

FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM DIREITOS E GARANTIAS
FUNDAMENTAIS
DOUTORADO EM DIREITO

LARA FERREIRA LORENZONI

**DIREITO FUNDAMENTAL À SEGURANÇA PÚBLICA: PODER SOBERANO,
DOCTRINA DO INIMIGO E ESTADO DE EXCEÇÃO**

VITÓRIA
2024

LARA FERREIRA LORENZONI

**DIREITO FUNDAMENTAL À SEGURANÇA PÚBLICA: PODER SOBERANO,
DOCTRINA DO INIMIGO E ESTADO DE EXCEÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Direito.
Orientador: Prof. Doutor Nelson Camatta Moreira.

VITÓRIA
2024

LARA FERREIRA LORENZONI

**DIREITO FUNDAMENTAL À SEGURANÇA PÚBLICA: PODER SOBERANO,
DOCTRINA DO INIMIGO E ESTADO DE EXCEÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória como requisito para obtenção do grau de Doutor em Direito.
Orientador: Prof. Doutor Nelson Camatta Moreira.

Aprovado em 1 de março de 2024.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Nelson Camatta Moreira
Faculdade de Direito de Vitória

Profa. Dra. Elda Coelho de Azevedo
Bussinguer
Faculdade de Direito de Vitória

Prof. Dr. Raphael Boldt de Carvalho
Faculdade de Direito de Vitória

Prof. Dr. Wilton Bisi Leonel
Faculdade de Direito de Vitória

Profa. Dra. Vera Karam de Chueiri
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Ricardo Jacobsen Gloeckner
Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul

Para Eloir Antonio Lorenzoni e Ivana Ferreira Lorenzoni.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Professor Nelson Camatta Moreira, por ter sido uma estrela-guia ao longo dessa jornada, com todos os seus ensinamentos e toda a mágica que acontece em sala de aula na sua disciplina (Constituição, Identidade e Luta por Reconhecimento) e, principalmente, no Grupo de Pesquisa Teoria Crítica do Constitucionalismo.

À Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direitos e Garantias Fundamentais, Professora Elda Bussinger, por ter me acolhido na Faculdade de Direito de Vitória e ter me provocado verdadeiro encantamento pela Metodologia da Pesquisa.

Aos professores Raphael Boldt, Wilton Bisi, Vera Karam de Chueiri e Ricardo Jacobsen Gloeckner, cujas contribuições na banca avaliadora foram primordiais para a versão final desta tese.

À minha família, por todo o suporte que me deu ao longo desses quatro anos (e desde muito antes) - meus pais, Ivana Ferreira Lorenzoni e Eloir Antonio Lorenzoni, e minha irmã, Lais Ferreira Lorenzoni.

Aos amigos que me acompanharam e não me deixaram desistir nesse longo caminho, na pessoa do amigo-irmão que fiz nos corredores da FDV, Marcelo Siano Lima.

Aos colegas bolsistas, Maristela, Fernando, Raissa e todos os demais que nos acompanharam nas atividades da bolsa e se tornaram verdadeiros amigos.

Aos funcionários da FDV, na pessoa de Dirlene Dutra, que sempre me auxiliou quando precisei.

Por último, registro um agradecimento especial à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), cujo apoio foi fundamental para esta tese de doutorado ser desenvolvida.

“[...] toda subjetividade é intersubjetividade,
de modo que toda obra individual não deixa
de ser, em larga medida, também coletiva”.

Thiago Fabres de Carvalho

“Há pouco leite no país,
é preciso entregá-lo cedo.
Há muita sede no país,
é preciso entregá-lo cedo.
Há no país uma legenda,
que ladrão se mata com tiro.

Então o moço que é leiteiro
de madrugada com sua lata
sai correndo e distribuindo
leite bom para gente ruim.
Sua lata, suas garrafas
e seus sapatos de borracha
vão dizendo aos homens no sono
que alguém acordou cedinho
e veio do último subúrbio
trazer o leite mais frio
e mais alvo da melhor vaca
para todos criarem força
na luta brava da cidade”.

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

A segurança pública é direito fundamental consagrado pela Constituição Federal de 1988, tida como dever do Estado, direito e responsabilidade de todos. Apesar disso, a maneira como tal prerrogativa é materializada no Brasil, com operações e chacinas policiais frequentes, bem como outros afastamentos de direitos e garantias fundamentais, leva ao questionamento do quanto esse dispositivo estaria sendo operacionalizado dentro dos ditames interpretativo-constitucionais. A doutrina brasileira representante do *senso comum teórico dos juristas*, no mais das vezes, se cala sobre o assunto e, quando se manifesta, remete a questão ao estado de natureza de homens bestiais que necessitam ser controlados por um aparelho centralizado forte - o Leviatã. É o que conduz ao problema de pesquisa: quais são os resquícios da teoria do contrato de Hobbes no que tange ao entendimento jurídico e à efetivação do direito fundamental à segurança pública no Brasil? Como isso teria a capacidade de dar azo a um estado de exceção permanente no Brasil no campo da segurança? Por hipótese, admitimos que o controle da violência com fulcro constitucional na segurança pública, exercido fundamentalmente pelo aparato penal, está mais próximo do Leviatã hobbesiano, implacável (e inquestionável) contra os inimigos, do que da democracia. Ao que parece, em nome da segurança, se mata, se vigia, se encarcera indevidamente (e em massa), se afastam dispositivos assecuratórios do devido processo legal, enfim, se instaura um estado de anormalidade constante. E mais: isso pode se coadunar com a teoria do estado de exceção de Giorgio Agamben, em que o campo seria o paradigma moderno por excelência. Bem por isso, o marco teórico eleito é a categoria estado de exceção em Agamben. O método arqueológico é o escolhido, num exercício de “escavação” em busca do não-dito e neutralizado acerca do direito fundamental à segurança pública, isto é, suas matrizes filosóficas. Nessa toada, no decorrer dos capítulos, percorre-se o caminho da teoria do contrato, com a segurança substituindo a origem divina do poder e a completa captura da vida biológica e individual pelo soberano. Averigua-se esse registro nas teorias de Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Na sequência, narram-se fatos relevantes para este estudo sobre a transição da Ditadura Militar para a Nova República. Esse átimo é marcado por acordos e acomodações com os anteriores ocupantes do poder,

projetando-se a alma racista-inquisitorial de uma segurança pública altamente militarizada para dentro do regime democrático, momento que coincide com a chegada do capitalismo em sua versão mais predatória e aterradora, o neoliberalismo. O capitalismo sem fábrica tem um plano habitacional para a miséria extremamente restrito: a morte e o cárcere. A exceção, aqui, na esteira de Giorgio Agamben, faz-se permanente - as vidas nuas (os corpos matáveis) subjazem. Dessa vez, o inimigo a ser abatido está encarnado no jovem negro periférico reduzido à categoria do *Homo Sacer* à brasileira do fim do século: o narcotraficante. O velho medo de Hobbes é o afeto mobilizado para legitimar o espraiamento do campo, o amontoar de corpos, o ódio à vida compartilhada na pluralidade, enfim, o aniquilamento da democracia.

Palavras-chave: direito fundamental à segurança pública; poder soberano; biopolítica; inimigo; *Homo Sacer*; estado de exceção.

ABSTRACT

Public security is a fundamental right enshrined in the Federal Constitution of 1988, considered a duty of the state, a right and responsibility of all. Despite this, the way in which this prerogative is materialized in Brazil, with frequent police operations and massacres, as well as other violations of fundamental rights and guarantees, leads to the question of how much this provision is being operationalized within the interpretative-constitutional dictates. Brazilian doctrine, representing the theoretical common sense of jurists, is more often than not silent on the subject and, when it does speak out, refers to the state of nature of bestial men who need to be controlled by a strong centralized apparatus - the Leviathan. This leads to the research problem: what are the remnants of Hobbes' contract theory with regard to legal understanding and the realization of the fundamental right to public security in the Brazil? How could this give rise to a permanent state of exception in Brazil in the field of security? By hypothesis, we admit that the the control of violence with a constitutional basis in public security, exercised fundamentally by the penal apparatus, is closer to the Hobbesian Leviathan, implacable (and unquestionable) against its enemies, than it is to democracy. It seems that, in the name of security, people are killed, watched, imprisoned unduly, devices that ensure due process of law are removed, in short, a state of constant abnormality is established. What's more, this could be in line with Giorgio Agamben's theory of the state of exception, in which the extermination camp would be the modern paradigm par excellence. For this reason, the theoretical framework chosen for the analysis is Agamben's category of state of exception. The archaeological method is chosen, in an exercise of "excavation" in search of the unspoken and neutralized about the fundamental right to public safety, that is, its philosophical matrices. In the course of these chapters, we follow the path of contract theory, with security replacing the divine origin of power and the complete capture of biological and individual life by the sovereign. This is reflected in the theories of Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau. Next, facts relevant to this study about the transition from the Military Dictatorship to the New Republic are recounted. This period was marked by agreements and accommodations with the previous occupants of power, projecting the racist-inquisitorial soul of highly militarized public

security into the democratic regime, a moment that coincided with the arrival of capitalism in its most predatory and terrifying version, neoliberalism. Capitalism without factories has an extremely limited housing plan for misery: death and prison. The exception here, in the wake of Giorgio Agamben, is permanent - naked lives (killable bodies) prevail. This time, the enemy to be slaughtered is embodied in the young black man from the periphery, reduced to the category of *Homo Sacer*, like in Brazil at the end of the century: the drug trafficker. Hobbes' old fear is the affection mobilized to legitimize the sprawl of the extermination camp, the piling up of bodies, the hatred of life shared in plurality, in short, the annihilation of democracy.

Keywords: fundamental right to public safety; sovereign power; biopolitics; enemy; *Homo Sacer*; state of exception.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 UM SILÊNCIO ESTRANHAMENTE COMPARTILHADO: FUNDAMENTOS DA DOUTRINA CONSTITUCIONAL SOBRE O DIREITO FUNDAMENTAL À SEGURANÇA PÚBLICA.....	22
1.1 LIBERDADES INDIVIDUAIS E CERCEAMENTOS AO PODER: A INVENÇÃO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS	26
1.2 RELATOS DE UMA OPACA UNANIMIDADE: SEGURANÇA PÚBLICA COMO DIREITO FUNDAMENTAL	32
1.2.1 O deserto de Hobbes: segurança pública no constitucionalismo brasileiro.....	39
2 GÊMEO DO MEDO, PAI DA SEGURANÇA: THOMAS HOBBS, A GUERRA E O ESTADO.....	64
2.1 UMA INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DE HOBBS.....	65
2.2 A GUERRA E SEU ANTÍDOTO: O ESTADO-SEGURANÇA	72
2.3 UTILITARISMO E DOUTRINA DO INIMIGO	91
2.4 ECOS HOBBSIANOS NO LIBERALISMO POLÍTICO.....	99
3 O QUE HÁ DE HOBBS E DO CONTRATUALISMO LIBERAL NO DISCURSO DA SEGURANÇA PÚBLICA.....	105
3.1 EM DEFESA DA PROPRIEDADE: O ESTADO-SEGURANÇA EM LOCKE	108
3.2 EM NOME DA VONTADE GERAL: O ESTADO-SEGURANÇA DE ROUSSEAU.....	117
3.3 O CAMINHO PARA A SEGURANÇA: DOUTRINA DO INIMIGO EM HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU	128
3.4 RECEPÇÃO DO CONTRATUALISMO E LEGISLAÇÃO PENAL NO BRASIL: A LESA-MAJESTADE QUE PERMANECE.....	142

4	GIORGIO AGAMBEN E A EXCEÇÃO QUE SE PERPETUA: SEGURANÇA, BIOPOLÍTICA E <i>HOMO SACER</i> À BRASILEIRA	155
4.1	<i>VITA ACTIVA</i> , BIOPOLÍTICA E ESTADO DE EXCEÇÃO	155
4.1.1	Considerações iniciais sobre a vida humana: Hannah Arendt, Michel Foucault e Achille Mbembe.....	156
4.1.2	A exceção virou a norma	166
4.2	NO DESPERTAR DA DEMOCRACIA, A EXCEÇÃO: SOBERANIA E SEGURANÇA PÚBLICA NO BRASIL PÓS-88	181
4.2.1	Neoliberalismo e gestão militarizada da miséria	189
4.2.2	O <i>Homo Sacer</i> e a segurança da exceção permanente.....	201
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	219
	REFERÊNCIAS	227

INTRODUÇÃO

A Constituição Federal de 1988 consagra o direito fundamental à segurança pública, mormente em seus dispositivos 5º, 6º e 144. Trata-se de uma inovação, na medida em que, até então, na trajetória do constitucionalismo brasileiro, a segurança houvera sido tratada como individual e, noutros momentos, como nacional.

Desse modo, é a primeira vez que se vê a segurança *pública* alçada à categoria de direito fundamental. Tida como dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, deve ser exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, cabendo efetivá-la as polícias (civil e militar), os corpos de bombeiros e as polícias federal, rodoviária e ferroviária federal.

A partir dessa moldura prescritiva, chama a atenção a maneira como tal direito é concretizado. Entre as instituições que o articulam, têm-se, por exemplo, as polícias militares, que, ao contrário do que se poderia imaginar, mantiveram-se, pela Constituição de 88, na responsabilidade do policiamento ostensivo, consoante arquitetado nos tempos da Ditadura Militar. Há uma notável supremacia destas em relação à Polícia Civil em termos de efetivo, treinamento e poder de fogo – atualmente, as polícias militares representam 81% dos efetivos estaduais frente a 19% de policiais civis (Natal et al., 2022). Noutro ponto, fato é que as polícias brasileiras – tanto militares quanto civis - são das que mais matam (e morrem) no mundo (Zarpelon, 2023). Para além das inúmeras operações e chacinas noticiadas – a exemplo da ocorrida em 06/05/2021 na favela do Jacarezinho (Rio de Janeiro), com 25 mortos (Betim, 2021) -, os números revelam uma desproporcional razão de 1 policial morto para cada 34 vítimas da letalidade policial, o que indica um uso inadequado e abusivo da força (Natal et al., 2022).

Embora a violência policial em si não seja o mote da presente pesquisa, trata-se de um elemento da realidade (talvez o mais pungente) que nos leva ao questionamento de qual seria a fundamentação jurídico-filosófica do direito fundamental à segurança pública na Constituição de 1988 segundo a doutrina constitucional dominante no

Brasil. Isso a fim de sabermos até que ponto sua materialização pelas agências de controle estaria em conformidade com os postulados dogmáticos que o firmam no campo do direito.

Acontece que, compulsando os cursos, manuais e tratados de direito constitucional e direitos humanos pós-88, constata-se uma espécie de “apagão” jurídico nesse tema. As construções doutrinárias são sucintas e, no mais das vezes, silentes quando se trata de trazer ao proscênio o porquê do direito à segurança pública e qual sua orquestração ideal na democracia brasileira registrada pela Lei Maior. Com esforço, encontram-se remissões aqui e acolá aos conceitos de “estado de natureza” e “Leviatã” do filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) para legitimar tal direito. O que conduz a outra pergunta, dessa vez, mais central e determinante, que é nosso *problema de pesquisa*: *quais são os resquícios da teoria do contrato de Hobbes no que tange ao entendimento jurídico e à efetivação do direito fundamental à segurança pública no Brasil? Como isso teria a capacidade de dar azo a um estado de exceção permanente no Brasil no campo da segurança?*

Por *hipótese*, admitimos que o controle da violência com fulcro constitucional na segurança pública, exercido fundamentalmente pelo aparato penal, está mais próximo do Leviatã hobbesiano, implacável (e inquestionável) contra os inimigos, do que da democracia. Assim, de partida, parece que, em nome da segurança, se mata, se vigia, se encarcera indevidamente, se afastam dispositivos assecuratórios do devido processo legal, enfim, se instaura um estado de anormalidade constante. E mais: isso pode se coadunar com a teoria do estado de exceção de Giorgio Agamben, em que o campo seria o paradigma moderno por excelência, com sua infinidade de vidas nuas, portanto, matáveis, consubstanciadas na imagem do *Homo Sacer* – aquele dentro e fora do direito humano e divino, que se pode matar sem pena nem pecado.

Para fins de esclarecimento conceitual, assumimos aqui que democracia é “o mecanismo indispensável para a manutenção da abertura das possibilidades de sentido dos direitos fundamentais” (Moreira, 2007, p. 185). Com, efeito, parte-se do entendimento de democracia inclusiva, formulado por David Sánchez Rubio (2022, p.

70), enquanto prática plural de controle e exercício do poder por cidadãos e cidadãs soberanos e soberanas, uma forma de vida, jamais reduzida, por conseguinte, apenas à esfera da institucionalidade e da governabilidade. Nela, “São os seres humanos, as forças sociais e suas lutas os principais protagonistas dos processos de democratização” (Sánchez Rubio, 2022, p. 84). Nesse modelo, “há que se resistir à redução gerencial e tecnocrática limitadora do poder popular” (Sánchez Rubio, 2022, p. 132), e o autogoverno popular atinge sua máxima expressão. Há, também, que se disputar discursivamente a interpretação das palavras e signos.

Sob tal escopo, a segurança democrática, isto é, a segurança própria de uma democracia inclusiva, seria aquela que assegura materialmente a realização dos direitos e garantias fundamentais efetivados no marco de uma civilização que tem por valores a pluralidade e a emancipação. É um dever, jurídico e não jurídico, pela dignidade de todo e qualquer ser humano, independentemente de sua origem, etnia, classe social, cor, orientação sexual e identidade de gênero. Em última instância, é um agir pelo direito à existência, que se manifesta na luta pelo direito à vida de todos.

A filosofia de Agamben é, portanto, indispensável, pois é o pensador italiano quem, na esteira de Hannah Arendt e Michel Foucault, identifica o rio biopolítico que esorre pelas veias da história desde as antigas civilizações, com o adendo de que, na modernidade, na era do poder secular, sua nascente se encontra na teoria do contrato, principalmente no poder soberano esculpido por Hobbes. É aí que se inicia o sequestro da vida como fenômeno estritamente biológico, que passa ao centro dos cálculos de poder enquanto vida nua, com consequências nefastas para a humanidade até hoje, visto que, em nome da vida, pelo bem dos cidadãos/contratantes, deve-se matar um vasto rol de não-cidadãos.

É verdade que Agamben pensou sua teoria com fulcro na realidade europeia e estadunidense (nessa última, sobretudo, com vistas às implicações securitárias mundiais advindas dos ataques terroristas do 11 de setembro) (Pontel, 2014, p. 19-20). Não obstante, com as devidas contextualizações, sua formulação do estado de exceção e os elementos que a compõem podem ser úteis para o entendimento do

contexto brasileiro em termos de direito fundamental à segurança pública. Mais: suspeitamos que essa investigação possa se iniciar nas franjas do que dizem - e não dizem - os juristas brasileiros sobre esse instituto. Como afirmado, poucos se atrevem a dar-lhe sustentação filosófica, restringindo-se a exposições superficiais da forma legal de tal direito. Aqueles que o fazem retornam a nosso autor de base, Thomas Hobbes.

Ademais, imprescindível alocar tais referenciais teóricos na complexidade da realidade histórica brasileira dentro do lapso em questão: a transição da Ditadura Militar para a chamada Nova República, no lusco-fusco do século XX, que coincide com o momento de recepção da práxis neoliberal na América Latina. Essa versão ainda mais predatória do capitalismo, chegada no Brasil no final da década de 1980, dado seu alto teor de financeirização, ocasionou desemprego e pauperização massivos no mundo todo. No país, o quadro foi ainda mais drástico, pois não havia quaisquer diques de contenção liberal-democráticos consolidados como nas nações do Norte Global que adotaram a política do bem-estar social no período pós-Guerra.

Com efeito, amontoou-se um grande contingente de miséria que robusteceu uma já perene angústia social: a questão da segurança. Nessa quadra, a chamada segurança pública transforma-se em política de Estado fundamental no Ocidente, sob o argumento de contenção da barbárie, que, na realidade, realiza e justifica. No Brasil e na América Latina, a política criminal de drogas imposta pelos Estados Unidos serviu para produzir o deslocamento do inimigo interno para a figura do criminoso comum, potencializando a caça às, assim definidas pelo poder, “classes perigosas”. Nos labirintos dessa complexa trama, supomos, podemos encontrar ecos do contratualismo clássico, sobejamente em Hobbes, relacionados à exceção que se aprofunda e se perpetua nos termos propostos por Agamben.

Nesse percurso, primeiramente, expomos os dizeres da doutrina jurídica brasileira representante do *senso comum teórico dos juristas* (ressalvadas algumas análises críticas) sobre o direito fundamental à segurança pública. Explanam-se não somente as elucubrações jurídicas do instituto como seus fundamentos de ordem filosófica.

Nota-se que os poucos autores que se aventuram em enfrentar o tópico da segurança jamais questionam a consagração desse instituto enquanto direito constitucional primordial. Por mais que eventualmente queiram se afastar do modelo securitário hobbesiano, acabam por encampar o paradigma de Hobbes quanto à teoria do Estado, posto que o Leviatã segue tendo por pedra de toque a proteção da vida física individual. No mais, alguns, textualmente, expressam sua integral adesão ao conceito hobbesiano de estado de natureza, do homem inimigo do homem, com a respectiva premência da espada irrefreável do Leviatã, o que, acreditam, conferiria o suporte necessário à existência desse direito.

Como decorrência do que foi encontrado, na sequência, dedica-se um capítulo à teoria política de Thomas Hobbes. Ele seria o primeiro a ter orquestrado, com vigor e sistematização, uma estrutura soberana de Estado fora da origem divina do poder dos reis, que havia prevalecido desde a Antiguidade até o período medieval, numa verdadeira colocação da política na materialidade do mundo. A acepção de Hobbes das categorias “estado de natureza” e “Leviatã” são primordiais para se compreender o “fundamento-segurança” que se dá ao poder laicizado desde sua origem, com a respectiva captura da vida biológica pelo soberano secularizado.

No terceiro nível, vamos às continuações de Hobbes nos sucessores da tríade do contratualismo clássico: John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). São eles os “patronos da liberdade” no berço do pensamento político liberal que iria influenciar importantes irrupções desse matiz na história da humanidade, notadamente as Revoluções Americana (1776) e Francesa (1789). O objetivo de aqui apresentá-los em seus distanciamentos e aproximações com Hobbes é o de demonstrar como o liberalismo político, com todos os méritos e conquistas dele advindos no sentido democrático, já é dado à luz com a segurança lhe sustentando sobre as mãos. Uma segurança que hobbesianamente se perfaz na contenção aos avessos externos e internos do contrato - numa palavra, os inimigos.

No quarto e último tópico, confrontamos esse relevante vazio jurídico com a filosofia política nos marcos teóricos e temporais aqui determinados. Na oportunidade, faz-se

uma apreciação da teoria do estado de exceção de Giorgio Agamben para, ato contínuo, verificar sua aproximação por analogia ao caso brasileiro, isto é, à maneira como o dispositivo em debate foi inserido na Lei Maior de 1988, a Constituição de uma democracia (re)nascente em meio a uma conjuntura mundial de militarização das pautas sociais em nome da abertura de mercado no esteio do neoliberalismo. A teoria e os fatos são reveladores de que a exceção não teria descansado nos arrebatadores tempos da Ditadura. O giro democrático brasileiro na despedida do século promoveu importantes avanços nas liberdades civis, porém, a questão da segurança não esteve entre eles. Nesse espectro, um novo inimigo é eleito para ser combatido num projeto tanto genocida¹ quanto racista: o narcotraficante.

Para chegar nesse ponto nodal, identificamos, respectivamente, a condição humana e o campo de concentração (Hannah Arendt), a biopolítica (Michel Foucault) e os entendimentos de estado de exceção em Walter Benjamin e Carl Schmitt, categorias-chave para se compreender a exceção proposta por Agamben e sua respectiva pertinência à conjuntura brasileira.

A presente tese, porquanto, se insere na Linha de Pesquisa Democracia, Cidadania e Direitos Fundamentais, haja vista que o tema a ser tratado tem por foco a inefetivação de direitos fundamentais e, por conseguinte, a inexistência material da própria democracia, contexto esse promovido pela exceção permanente na democracia autoritária brasileira, aqui, especificamente, no que tange à segurança pública.

Para a confecção do texto, nos valem de técnica de pesquisa bibliográfica, com eleição de obras jurídicas de direitos humanos e direito constitucional pós-1988 escritas por juristas brasileiros e selecionadas por amostragem - foram 35 textos analisados no total, entre cursos, manuais e tratados sobre direito constitucional, direitos humanos e direitos fundamentais, bem como artigos, dissertações de

¹ Explica-se que o termo "genocídio", ao longo deste trabalho, não será utilizado para se referir ao instituto jurídico do crime de genocídio, e sim, no sentido, retirado da filosofia política, de extermínio de determinados segmentos populacionais ao longo da história da humanidade, enquanto negação extrema da condição humana da pluralidade, na esteira do que propõe Hannah Arendt (2007).

mestrado e teses de doutorado em direito voltadas ao tema do direito fundamental à segurança pública.

O *método* que nos guia nesse caminho é o arqueológico, no sentido agambeniano. Por ele, realiza-se uma "escavação" em busca daquilo o que está oculto no objeto sob investigação - nesse caso, a matriz filosófica do direito fundamental à segurança pública. O estado de exceção, nesta pesquisa, é o próprio paradigma, enquanto exemplo destacado. Esclarece-se que o paradigma não é anterior e pressuposto ao objeto, dada a singularidade e irrepetibilidade de ambos, e sim, um elemento que se põe "ao lado", numa relação não de subsunção do universal ao particular (nem do particular em busca do universal), mas analógica, isto é, de analogia parte-parte que se faz por meio da intencionalidade do pesquisador (Agamben, 2019).

Nesse enquadramento, não há um compromisso com a mais fiel reprodução ideal do movimento real da história. Qualquer descrição histórica presente não visa a uma mitológica e minuciosa reconstrução da origem do fenômeno, tal qual uma justaposição de fragmentos fáticos que o explicariam. A ancoragem ontológica "não deve ser entendida de jeito nenhum como um dado a ser inserido numa cronologia" (Agamben, 2019, p. 158).

Nas palavras de Agamben (2019, p. 154), "A arqueologia percorre a contrapelo o curso da história" na incessante procura pelo passado mal resolvido como força operante no presente, retrocedendo até o "ponto de insurgência", ou seja, "até o ponto em que algo ficou obscuro e não tematizado" (Agamben, 2019, p. 8), isto é, "recoberto e neutralizado pela tradição" (Agamben, 2019, p. 152). É um pensamento que "não esconde o próprio não-dito, mas incessantemente o retoma e o desenvolve" (Agamben, 2019, p. 8). Nessa senda, os eventos históricos narrados e, mais que isso, as categorias filosóficas que deles se retiram (como estado de natureza, soberania, biopolítica, campo de concentração, estado de exceção e *Homo Sacer*) servem primordialmente de exemplos que se constituem em ferramentas de inteligibilidade para o fenômeno do direito fundamental à segurança pública no Brasil pós-88, consideradas as suas idiossincrasias espaço-temporais.

Embora se admita a ontologia imanente de cada objeto (que contém suas "assinaturas"), bem como a inteligibilidade do mundo, sabe-se que este, em si, é "mudo e sem razão" (Agamben, 2019, p. 57). Imprescindível, pois, à construção do conhecimento, a participação do intérprete, "num limiar de indecidibilidade entre o objeto e o sujeito" (Agamben, 2019, p. 128). Nesse sentido, a hermenêutica é atividade constante no decorrer deste trabalho, no trajeto precipuamente simbólico – plano do discurso, em detrimento da concretude material – quanto ao que se diz e se apresenta acerca do direito fundamental à segurança pública, com vistas a possíveis respostas ao problema de pesquisa.

1 UM SILÊNCIO ESTRANHAMENTE COMPARTILHADO: FUNDAMENTOS DA DOUTRINA CONSTITUCIONAL SOBRE O DIREITO FUNDAMENTAL À SEGURANÇA PÚBLICA

Ao compulsar o objeto desta pesquisa - a doutrina jurídica-constitucional brasileira pós-1988 - em busca do que se diz e se fundamenta quanto ao direito à segurança pública, a primeira coisa que se encontra é um retumbante silêncio. Muitos manuais de direito constitucional consagrados dentro da lógica liberal tradicional costumam ser um tanto omissos no tocante a esse instituto. Em geral, pouco ou nada dizem. No mais das vezes, preferem tecer comentários (ainda lacônicos) acerca disso quando tratam do artigo 144 da Constituição, que define as organizações policiais que podem, em nome do Estado, exercer as atividades de segurança.

Entre os comentadores da Lei Maior de 88, os que mais se estendem nesse assunto – preocupando-se em dar alguma explicação a tal direito - são Manoel Gonçalves Ferreira Filho (2012) e José Afonso da Silva (2013), principalmente comentando a questão da *ordem pública*. Neles, a ordem pública (atrelada à propriedade privada) é colocada como essencial à manutenção da paz/harmonia social, sendo a *polícia* a principal responsável nesse enredo.

Em obra conjunta de comentários à Constituição, os autores J. J. Gomes Canotilho, Gilmar Ferreira Mendes, Ingo Wolfgang Sarlet e Lenio Luiz Streck (2018) fazem ponderações críticas ao entendimento do direito à segurança pública, sugerindo uma interpretação democrática do instituto, que, nessa toada, deve ser compreendido como serviço a ser prestado ao cidadão, e não como proclamação de guerra, com base na coesão social e na redução de riscos. Walber de Moura Agra (2018) também propõe criticamente conceitos de segurança pública e de ordem pública condizentes com o Estado Democrático de Direito e à persecução dos direitos e garantias fundamentais.

Não obstante, esses doutrinadores não adentram na fundamentação jurídico-filosófica da segurança pública enquanto direito fundamental, tratando-a como elemento já estabelecido da paisagem constitucional.

Isso é o máximo que encontramos textualmente nos manuais constitucionais pós-88 para explicar a segurança pública como instituto jurídico. Os demais autores contemporâneos - Dimitri Dimoulis e Leonardo Martins (2014), Alexandre de Moraes (2018), Gilmar Ferreira Mendes e Paulo Gustavo Gonet Branco (2021), Luís Roberto Barroso (2020), Nelson Nery Junior e Rosa Maria de Andrade Nery (2019), Nelson Nery Costa (2012), Marcelo Novelino (2016), Marcelo Novelino e Dirley da Cunha Júnior (2018), José Miguel Garcia Medina (2019), Ingo Wolfgang Sarlet (2006 e 2018), Paulo Bonavides (2004), Uadi Lammêgo Bulos (2010), André Ramos Tavares (2020), Pedro Lenza (2021), Flávio Martins Alves Nunes Júnior (2019), Nathalia Masson (2020), Flavia Bahia (2017), Bernardo Gonçalves Fernandes (2020), Luiz Alberto David Araujo e Vidal Serrano Nunes Júnior (2001), Eduardo dos Santos (2021), Antonio Fernando Pires (2016) e Guilherme Peña de Moraes (2017)² -, em seus cursos, manuais e tratados sobre direito constitucional, direitos humanos e direitos fundamentais, simplesmente tomam esse instituto como um dado e sobre ele apenas referenciam o que está previsto na Constituição, guardando suas críticas e maiores elucubrações para outros pontos.

Isso gerou a necessidade de se procurar por fontes outras deste saber constitucional edificante do *senso comum teórico dos juristas* acerca do direito fundamental à segurança pública. A expressão, de Luís Alberto Warat (1994, p. 13), designa "as condições implícitas de produção, circulação e consumo das verdades nas diferentes práticas de enunciação e escritura do Direito", colocando-se à vista a dimensão político-ideológica dos preceitos estabelecidos como verdades compartilhadas e não contestadas entre os participantes do campo jurídico.

² Autores esses que, repisa-se, não compõem o marco teórico do presente trabalho, mas cujas interpretações dogmáticas – pinçadas por amostragem, eis que não seria possível, no escopo de uma tese, elencar absolutamente todos os escritos de todos os autores de direito constitucional brasileiro sobre o assunto em tela - estão aqui dispostas como *objeto de análise*.

Por esse entendimento, há todo um repertório de arquétipos e discursos de que se valem os juristas em seus afazeres cotidianos que, apesar de artificial, é naturalizado e repetido por gerações. Tais significações, colocadas como neutras, não deixam de ser um instrumento de poder, admitindo-se que “o Direito é uma técnica de controle social” (Warat, 1994, p. 15). Esse poder segue se estabelecendo por meio de um saber acumulado de hábitos linguísticos, um sistema de enunciações que põe versões de mundo afastadas do real e dos processos históricos que o constituem.

Em meio a esse “emaranhado de costumes intelectuais” (Warat, 1994, p. 15), sem limites precisos entre o saber comum e a ciência, confundindo-se essência com aparência, formam-se sentidos de verdade incontestes e invisíveis que ocultam um segredo: o vínculo inextricável entre direito e poder, a esfera política que invariavelmente perpassa o jurídico.

Warat (1994, p. 16) explicita, ainda, que essa realidade se verifica mesmo no campo jurídico acadêmico, local em que se pretende aproximar o direito do conhecimento científico. Também ali a *doxa*, a opinião geral e irrefletida, prevalece em relação à *episteme*, o saber científico. Por detrás de supostas metodologias e inferências lógicas, “existe uma mentalidade difusa (onde se mesclam representações ideológicas, sociais e funcionais) que constitui a vigilância epistemológica pela Servidão do Estado”. Dessarte, “A ordem epistemológica de razões é substituída por uma ordem ideológica de crenças que preservam a imagem política do Direito e do Estado”, redundando num “conjunto de opiniões comuns dos juristas manifestado como ilusão epistêmica” (Warat, 1994, p. 16), num verdadeiro senso comum pseudocientífico.

Noutros termos, é plausível conceber que, quando juristas se aventuram na pesquisa acadêmica, muitos acabam por reproduzir um arsenal de percepções discursivas que já lhes foi assimilado antes, o que resulta frequentemente em textos ensaísticos pautados na persuasão segundo a racionalidade peticional, com pouca ou nenhuma conexão com a realidade material e concreta em sua complexidade histórica e social,

perdidos em incontáveis camadas labirínticas de metalinguagem. Os jargões, de um modo um pouco mais refinado que na prática forense, igualmente se manifestam. Acreditando que estão produzindo um saber novo, muitos juristas acabam por trazer mais do mesmo, nesse ciclo *ad eternum* de representações internas do universo paralelo, no âmbito imaginativo, que só os juristas habitam.

Faz-se necessário, portanto, "questionar a literatura epistemológica consagrada no âmbito das ciências jurídicas e sociais" (Warat, 1994, p. 16). É isso o que pretendemos fazer nesse trabalho: confrontar a literatura jurídica no tocante ao direito fundamental à segurança pública, vasculhar o assoalho, o intertexto, de manuais, livros e demais redações sobre o tema, observar o dito e o não dito e retirar conclusões possíveis com pés fincados na filosofia política e nos processos históricos que forjam o instituto em tela.

Em meio a essa perscrutação, encontramos artigos e dissertações de mestrado em direito sobre o tema do direito fundamental à segurança pública. Nesses trabalhos, há frequentemente um capítulo, um subtópico, ou, no mínimo, um conjunto de parágrafos dedicados a Thomas Hobbes, que é lembrado ao longo dos textos como precursor da dita "segurança". Referida tradição teria sido, de certa forma, continuada (ou, alguns entendem, contraposta), principalmente pelos escritos de John Locke e, posteriormente, Rousseau (Moraes, 2010, p. 11-14; Sávio, 2011, p. 17-54; Andrade, 2010, p. 115-122; Lins, 2010, p. 4802-4807; Fabretti, 2013, p. 74-75; Ávila, 2014, p. 159-160; Leal e Gilioli, 2018, p. 11-22; Mendonça e Pellegrini, 2018, p. 147-152; Erthal, 2020, p. 32-44; Custódio et al., 2020, p. 22610-22615).

Este capítulo, portanto, apresenta o que diz a doutrina constitucional brasileira representante do senso comum teórico dos juristas sobre o direito fundamental à segurança pública. Como não é possível, por questões de limitação espaço-temporal próprias deste trabalho, colacionar o que consta em todos os autores nacionais dessa matriz - eis que são muitos - elegeram-se alguns deles para representá-la. Todos são intérpretes da Constituição Brasileira de 1988, marco-normativo do qual aqui se parte. Reconhecidos constitucionalistas dos séculos XX e XXI que se alinham

expressamente à ideia de segurança pública como direito fundamental (ou, no mínimo, não questionam tal premissa).

Explanam-se não somente as análises jurídicas do instituto como também seus fundamentos de ordem filosófica. Quanto a esse quesito, esclarecemos que, como os cursos, manuais e tratados sobre direito constitucional, direitos humanos e direitos fundamentais praticamente não o abordam, lançamos mão, também, de artigos e trabalhos acadêmicos voltados ao tema do direito fundamental à segurança pública.

Feita a descrição do fenômeno pelo que dizem os juristas, posteriormente, realizamos o enfrentamento do tema com a filosofia política. A predileção por Hobbes na explicitação do direito à segurança pública (naqueles que ousam tentar expor suas raízes filosóficas) sugere que o instituto é um legado hobbessiano até hoje entre nós. Isso nos levou a averiguar melhor, no capítulo 2, essa fonte teórica que remonta ao limiar da modernidade, mais precisamente, à Inglaterra do século XVII.

1.1 LIBERDADES INDIVIDUAIS E CERCEAMENTOS AO PODER: A INVENÇÃO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

Conforme entendimento preponderante, os direitos fundamentais são uma invenção da modernidade, cujo ponto culminante ocorre na viragem entre os séculos XVII e XVIII. Direitos que, nesse lapso, necessitavam ser assinalados formalmente.

Historicamente, o ato de declarar está vinculado ao poder de soberania. O termo *declaration*, em inglês, veio do francês *declaration*. Na França medieval, referia-se originalmente a um catálogo de terras a serem dadas em troca do juramento de vassalagem a um senhor feudal. No decorrer do século XVII, a palavra esteve cada vez mais voltada às afirmações públicas do rei, acompanhando o movimento de centralização monárquica. Declarar era prerrogativa do poder soberano (Hunt, 2009, p. 114).

Já na Inglaterra, os súditos redigiam suas próprias declarações quando desejavam ter seus direitos reconhecidos por seus reis. Dessa feita.

[...] a Magna Carta ('Great Charter') de 1215 formalizou os direitos dos barões ingleses em relação ao rei inglês; a Petição de Direitos de 1628 confirmou os 'diversos Direitos e Liberdades dos Súditos'; e a Bill of Rights inglesa de 1689 validou 'os verdadeiros, antigos e indubitáveis direitos e liberdades do povo deste reino' (Hunt, 2009, p. 114).

Não obstante, nos insígnies anos de 1776 e 1789, tanto “carta”, “petição”, quanto “Bill” não pareciam os melhores vocábulos a expressar a missão de garantir textualmente os direitos, vez que não se estava solicitando nada a uma autoridade real superior, e sim, manifestando um novo tempo de direitos e garantias. “Declaração” foi o que melhor casou com os ideais políticos em ascensão à época (Hunt, 2009, p. 114). Na derrocada do Antigo Regime, a ideia não era clamar pela boa vontade do monarca (ou do chefe da república), e sim, alinhar os contornos de sua atuação frente à nova figura que emergia, o sujeito de direitos.

Na preleção de José Carlos Vieira de Andrade (2009, p. 20),

Afirma-se, então, a primazia do indivíduo sobre o Estado e a Sociedade, construídos estes *contratualmente* com base na liberdade política e nas liberdades individuais e assim se define a *possibilidade de realização jurídica* dos direitos do homem, traçando o sentido da mudança – cujos marcos históricos mais significativos viriam a ser as Revoluções Americana e Francesa (grifos do autor).

Dessarte, a história dos direitos fundamentais confunde-se, em certa medida, com a história da limitação do poder. Conforme Jorge Miranda (2005), no Ocidente, a Constituição destina-se essencialmente a assegurar direitos fundamentais dos cidadãos e a cercear o poder do Estado.

Jorge Reis Novais (2006, p. 17-18) amplia essa ideia, ao vislumbrar que, além de limites ao poder do Estado, os direitos fundamentais são, também, um importante trunfo nas mãos das minorias contra eventuais decisões da maioria. Fazendo interessante alusão com um jogo de cartas, depreende:

Aplicada ao sistema jurídico de Estado de Direito, e tendo em conta que o outro 'jogador' é o Estado, já que, primariamente, os direitos fundamentais são posições jurídicas individuais face ao Estado, ter um direito fundamental significará, então, ter um trunfo contra o Estado, contra o governo democraticamente legitimado, o que, em regime político baseado na regra da maioria, deve significar, afinal, que ter um direito fundamental é ter um trunfo contra a maioria, mesmo quando esta decide segundo os procedimentos democráticos instituídos.

Na digressão de José Afonso da Silva (2013, p. 152), na Inglaterra, ainda nos contornos da Idade Média, formularam-se cartas e estatutos assecuratórios de direitos fundamentais, como a Magna Carta (1215-1225), a *Petition of Rights* (1628), o *Habeas Corpus Amendment Act* (1679) e o *Bill of Rights* (1688). Não se cuidam, todavia, de declarações de direitos no sentido moderno, que só emergem de fato no século XVIII com as revoluções americana e francesa.

O constitucionalismo moderno dá sinais de existência desde a segunda metade do século XVII, tendo a sua consolidação ocorrido no quadro das revoluções liberais dos séculos XVIII e XIX. É nesse constitucionalismo clássico que aparecem os direitos fundamentais. É a elevação do chamado Estado de Direito. O Estado contemporâneo nasce, no final do século XVIII, com o propósito de conter o arbítrio dos governantes. O Estado de Direito é, nessa baila, um Estado constitucional, mais explicitamente, um Estado constitucional de Direito, que busca previsão e justificação para os atos de poder.

Antes das constituições propriamente ditas, vêm as declarações. Na segunda metade do século XVIII, erigem-se, de ambos os lados do Atlântico, declarações de direitos que, pela primeira vez na história, elencam formalmente direitos fundamentais. Nessa quadra, em 12 de junho de 1776 – mesmo ano em que foi proclamada a independência das 13 ex-colônias da Inglaterra na América do Norte – anunciou-se, no Estado da Virgínia, a “Declaração de Direitos” (Declaração de Direitos de Virgínia). O texto encerrou prerrogativas basilares como proteção da vida, limitação à intervenção penal, autonomia, livre atividade econômica e propriedade. Com isso, outros estados dos Estados Unidos redigiram declarações semelhantes (Dimoulis e Martins, 2014, p. 12).

Desse modo, as Declarações de Direitos modernas e propriamente ditas, cuja precursora é a da Virgínia, conduzem a limitações do poder estatal como tal, tomadas pela crença na existência de direitos naturais e imprescritíveis do ser humano (Silva, 2013, p. 156).

Já a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, de 4 de julho de 1776, de autoria de Thomas Jefferson, teve maior repercussão. Nela, destaca-se especialmente o seguinte trecho:

Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade. Que a fim de assegurar esses direitos, governos são instituídos entre os homens, derivando seus justos poderes do consentimento dos governados; que, sempre que qualquer forma de governo se torne destrutiva de tais fins, cabe ao povo o direito de alterá-la ou aboli-la e instituir novo governo, baseando-o em tais princípios e organizando-lhe os poderes pela forma que lhe pareça mais conveniente para realizar-lhe a *segurança* e a felicidade (A Declaração, 2023, grifo nosso).

Aqui, nota-se uma característica importante: já não são poucos ou *alguns* os homens que merecem viver com dignidade, como se determinava por imposição divina na Idade Média, mas *todos* os homens, o que assinala uma abrangência *formal* relevante para aqueles tempos.

Nesse mesmo período, na Europa, tem-se a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, escrita na França em 26 de agosto de 1789 e adotada definitivamente em 2 de outubro do mesmo ano. Também de relevância ímpar, essa declaração é “fruto da revolução que provocou a derrocada do antigo regime e a instauração da ordem burguesa na França” (Sarlet, 2018, p. 43-44).

Nela, lê-se que, perante a lei, “Todos os cidadãos são iguais a seus olhos”, sendo-lhes igualmente admissíveis “todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade, e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos” (Declaração, 2023). Aqui, novamente, não há qualquer menção a

poderes anteriores (rei, aristocracia e clero), removendo-se formalmente privilégios e desvantagens calcadas no pertencimento a um estrato social específico.

Nessa conjuntura, uma nova liberdade é erigida à importância superior: a liberdade individual. Chega-se a afirmar que “A liberdade individual [...] é a verdadeira liberdade moderna” (Constant, 1985, p. 5).

Traçando interessante comparação entre a “liberdade dos antigos” e a “liberdade dos modernos”, em texto original de 1819, Benjamin Constant (1985, p. 3) aduz que

O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a *segurança* dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios (grifo nosso).

Logo, enquanto os antigos gozariam de plena soberania social, participando diretamente das decisões da *pólis*, aos modernos seria dada extrema importância aos direitos na esfera particular, ao preço de sua intervenção política imediata que, agora, dar-se-ia via representação.

Apesar de suas peculiaridades, o texto francês é semelhante em muitos aspectos à Declaração Norte-Americana. Inclui o reconhecimento da liberdade, igualdade, propriedade, segurança e resistência à opressão, liberdade de religião e pensamento, bem como garantias frente à repressão penal. Logo, nas “liberdades dos modernos”, têm-se as liberdades em geral, nos dispositivos 1º, 2º e 4º, a *segurança* (art. 2º), liberdade ambulatorial (art. 7º), liberdade de opinião (art. 10) e de expressão (art. 11), bem como de usar e dispor de bens (dispositivos 2º e 17) (Declaração, 2023, grifo nosso).

Os direitos do homem ali enumerados eram naturais, inalienáveis, sagrados e imprescritíveis, “abraçando a liberdade, a propriedade, a *segurança* e a resistência à opressão” (Bonavides, 2004, p. 562, grifo nosso).

Traço comum entre as declarações francesa e americana foi sua profunda inspiração jusnaturalista, “reconhecendo ao ser humano direitos naturais, inalienáveis, invioláveis e imprescritíveis, direitos de todos os homens, e não apenas de uma casta ou estamento” (Sarlet, 2018, p. 44). É a concepção de supremacia ou universalidade dos direitos fundamentais que hoje está presente nas leis constitucionais da maioria dos países.

Paulo Bonavides (2004, p. 562) depreende que o lema revolucionário do século XVIII expressou em “três princípios cardeais” todo o âmago dos direitos fundamentais, vaticinando, inclusive, a sequência histórica de sua paulatina institucionalização: liberdade, igualdade e fraternidade.

Note-se que, consoante a perspectiva doutrinária dominante, o critério formalista prevalece tanto na definição quanto na identificação da gênese dos direitos fundamentais.

Todas as constituições brasileiras contêm declarações de direitos. Os dois primeiros textos contentaram-se com as liberdades civis, entendidas como limitações ao poder. Todas elas, desde 1934, agregaram direitos sociais à Ordem Econômica. Uma inovação da Constituição de 1988 é o fato de enumerar os direitos e garantias fundamentais logo no Título II, antecipando-os, portanto, à estruturação do Estado.

No mesmo título, no capítulo inicial, proclama os “direitos e deveres individuais e coletivos”; na sequência, versa sobre os “direitos sociais”; ato contínuo, rege as questões concernentes à nacionalidade, aos direitos políticos e, em derradeiro, aos partidos políticos. Há, ademais, direitos fundamentais espalhados noutros pontos da Constituição, como na seção relativa às limitações do poder de tributar (Brasil, 1988).

Com 246 artigos e 74 disposições transitórias em sua versão original, a Constituição brasileira de 1988 é reconhecidamente analítica. Tal caráter analítico e regulamentador está presente também no Título II, “que contém ao todo sete artigos,

seis parágrafos e cento e nove incisos, sem se fazer menção aqui aos diversos direitos fundamentais dispersos pelo restante do texto constitucional” (Sarlet, 2018, p. 66).

É possível afirmar que a Constituição Federal de 1988 não se caracteriza por uma abordagem sistemática dos direitos fundamentais. As referências a esses direitos podem ser encontradas em vários fragmentos do texto constitucional. O ponto nodal da matéria é o Título II, que trata dos “Direitos e Garantias Fundamentais”, prescrevendo direitos individuais, coletivos, sociais e políticos, bem como suas respectivas garantias.

Nele, o artigo 5º da CF estabelece uma longa lista de direitos individuais. Também estipula os direitos da coletividade. O dispositivo 6º define os direitos sociais a serem perseguidos pelo Estado. O artigo 7º sobreleva o direito do trabalho ao status constitucional, com consequências dogmáticas de relevante impacto nas obrigações tutelares do Estado.

Feita essa digressão inicial, na sequência, observam-se as questões relativas especificamente ao direito fundamental à segurança pública, objeto do presente estudo.

1.2 RELATOS DE UMA OPACA UNANIMIDADE: SEGURANÇA PÚBLICA COMO DIREITO FUNDAMENTAL

A história do constitucionalismo brasileiro perpassa pelo menos seis períodos políticos importantes do país, a saber: Império, Primeira República, Ditadura Civil, Interlúdio Democrático, Ditadura Militar e Nova República. Vejamos como a segurança vem disposta no arranjo constitucional de cada um deles.

De plano, insta enfatizar que, mesmo antes de qualquer constituição nacional, como lembra Leia Machado Costa (2012, p. 52), em 1821, o então Príncipe Regente Pedro, ante à inexistência de norma constitucional ou lei portuguesa que estabelecesse o direito à segurança individual, baixa o Decreto de 23 de maio de 1821. Por meio dele,

reconhece-se tal prerrogativa como direito natural e postula garantias ao seu livre exercício, com previsão de sanções para eventuais violações. Proclama o Decreto, na literalidade:

Vendo que nem a Constituição da Monarchia Portugueza, em suas disposições expressas na Ordenação do Reino, nem mesmo a Lei da Reforma da Justiça de 1582, com todos os outros Alvarás, Cartas Régias, e Decretos de Meus augustos avós tem podido afirmar de um modo inalteravel, como é de Direito Natural, a segurança das pessoas; e Constando-Me que alguns Governadores, Juizes Criminaes e Magistrados, violando o Sagrado Deposito da Jurisdicção que se lhes confiou, mandam prender por mero arbitrio, e antes de culpa formada, pretextando denuncias em segredo, suspeitas vehementes, e outros motivos horrorosos à humanidade para ipunimente conservar em masmorras, vergados com o peso de ferros, homens que se congregaram convidados por os bens, que lhes offerecera a Instituição das Sociedades Civis, o primeiro dos quses é sem duvida a segurança individual; E sendo do Meu primeiro dever, e desempenho de Minha palavra o promover o mais austero respeito à Lei, e antecipar quanto ser possa os beneficios de uma Constituição liberal [...] (Brazil, 1821).

Em seguida, a primeira Constituição brasileira, outorgada em 1824, regulou os direitos políticos, sendo considerada muito liberal para os padrões da época, combinando ideias de constituições europeias, como a francesa de 1791 e a espanhola de 1812. Nessa senda, estabeleceu os três poderes tradicionais - Executivo, Legislativo (dividido em Senado e Câmara) e Judiciário. Não obstante, como “resíduo do absolutismo”, criou um quarto poder, privativo do Imperador: o Moderador. Preleciona José Murilo de Carvalho (2015, p. 35) que

A principal função desse poder era a livre nomeação dos ministros de Estado, independentemente da opinião do Legislativo. Essa atribuição fazia com que o sistema não fosse autenticamente parlamentar, conforme o modelo inglês. Poderia ser chamado de monarquia presidencial, de vez que no presidencialismo republicano a nomeação de ministros também independe da aprovação do legislativo.

Inspirado no constitucionalismo clássico, o texto de 1824 já se referia à segurança como “pública” (art. 34), elencando também as denominações “segurança individual” (art. 179), “segurança do Estado” (art. 102, incisos VIII e IX) e “segurança do Império” (art. 148) (Brazil, 1924).

Em 1889, um golpe militar retira a monarquia de cena e estabelece a forma republicana presidencialista de governo no Brasil. É o limiar da Primeira República (1889-1930), que, à época, ficou conhecida como “república dos coronéis”, devido ao fenômeno do coronelismo que a assinalou. O posto que lhe deu esse nome, coronel, era o mais alto na hierarquia da Guarda Nacional. O Coronel da Guarda era a pessoa mais poderosa do município, e já exercia relevante influência política desde o Império. “Quando a Guarda perdeu sua natureza militar, restou-lhe o poder político de seus chefes. Coronel passou, então, a indicar simplesmente o chefe político local”. O coronelismo, portanto, se fazia nas alianças entre essas lideranças e os presidentes dos estados, que, por sua vez, mantinham ligações com o presidente da República, num verdadeiro “paraíso das oligarquias” em que as práticas eleitorais fraudulentas foram cada vez mais aperfeiçoadas (Carvalho, 2015, p. 47).

A Constituição da Primeira República, de 1891, redigida sob forte influência do constitucionalismo norte-americano, fala em “segurança das fronteiras” (art. 34, inc. 16), “segurança interna do País” (art. 54, §5º), “segurança individual” (art. 72), “segurança e defesa nacionais” (art. 72, §17, alínea “b”) e “segurança da República” (art. 80). Aqui, o direito à segurança queda-se novamente no campo individual, em defesa contra atos arbitrários do Estado (Costa, 2012, p. 54) (Brasil, 1891).

Em 1930, há uma sequência de fatos determinantes: num golpe armado, o presidente Washington Luís é deposto, o então eleito Júlio Prestes é impedido de ser nomeado e Getúlio Vargas ascende ao poder. Foi o resultado da Revolução de 30, uma articulação liderada pelos chefes dos estados de Paraíba, Rio Grande do Sul e Minas Gerais. Esse acontecimento oficialmente deu cabo à Primeira República (ou República Velha) e inaugurou a Era Vargas (1930-1945). Nessa fase, verificou-se um significativo avanço no que se refere aos direitos sociais:

Uma das primeiras medidas do governo revolucionário foi criar um Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. A seguir, veio vasta legislação trabalhista e previdenciária, completada em 1943 com a Consolidação das Leis do Trabalho (Carvalho, 2015, p. 91).

Os direitos políticos tiveram uma evolução mais complexa, pois o país ingressou num lapso de instabilidade com alternâncias entre regimes democráticos e ditatoriais. “A fase propriamente revolucionária durou até 1934, quando a assembleia constituinte votou nova Constituição e elegeu Vargas presidente” (Carvalho, 2015, p. 91).

A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934, tendo por referência as Constituições Mexicana de 1917 e de Weimar (1919), pioneiras na afirmação dos direitos sociais, traz os termos: “segurança das fronteiras” (art. 5º, inc. V), “segurança nacional” (art. 39, inc. 7), “segurança interna” e “segurança externa do País” (art. 57, alínea “e” e art. 84, respectivamente). Garante, ainda, a “segurança individual” (art. 113) e dispõe de um título específico para a chamada “segurança nacional” - Título VI - que abrange os dispositivos 159 a 167. Nesse momento, o destaque que se dá à segurança projeta-se na defesa nacional (externa) e o aperfeiçoamento das Forças Armadas, de competência da União, inseridos os policiais militares, como reserva do Exército, quando mobilizados por aquela instância (Costa, 2012, p. 55-56) (Brasil, 1934).

Em 1937, Getúlio Vargas, apoiado por militares, engendrou um novo golpe, dando início a mais um período ditatorial, que vigeu até 1945. Foi a instauração do interregno conhecido como Estado Novo. Para José Murilo de Carvalho (2015, p. 92), “O nacionalismo, incentivado pelo Estado Novo, foi o principal instrumento de promoção de uma solidariedade nacional, acima das lealdades estaduais”.

Nessa conjuntura, a Carta de 1937 visava declaradamente a combater a “desordem” e a “infiltração comunista”. Nela, cuida-se da “segurança, bem-estar e prosperidade do povo” no preâmbulo, bem como da “segurança das fronteiras” (art. 15, inc. IV), da “segurança pública” (art. 16, inc. V e 122, inc. 15, alínea “a”), da “segurança externa do País” (art. 111), da “segurança individual” (art. 122), da “segurança do Estado” (art. 122, inc. 13, alínea “h”), abrindo-se um título exclusivo para a “segurança nacional” (art. 161 a 165) (Brasil, 1937). Segundo Costa (2012, p. 56-57),

Nesse clima de autoritarismo político, o consectário lógico foi a centralização político-administrativa, diga-se levada a extremo, competindo à União a organização de todos os tipos de segurança nacional - forças armadas, marítima, portuária, de fronteiras -, e a regulamentação da organização das forças policiais estaduais, ainda tidas como de reserva do Exército (CF/1937, Art. 15 e 16).

No ano de 1945, outra intervenção militar derrubou Vargas e deu início à primeira experiência que se poderia qualificar como propriamente democrática em toda a trajetória do país. Pela primeira vez, o voto popular teve peso importante, dada sua extensão e maior lisura do processo eleitoral. Foi o tempo das políticas populistas, que se espalharam pela América Latina. Nesse intervalo democrático, os direitos civis marcharam lentamente. Não deixaram de constar no texto constitucional, “Mas sua garantia na vida real continuou precária para a grande maioria dos cidadãos” (Carvalho, 2015, p. 92).

Assim, a Constituição de 1946, a mais democrática até então, instaura uma nova ordem. Manteve as conquistas sociais anteriores, garantiu os tradicionais direitos civis e políticos, e declarou os direitos fundamentais individuais no seu dispositivo 141, constando a segurança individual entre eles. Apesar disso, a Carta permaneceu ligada especificamente à segurança nacional, em título próprio das forças armadas (art. 176 e seguintes). Na textualidade, igualmente prevê a “segurança das fronteiras” (art. 5º, IV), “segurança interna do País” (art. 89, inc. IV), “segurança nacional” (art. 107, §1º), “segurança individual” (art. 141), como dito, e “segurança interna e a manutenção da ordem nos Estados” pelas polícias militares, consideradas como forças auxiliares, reservas do Exército (art. 183) (Brasil, 1946).

Em 1964, sobrevém um novo golpe militar: dessa vez, o alvo era o presidente em exercício João Goulart. Diferentemente dos episódios anteriores, uma vez afastado o governante eleito, os militares assumem o poder diretamente. O general Castelo Branco é imposto como novo Presidente da República, posteriormente sucedido, na cadeia dos líderes executivos desse hiato obscuro, por Marechal Costa e Silva, General Emílio Médici, General Ernesto Geisel e General João Baptista Figueiredo. Quanto aos direitos sociais, tem-se que

Ao mesmo tempo que cerceavam os direitos políticos e civis, os militares investiam na expansão dos direitos sociais. O que Vargas e Goulart não tinham conseguido fazer, em relação à unificação e universalização da previdência, os militares e tecnocratas fizeram após 1964 (Carvalho, 2015, p. 174).

A Ditadura Militar (1964-1985) foi assinalada pela restrição aos direitos políticos e abusos em relação às liberdades civis. Nessa linha, o texto constitucional advindo carregava a concepção de que o povo brasileiro não estaria ainda preparado para a democracia, devendo ser governado por um Executivo forte, centralizado, nacionalista e intervencionista. A chamada “segurança nacional,” tal como idealizada por franceses e norte-americanos e assimilada pela caserna brasileira, haveria que ser posta como prioridade (Costa, 2012, p. 60).

Dessa forma, na Constituição de 1967, aparece com destaque a segurança nacional em seção própria – Seção V (artigos 89-91). Há, ainda, a “segurança interna do País” (art. 84, inc. IV) e a “segurança” numa acepção individual (art. 150). Outrossim, entabula-se a “ordem e segurança interna nos Estados, nos Territórios e no Distrito Federal” sob as mãos das polícias militares e dos corpos de bombeiros militares, ambos enquanto forças auxiliares e reserva do Exército (art. 13, §4º) (Brasil, 1967). Essa lógica é replicada na Emenda Constitucional nº 1, de 17.10.1969 (Brasil, 1969).

Até a promulgação da Lei de Segurança Nacional - Lei nº 7.110, de 14 de dezembro de 1983, preponderou a doutrina de segurança nacional desenvolvida pela Escola Superior de Guerra, influenciada pela Guerra Fria, cujo *leitmotiv* era o de defender o Estado contra o inimigo interno - o comunista (Costa, 2012, p. 60).

Após um amplo e demorado processo de abertura política, que contou com muita mobilização popular para que ocorresse, a Carta Cidadã de 1988 marcou a mudança de regime e o período de redemocratização com a chegada da Nova República³. Conforme Costa (2012, p. 63),

³ Expressão cunhada pelo político brasileiro Tancredo Neves no início da década de 1980 para designar o período democrático pós-Ditadura Militar (Netto e Paixão, 2015, p. 50).

Em matéria de reconhecimento de direitos fundamentais a nova ordem jurídica é farta, sem contar o lugar de destaque que lhes foi concedido - os primeiros artigos da Constituição -, numa nítida demonstração de que a primazia é a dignidade da pessoa humana e a constituição de uma sociedade justa e solidária.

A promulgação da Constituição democrática de 1988 criou condições para uma ampla participação popular, removendo barreiras tradicionais que excluía o direito ao voto inúmeros segmentos da população. Na lição de José Murilo de Carvalho (2015, p. 201), “A constituinte de 1988 redigiu e aprovou a constituição mais liberal e democrática que o país já teve, merecendo por isso o nome de Constituição Cidadã”, em que os direitos políticos adquiriram amplitude nunca antes vista. Cuida-se a redação constitucional de “um longo e minucioso documento em que a garantia dos direitos do cidadão era preocupação central” (Carvalho, 2015, p. 202).

Nesse novo contexto político, as agendas públicas tornaram-se ainda mais sensíveis às demandas da sociedade. Sendo a segurança pública um item altamente popular e, ao mesmo tempo, pauta prioritária para as elites e classes médias, impôs-se com vigor no cenário político da época (Soares, 2003, p. 75).

Não por acaso, a Constituição de 1988 foi a primeira a conferir o status de direito fundamental à segurança pública e, ainda, a dedicar-lhe um capítulo exclusivo, no dispositivo 144, que descreve quais são as organizações policiais que podem, em nome do Estado, exercer as atividades de segurança: polícias (civil e militar), corpos de bombeiros, polícias federal, rodoviária e ferroviária federal (Brasil, 1988).

O preâmbulo põe a “segurança” como um dos “valores supremos de uma sociedade fraterna” a serem preservados. Dessa vez, a “segurança” – sem qualquer complementação - vem estipulada numa dupla dimensão, como direito individual (art. 5º) e na forma de direito social (art. 6º). Igualmente, subjazem a “segurança interna do País” (art. 85, inc. IV) e a “segurança do território nacional” (art. 91, §1º, inc. I) (Brasil, 1988).

Cabe observar que os manuais de doutrina constitucional pós-88 costumam ser um tanto silentes no tocante ao direito fundamental à segurança, previsto no artigo 5º, *caput*, em seu viés de salvaguarda, pela força, das pessoas e do patrimônio. Em geral, prefere-se tecer comentários - um tanto breves - acerca disso quando tratam do artigo 144, que define as organizações policiais que podem, em nome do Estado, exercer as atividades de segurança.

Seguem, doravante, algumas anotações feitas pelo constitucionalismo brasileiro dominante em torno desse instituto, bem como seu sustentáculo filosófico estremado na filosofia política de Thomas Hobbes.

1.2.1 O deserto de Hobbes: segurança pública no constitucionalismo brasileiro

Precipuamente, afirma-se que o direito fundamental à segurança pública é prerrogativa constitucional indisponível efetivada por meio de políticas públicas, de modo que ao Estado incumbe o dever de proporcionar condições objetivas que viabilizem o real acesso a esse serviço (Izidoro, 2018, p. 2194).

Constitucionalmente, o direito fundamental à segurança *lato sensu* está previsto no art. 5º, *caput*, e dispositivo 6º da Lei Maior brasileira. O art. 144, ainda, descreve quais são as organizações policiais que podem, em nome do Estado, exercer as atividades de segurança pública (Brasil, 1988).

O *caput* do art. 144 da Constituição vigente revela que a segurança pública é “dever do Estado, direito e responsabilidade de todos”, cuja incumbência é a manutenção da ordem pública e da incolumidade de indivíduos e patrimônio. Essa tarefa será implementada principalmente pelos órgãos de força policial: polícia federal; polícia rodoviária federal; polícia ferroviária federal; polícias civis; polícias militares e corpos de bombeiros militares; polícias penais federal, estaduais e distrital. No mesmo dispositivo, em seu parágrafo 8º, coloca-se a possibilidade de os municípios constituírem guardas municipais destinadas à proteção de seus bens, serviços e instalações na forma da lei (Brasil, 1988).

Noutras palavras:

Ao lado da polícia federal, da polícia rodoviária federal, da polícia ferroviária federal e das polícias civis, as polícias militares e os corpos de bombeiros militares compõem a estrutura da segurança pública no Brasil, admitindo-se, ainda, a instituição de guardas municipais nos municípios (art. 144, caput e § 8º, da CRFB) (Oliveira, 2018, p. 1124).

Esclarecem Cyro Eduardo Blatter Moreira et al. (2021, p. 92) que

A sociedade brasileira, por seus legítimos representantes, definiu a segurança como um dos direitos fundamentais para o seu desenvolvimento, fazendo-o constar, explicitamente, em seus artigos 5º, 6º e 144 da CF/88, além de seu preâmbulo, nas acepções individual e social. Para desincumbir-se do dever constitucional de garantir a paz e atuar contra condutas violadoras às normas, houve a necessidade da criação de órgãos e aparatos públicos eminentemente policiais e de segurança que se ocupam dessas funções.

José Afonso da Silva (2013) comenta que, malgrado o *caput* do art. 5º falar em inviolabilidade do direito à segurança, isso não impede que seu conteúdo seja considerado um conjunto de garantias, natureza que seria ínsita ao termo segurança. Com efeito, tal espectro aparelharia “situações, proibições, limitações e procedimentos destinados a assegurar o exercício e o gozo de algum direito individual fundamental [...]” (Silva, 2013, p. 440).

Em seguida, o autor elenca uma série de direitos e garantias previstos nos incisos do art. 5º como manifestações de tal “segurança” (inviolabilidade do domicílio, inviolabilidade das comunicações pessoais, garantias processuais penais, garantias tributárias etc.) (Silva, 2013, p. 440-444). E prossegue, ao tratar do dispositivo 144, afirmando que, na teoria jurídica, a palavra “segurança” assume “o sentido geral de garantia, proteção, estabilidade de situação ou pessoa em vários campos, dependente do adjetivo que a qualifica” (Silva, 2013, p. 789). Pode se referir à “segurança jurídica” (garantia de estabilidade e de certeza dos negócios jurídicos, mantendo-se estável, mesmo se a base legal sob a qual se estabeleceu a relação se modifique). É possível que encerre o conceito de “Segurança social”, isto é, a estipulação de meios que garantam aos indivíduos e suas famílias condições sociais dignas. Há, outrossim, a

acepção "Segurança nacional" - condições básicas de defesa do Estado. Enfim, tem-se a "Segurança pública": a manutenção da ordem pública interna (Silva, 2013, p. 789).

Nessa orientação, preconizam Dimoulis e Martins (2014, p. 131) que a segurança pública "é um conceito coletivo (*Sammelbegriff*) que inclui direitos fundamentais (segurança, vida, propriedade etc.) de cada pessoa e faz parte do direito genérico à segurança".

Manoel Gonçalves Ferreira Filho (2012), em seu Manual de Direito Constitucional, também admite a existência de variadas traduções constitucionais para o significante segurança. Assim, fala de uma segurança *lato sensu*, que se destinaria ao respeito aos direitos adquiridos e que concerniria tanto aos direitos subjetivos quanto às prerrogativas objetivas. Na sequência, perfila como espécies de liberdade pessoal a liberdade ambulatorial, a inviolabilidade da intimidade, a inviolabilidade do domicílio e as garantias relativas ao processo penal.

Insta salientar que o autor, em determinado nível, apresenta taxativamente o direito de propriedade como inerentemente afeito à segurança. Disserta que os direitos fundamentais relacionados à propriedade intermediam o plano da liberdade com o domínio da segurança, que, por sua vez, diz respeito a um e outro. A propriedade privada seria, manifestamente, ferramenta a proporcionar a liberdade e, ao mesmo tempo, garantia da segurança, porquanto confere ao indivíduo a oportunidade de realizar o que deseja, ao passo que o resguarda de eventuais necessidades, infortúnios e incertezas do amanhã (Ferreira Filho, 2012).

O constitucionalista revela, ainda, seu despreço pelo que apelida de "crítica socializante", cuja protestação merece ser aqui reproduzida:

A crítica socializante vê na propriedade a fonte da escravização do homem pelo homem e pretende que sua abolição libertaria todos os indivíduos de seus grilhões. Essa posição, que tem contra si a experiência dos séculos, tem contra si também o exemplo atual dos países dominados pelos partidos

comunistas onde o preço pela libertação dos grilhões da propriedade foi a completa prisão aos grilhões do partido (Ferreira Filho, 2012, p. 260).

Por isso, arremata, a propriedade individual deve ser protegida “até que se prove existir liberdade sem ela como instrumento, segurança sem ela como garantia” (Ferreira Filho, 2012, p. 261). Reconhece o intérprete, dessa forma, que a segurança constitucionalmente consagrada é a segurança da propriedade e da viabilidade física e material de se dispor dela.

A Constituição Federal de 1988 teria concebido a segurança pública como um grande sistema composto por quatro subsistemas: (i) policial, (ii) ministerial, (iii) judicial e (iii) penitenciário. Eles devem funcionar de forma independente, no exercício de suas atribuições, e juntos, para maximizar a proteção e promover o direito fundamental à segurança pública (Aveline, 2009).

Sabe-se que o exercício da segurança pública está umbilicalmente relacionado às atividades de polícia (no caso, polícia de segurança). Segundo Hélio Tornaghi (1959, p. 92-93), autor referenciado por José Afonso da Silva (2013):

O vocábulo polícia, do grego *polis*, cidade, significava antigamente o ordenamento político do Estado [...]. Aos poucos, polícia passou a significar a atividade administrativa tendente a assegurar a ordem, a paz interna, a harmonia e, mais tarde, o órgão público que zela a segurança dos cidadãos.

Polícia designa hoje em dia o órgão a que se atribui, exclusivamente, a função negativa, significa dizer, a tarefa de evitar a alteração da ordem jurídica. A polícia de segurança tem por objetivo as medidas preventivas que, “em sua prudência, ela própria julga necessárias a fim de evitar o dano ou o perigo para as pessoas” (Tornaghi, 1959, p. 94).

No exercício dessa última função, tem a polícia o poder de coerção direta, isto é, o de criar restrições à liberdade, dentro dos limites legais (polícia ostensiva). Não seria um arbítrio, e sim, discricionariedade, vez que vinculada à forma da lei, com poder de agir segundo a prudência e os critérios do direito objetivo. Nessa conjunção, o poder de polícia é reconhecido como indispensável à prevenção da criminalidade e à segurança

da disciplina social, de modo que a avaliação dos seus atos somente se dá *a posteriori* e pelo Poder Judiciário (Tornaghi, 1959, p. 94).

Esclarece-se que a atividade de polícia é variada. Ela se divide entre polícia administrativa e polícia de segurança, sendo essa última a de que se está aqui a tratar. A polícia administrativa cuida dos cerceamentos à liberdade de dispor de bens jurídicos individuais, enquanto a polícia de segurança (que pode ser ostensiva ou judiciária), direciona-se ao resguardo da ordem pública. A polícia de segurança em sentido estrito é a própria polícia ostensiva, que, na realização de seus procedimentos, pode adotar "as medidas preventivas que em sua prudência julga necessárias para evitar o dano ou o perigo para as pessoas" (Silva, 2013, p. 790).

Malgrado toda a atividade de vigilância, nem sempre é possível evitar o ato delituoso, fazendo-se premente uma estrutura de inteligência capaz de apura-lo e de perseguir seus agentes naquilo o que está previsto em lei. Dessa forma, eleva-se a polícia judiciária, cujo foco reside nas atividades investigativas de levantamento de informações quanto a autores e fatos, fornecendo elementos para a posterior implementação ou não de processo penal pelo órgão acusador, num viés menos preventivo e mais de restabelecimento da *ordem pública*. O Decreto nº 88.777/1983, de 30 de setembro de 1983, que aprova o regulamento para as polícias militares e corpos de bombeiros militares (R-200), define, no artigo 2º, ordem pública como:

Conjunto de regras formais, que emanam do ordenamento jurídico da Nação, tendo por escopo regular as relações sociais de todos os níveis, do interesse público, estabelecendo um clima de convivência harmoniosa e pacífica, fiscalizado pelo poder de polícia, e constituindo uma situação ou condição que conduza ao bem comum (Brasil, 1983).

José Afonso da Silva (2013, p. 789-790) explica *ordem pública* como situação de pacífica convivência social, isenta de ameaça de "violência ou de sublevação que tenha produzido ou que supostamente possa produzir, a curto prazo, a prática de crimes". Não obstante, o autor admite que, em nome da ordem pública, se têm praticado as maiores arbitrariedades:

Com a justificativa de garantir a ordem pública, na verdade, muitas vezes, o que se faz é desrespeitar direitos fundamentais da pessoa humana, quando ela apenas autoriza o exercício regular do poder de polícia (Silva, 2013, p. 78).

Destaca-se que, numa democracia, convivência pacífica não é sinônimo de isenção de divergências, debates e controvérsias. No entanto, deixa de ser tal quando “discussões, divergências, rusgas e outras contendas ameaçam chegar às vias de fato com iminência de desforço pessoal, de violência e do crime” (Silva, 2013, p. 790).

Nesse entendimento, a segurança pública consistiria na preservação ou restabelecimento da convivência social pacífica, de modo a permitir que todos gozem de seus direitos e exerçam suas atividades sem maiores perturbações. Na sua dinâmica, é uma atividade de vigilância, prevenção e repressão de condutas delituosas em nome da indenidade das pessoas e do patrimônio (Silva, 2013, p. 790).

Nesse ponto, é justo sublinhar que José Afonso da Silva, embora faça couro à interpretação da segurança pública como direito fundamental, não a compreende somente pela esfera repressiva e como “caso de polícia”. Enfatiza a urgência de que “a questão da segurança seja discutida e assumida como tarefa e responsabilidade permanente de todos, Estado e população”. Disso decorre a premência de “uma nova concepção de ordem pública”, na qual “a colaboração e a integração comunitária sejam os novos e importantes referenciais” (Silva, 2013, p. 791).

Inserindo “a missão de manutenção da ordem pública” e do “combate à criminalidade” no contexto mais abrangente da “proteção da população”, pleiteia a adequação da polícia às “condições e exigências de uma sociedade democrática”, de modo a se aprimorar a formação de seus profissionais, orientando-os à “obediência aos preceitos legais de respeito aos direitos do cidadão, independentemente de sua condição social” (Silva, 2013, p. 791).

Noutro giro, Ricardo Machado da Silva e Rogério Gesta Leal (2021) defendem o direito fundamental à segurança pública como um direito social, interpretação acompanhada por Flávio Martins Alves Nunes Júnior (2019). Fazem isso na esteira de José Joaquim

Gomes Canotilho e Vital Moreira (2007, p. 199), ao distinguirem três dimensões da dignidade humana: (i) enquanto algo intrínseco do ser humano; (ii) como esfera aberta e *credora de prestações*; (iii) na forma de expressão de reconhecimento recíproco.

Logo, a segunda dimensão justificaria a exigência de “condições mínimas para o cidadão desfrutar uma existência condigna, incluindo, certamente, a realização do direito fundamental social à segurança” (Silva e Leal, 2021, p. 5), dever que, concluem, compete ao Estado pela via de políticas públicas.

Sendo o Estado obrigado a cumprir o disposto na ordem constitucional acerca do direito fundamental social à segurança pública e com os deveres estatais de respeito, proteção e promoção de direitos fundamentais, surge a relevância do tema políticas públicas de segurança, instrumental que, defende-se, é o adequado para a efetivação do relevante direito (Silva e Leal, 2021, p. 8).

Apesar disso, admitem que o artigo 144 da Constituição Federal, que disciplina a segurança pública, não traz uma definição precisa de tal prerrogativa, tão somente indicando as instituições públicas encarregadas de provê-la (Silva e Leal, 2021, p. 6).

Por sua vez, Luís Roberto Barroso (2020) não dedica sequer um tópico ou subtópico do sumário de seu “Curso de direito constitucional contemporâneo” para o direito fundamental à segurança pública. O doutrinador limita-se a afirmar que, para a consecução do interesse público “primário”, cabe ao Estado promover a “justiça, segurança e bem-estar social” (Barroso, 2020, p. 87, grifo nosso), sem deixar claro de que tipo de segurança se trata. Elenca a expressão segurança pública entre um dos conceitos jurídicos indeterminados (Barroso, 2020, p. 315) e coloca segurança *versus* liberdade como exemplo de colisão entre direitos fundamentais, sem maiores tergiversações (Barroso, 2020, p. 89, p. 328 e p. 466). Por fim, relata sucintamente que o Título V da Lei Maior “cuidou da Defesa do Estado e das Instituições Democráticas, provendo sobre o estado de defesa, o estado de sítio, as Forças Armadas e a segurança pública” (Barroso, 2020, p. 385), não adentrando nos detalhes de tal disposição. Assevera, por fim, que a segurança pública é umas das áreas de grande relevância afetadas pela corrupção (Barroso, 2020, p. 438).

Nelson Nery Junior e Rosa Maria de Andrade Nery (2019, p. 1022-1031), em seu livro “Constituição Federal comentada”, no título relativo ao dispositivo 144 da Constituição Federal, reservam-se a apreciar os temas do poder de polícia, atividade de polícia, poder penal de punir, distinção entre polícia administrativa e judiciária, limites à atividade policial, princípio da tipicidade legal das medidas policiais, guarda municipal, criação de novos órgãos de segurança pública, regulamentação da polícia militar e tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins.

Nelson Nery Costa (2012, p. 539), ao realizar considerações sobre o artigo 144 da Constituição, observa que a segurança pública, sendo dever público e direito e responsabilidade de todos, é “uma moeda de duas faces, com a responsabilidade sendo compartilhada por diversos setores”. Manifestada por diversos órgãos, sustenta que esse axioma deve ser mobilizado com fito na “preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio”, função que teria sido delegada às polícias, aos corpos de bombeiros militares e às guardas municipais (Costa, 2012, p. 539). Finaliza suas notas sobre o assunto dissertando acerca das competências de cada um desses órgãos (Costa, 2012, p. 540-544).

André Ramos Tavares (2020, p. 538), em tópico referente ao direito à vida, numa síntese hobbesiana, proclama que, primeiramente, a todos é irrevogável o direito de simplesmente permanecer existindo até a interrupção da vida por causas naturais, o que se perpetraria por intermédio da segurança pública, que retira o paradigma da vingança privada. E mais não tergiversa a respeito.

Uadi Lammêgo Bulos (2010, p. 1279) resumidamente expõe que a segurança pública nada mais é que a manutenção da ordem pública interna do Estado, conceituando ordem pública interna como “o inverso da desordem, do caos, da desarmonia social, porque visa preservar a incolumidade da pessoa e do patrimônio”. Dando prossecução, deduz que, uma vez que a convivência harmônica reclama a preservação dos direitos e garantias fundamentais, seria imprescindível a presença de uma atividade constante de vigilância, prevenção e repressão de condutas

delituosas. Assim, “A finalidade da segurança pública, pois, é manter a paz na adversidade, preservando o equilíbrio nas relações sociais” (Bulos, 2010, p. 1279).

Nathalia Masson (2020, p. 1642) relata que a segurança pública tem por escopo oportunizar a convivência pacífica e harmoniosa em sociedade, o que seria inafastável para a construção de uma “comunidade estruturada na serenidade e na paz entre seus componentes”. Prega a necessidade de “exclusão da violência nas relações sociais” a fim de que se possa encontrar a almejada tranquilidade cotidiana nos espaços comuns e privados, coisa que seria atribuição do Estado, “que tomou pra si o monopólio do uso da força tornando-se, pois, o guardião da ordem pública”.

É curiosa a atenção que Eduardo dos Santos (2021) dá ao instituto da segurança. Em observância a um dos pontos que nos levaram à presente pesquisa, destaca o autor que esse instituto,

Embora de suma relevância, é o direito previsto no *caput*, do art. 5º, da CF/88, que menos recebe atenção dos manuais de direito constitucional e Constituições comentadas, sendo muitas vezes ignorado pela doutrina, sequer sendo mencionado ou analisado (Santos, 2021, p. 678).

E segue sustentando ser a segurança um direito “multidimensional”, com, no mínimo, quatro faces: (i) estabilidade das relações jurídicas, (ii) previsibilidade da atuação estatal, (iii) redução de riscos e (iv) direito social. No que se refere à segurança pública propriamente dita, ter-se-ia a dimensão de segurança como redução de riscos, de forma a manter a tranquilidade e a paz social e permitir a todos liberdade e pleno desenvolvimento de suas aspirações existenciais, abrangendo, ainda, proteções de ordem ambiental (Santos, 2021, 680).

José Miguel Garcia Medina (2019, p. 251) admite ser a segurança pública um direito social dentre os anunciados no artigo 6º da Constituição. Aponta, ainda, em capítulo próprio referente ao artigo 144, que a segurança pública, dever do Estado e direito do cidadão, é reconhecida como direito fundamental pelo art. 5º, *caput*, sendo exercida “para a manutenção ou restauração da ordem pública, da incolumidade das pessoas e do patrimônio” (Medina, 2019, p. 734).

Interessante notar que, diferentemente dos doutrinadores mencionados até aqui, Medina (2019, p. 735-736), ao cuidar da estrutura e competência das polícias civis e militares, traz uma citação bastante crítica do antropólogo Luiz Eduardo Soares. Ei-la:

Quando se instaura o Estado democrático de direito, o destinatário da segurança pública passa a ser a cidadania e a própria expressão, 'segurança pública', passa a significar estabilização de expectativas positivas quanto à cooperação social e quanto à fruição dos direitos. Não obstante essa alteração radical de finalidade, o arranjo institucional consagrado na Constituição, no artigo 144, mantém a arquitetura institucional legada pelo regime militar. É verdade que princípios e valores democráticos foram adicionados e que as novas metas foram afirmadas. Entretanto, os novos componentes convivem com a estrutura organizacional anterior. Supunham, certamente, os legisladores, que as antigas formas acabariam por adaptar-se aos novos conteúdos, isto é, às novas finalidades e ao novo ambiente normativo, voltado para a defesa dos direitos. Subestimaram a força coercitiva da forma sobre o conteúdo. Não compreenderam o peso determinante das estruturas organizacionais sobre seu funcionamento real, sobretudo quando as culturas corporativas atravessam intocadas o umbral da transformação histórica. São as culturas profissionais das polícias que movimentam os mecanismos de gestão e põem em prática – ou não – os mandamentos constitucionais, pela via oblíqua das emoções, dos valores e das crenças de suas elites dirigentes. Não deveria causar surpresa o fato de que naves arcaicas, conduzidas por profissionais formados na e para a ditadura, mantivessem rumos superados apenas no espírito da Constituição (Soares, 2013, p. 31-32).

Desse excerto, conclui Medina (2019, p. 736) timidamente que “A cultura das polícias, assim, deve ajustar-se aos princípios expressos nos arts. 5.º e 144, *caput*, da Constituição”, o que, a seu ver, foi devidamente incorporado pela Lei 13.675/2018, que instituiu o Sistema Único de Segurança Pública – Susp e criou a Política Nacional de Segurança Pública e Defesa Social (PNSPDS).

Já Atanásio Sávio (2011, p. 157) entende que o direito fundamental à segurança parte do pressuposto de que não há vida segura, não há igualdade, nem liberdade sem uma estrutura adequada de comprometimento com a segurança individual. Assim, esse autor sustenta ser a prerrogativa em análise um autêntico direito de proteção (que, face ao Estado, seria um dever). Dessa forma, em que pese seja, de fato, um direito subjetivo, não teria caráter prestacional em sentido social.

Sobre os deveres de proteção, válido ressaltar que, por exigirem intervenções por parte dos órgãos estatais, desembocam em restrições de direitos, acarretando reduções no domínio da liberdade individual (Sarlet, 2018, p. 156).

Sávio não esconde sua preferência pela tese de uma “natureza humana” egoística e pela ideia de um preliminar estado de natureza hobbesiano, do qual derivaria o contrato social como ato fundacional da dita civilização. Dessarte, “a competição, a desconfiança e a busca pela glória individual colocam o homem em atrito, gerando, portanto, a violência” (Sávio, 2011, p. 171), numa linha evolucionista em que o direito à segurança sempre teria sido “um projeto de proteção que o homem busca ao longo do tempo, ou seja, do Estado de Natureza ao Estado Constitucional” (Sávio, 2011, p. 170). Nesse prisma,

[...] o direito à segurança apresentado como essência de um Estado Democrático representa a necessidade de que o homem permaneça constantemente na proteção do Poder, assim como representado no Estado Civil, o qual o homem aceitou através do Pacto despojar-se de seus direitos para obter do Soberano ou Assembléia de homens a sua segurança, ou seja, a manutenção da vida (Sávio, 2011, p. 162).

Nesse pensamento, concorda-se (ou, ao menos, não se questiona) que é precisamente o estado de natureza apresentado por Thomas Hobbes que daria azo à “insegurança do homem”, haja vista que, nele, “todos têm direito a tudo e, concomitantemente, direito a nada, dada a impossibilidade de separar o ‘meu’ e o ‘seu’” (Sávio, 2011, p. 19). Silenciosa ou manifestamente, acata-se a ideologia de que

Vivemos num mundo repleto de predadores brutais, impermeáveis à própria noção de civilização e capazes de perpetrar atrocidades que sequer são concebíveis para uma mente não criminosa (Souza e Pessi, 2018, p. 110).

Por tal acepção, o que levaria ao “crime” seria “a submissão ao conjunto de paixões e pulsões” na ausência de uma autoridade suprema. Nesse movimento inelutável, haveria, simultaneamente, uma razão calculante: a “inteligência do criminoso”, que “calcula riscos, avalia ganhos e benefícios, e toma decisões como qualquer empreendedor em relação a seus objetivos” (Puggina, 2018, p. 19).

Portanto, deve-se abrir mão da liberdade em troca da segurança. É esta procura por condições de segurança que teria realmente provocado a passagem dos homens do estado de natureza para o estado civil e que resultaria na composição do Estado. Aí estaria a gênese do direito fundamental à segurança. Tal razão de existência do estado civil confirmaria positivamente uma alteração de paradigmas que “representa, sem dúvida, um avanço nos direitos do homem” (Sávio, 2011, p. 38) Complementa Sávio (2011, p. 38) que, de fato, a “conservação da espécie” é o que remonta à necessidade de as “leis naturais” converterem-se “em leis civis, em verdadeiras normas de conduta e orientação, formalmente válidas e, acima de tudo, representadas pelo soberano como poder supremo”.

Vale a pena ainda reprisar na literalidade outra de suas próprias constatações:

[...] ficou muito patente que a saída do estado natural foi uma medida acertada para fortalecer o direito à vida e à segurança do homem. Assim, as normas jurídicas produzidas pelo Estado têm o condão de estabelecer um divisor, ou seja, o antes e o depois, sendo que a mudança é de comportamento e não de ambiente. Elas, as normas jurídicas, têm força coercitiva, somente elas ditarão regras do qual o homem ajustar-se-á para não sofrer punição. Logo, somente a lei deve ser considerada como única fonte do Direito, perfazendo assim, a essência do positivismo jurídico (Sávio, 2011, p. 50).

Consequentemente, acredita, a perscrutação normativa da garantia do “direito à vida”, partindo da estrutura de Hobbes, com o completo abandono do estado de natureza e “a entrada no sistema positivado”, “nos dá um panorama geral [de] que isso é necessário”. Isso porque ao homem não seria mais dado “pensar que pode fazer tudo o que quiser, havendo assim, um controle para a garantia da paz social” (Sávio, 2011, p. 51).

Não satisfeito, finaliza:

[...] inexorável dizer que o homem tem sentido universal e, acima de tudo, deve ser garantida sua essência pelo Estado. Para tanto, é aqui que se fundamenta a necessidade do direito à segurança estar formalmente respaldado na norma jurídica (Sávio, 2011, p. 51).

Ao se filiar ao contratualismo de Hobbes honesta e textualmente, sentencia, ao cabo, que seria o direito à segurança, em sua compreensão, um “comando essencial, sublime, vigoroso, que ostenta ser chamado de verdadeiro direito fundamental” (Sávio, 2011, p. 175).

Nessa linha, Paulo Vieira Aveline chega a asseverar que, de fato, os estados modernos surgem e se justificam para dar segurança ao homem, salvaguardando sua vida, liberdade e propriedade diante de agressões oriundas de seus semelhantes. Observa, ainda, que a democracia pressupõe segurança, vez que a insegurança teria o condão de levar a soluções contrárias ao ideal democrático e até mesmo à bancarrota daquela, debilitando o Estado e suas instituições (Aveline, 2009).

Nesse raciocínio, para Dimoulis e Martins (2014, p. 23), em primeiro lugar, o Estado moderno nasce no fito de proporcionar segurança aos seus cidadãos, tanto formalmente (unificação das leis e centralização do poder) como fisicamente (proteção do povo pelas autoridades de segurança interna e externa, com seus respectivos custos orçamentários). A promessa seminal da segurança mostra que o Estado está sempre interessado e até mesmo em certo sentido primariamente identificado como o ente que garante a segurança dos cidadãos com suas ações contínuas e cotidianas. Nessa ótica, os serviços do Estado, em realidade, antecedem as declarações de direitos fundamentais e a elaboração de constituições.

Na dissertação de mestrado “Direito fundamental à segurança e políticas públicas”, ao abordar a origem e legitimidade do poder estatal no fim da Idade Média, o que estaria atrelado ao conceito de ordem pública, Fabio Trevisan Moraes (2010, p. 12), citando Hobbes, aponta que a instituição da força pública se origina com uma relação contratual entre súditos e soberano. Enquanto aqueles transferem ao poder central seus direitos naturais de se autogovernar, o Estado lhes confere sua segurança. Seria um ato direcionado a combater a justiça privada.

E prossegue imediatamente lançando mão de John Locke. Aduz que, nesse mesmo sentido, o homem precisa se unir aos seus pares sociais a fim de preservar sua vida

e seus bens. Impõe-se, porquanto, que obedeça as leis adotadas pela maioria da sociedade, uma associação da qual é membro. Nessa orientação, incumbiria ao Estado zelar pela segurança de toda a sociedade, visto que, “[...] se durante o dia a sociedade trabalha, à noite deve ter seu descanso protegido”, podendo-se, assim, compreender “o dever do Estado de promover a Segurança Pública” (Moraes, 2010, p. 12).

Para o autor, os filósofos contratualistas revelam a real imprescindibilidade de um contrato social para a efetivação da segurança, o que significa a criação de um ente, o Estado, com o condão de obrigar o cumprimento das leis pelos súditos, reprimindo atos nocivos ao convívio social (Moraes, 2010, p. 12-13). Confirmando a lógica individualista do progresso, deduz:

Nota-se que a necessidade do homem em se relacionar com outros homens não deriva de uma tendência natural, mas é um produto resultante da conjugação entre a convivência (social) e a sobrevivência (individual). Destaca-se, ainda, que uma das principais razões políticas pela pacificação interna é o fato de que a instabilidade interna torna o comércio menos seguro, pessoal e financeiramente, prejudicando o desenvolvimento do Estado (Moraes, 2010, p. 13).

Afiançando a ideia de um estado de natureza, observa que, no escopo de se compreender a formação do Estado de Direito, “é preciso examinar a condição natural dos homens”, na qual prevaleceria uma liberdade quase absoluta, somente limitável pela força (Moraes, 2010, p. 13).

E arremata, concordando com Rousseau, na orientação de que a estrutura filosófica do contrato social é erigida no intuito de legitimar e demarcar os poderes do Estado, pois somente acatando suas regras, decorrentes de um contrato sócio-político, pode haver legitimação dos compromissos civis e prevenção contra tiranias (Moraes, 2010, p. 13).

Mais à frente, demonstrando sua efetiva incorporação à teoria do contrato, propõe a tese de que “o direito à segurança pública merece ser considerado um direito fundamental” por duas razões. A uma, porque “a efetividade da segurança individual

depende da eficácia da segurança pública”. A duas, pois “o direito à segurança traz estabilidade às relações sócio-jurídicas” (Moraes, 2010, p. 164).

No bojo de sua tese de doutorado em direito, Vander F. Andrade (2010, p. 116) assera que, com a negação da ordem medieval, emerge na Europa a premência de uma teoria que, racionalmente, justificasse a existência e o respectivo dever de obediência a um poder forte e centralizante, com o contratualismo assumindo essa tarefa. Expõe:

Ora, se a soberania é pautada num poder jurídico, a vinculação dos súditos ao poder soberano deve ser pautada num vínculo jurídico, como um contrato. Nesse modelo de contrato, os súditos são obrigados a obedecer ao soberano; em contrapartida, o soberano deve proporcionar a paz e a prosperidade aos seus súditos. Este é o modelo de contratualismo (Andrade, 2010, p. 116).

Tal empreendimento teria se iniciado com Hobbes. Com sua avaliação negativa acerca da natureza humana, Hobbes deu sustentáculo racional à existência do Estado, dada a insegurança que a guerra deflagrada entre os homens em franca competição ocasiona. A única forma de alterar essa situação seria a celebração de pactos recíprocos para reduzir diversas vontades a uma só vontade. A vantagem desse modelo seria a segurança frente às ameaças de perigo. O Estado se apresenta como unidade política absoluta cujo valor supremo é a paz pública, sempre “preparado para fulminar as eventuais tentativas de instabilização” (Andrade, 2010, p. 118).

Ao cabo, concluindo pela categorização da segurança pública como um direito fundamental no ordenamento brasileiro, assevera que o pacto social da modernidade aponta “o papel central do Estado”, qual seja, “promover a segurança dos cidadãos”, (Andrade, 2010, p. 226), numa redução bastante consentânea ao pensamento hobbesiano.

Bruno Jorge R. L. Lins (2010, p. 4803), em texto sobre segurança, Estado e direitos humanos, anuncia Thomas Hobbes como o “[...] maior expoente teórico da necessidade histórica da formação de um ente político soberano e todo-poderoso que, através da monopolização da força, surja como o garantidor da paz, da vida e da segurança dos indivíduos”.

Segundo o autor, remonta a Hobbes, pois, a justificativa teórica da necessária transição da manutenção da ordem do mundo privado ao âmbito público. A segurança surge, neste contexto, não apenas como o objetivo final a ser perseguido pelo aparelho de Estado – mais profundamente que isso, é sua própria razão fundamental de existência (Lins, 2010, p. 4804).

Na sequência, em linha de continuidade histórica, Lins (2010, p. 4805) cita John Locke, aludindo que, para o autor inglês, o bem da comunidade é sinônimo de manutenção da ordem pública, isto é, o provimento da segurança por intermédio da proteção da propriedade privada. Apesar de suas fraturas com Hobbes,

A ideia de segurança, portanto, também é o cerne do projeto de sociedade política lockeana, sobretudo por assegurar ao indivíduo um plexo de direitos inalienáveis - propriedade, vida e liberdade - oponíveis ao próprio aparelho estatal (Lins, 2010, p. 4806).

Feita a propriedade o direito natural primordial, o que só tem razão de ser num arranjo socioeconômico em que poucos a detêm em detrimento de muitos, a função do Estado volta-se a conservar a dominação econômica de uma classe social sobre a outra (Lins, 2010, p. 4806).

Também em tese de doutorado dedicada ao assunto (“O regime constitucional da segurança cidadã”), Humberto Barrionuevo Fabretti (2013, p. 74-75) obtempera que tanto na teoria de Hobbes quanto na de Locke o desígnio precípua do Estado é a manutenção da segurança. Esta teria caráter eminentemente individual, em que aos indivíduos é garantida a preservação de suas vidas e o gozo tranquilo de suas propriedades.

Por sua vez, Thiago André Pierobom de Ávila (2014, p. 159), ao tratar da atuação do Ministério Público na concretização do direito fundamental à segurança pública, reconhece em Hobbes a segurança enquanto fundamento da criação do Estado. Para além disso,

Ainda que a perspectiva de Hobbes peque pela não construção de limites à atuação estatal, colocando na posição de verdadeiro súdito (e não propriamente de cidadão), o fato é que sua visão sinaliza para a relevância da função estatal de promoção de segurança pública, cuja grave inefetividade pode colocar em cheque a própria justificação da existência do Estado (Ávila, 2014, p. 160).

Corroborando, portanto, com a perspectiva hobbesiana de segurança em sua elementar medida.

Rogério Gesta Leal e Volnete Gilioli (2018, p. 11) introduzem obra dedicada à segurança pública como direito fundamental social com uma breve evolução histórico-constitutiva da segurança e do Estado. De forma bastante hobbesiana, elaboram que a necessidade de segurança guarda relação com a sobrevivência do próprio homem, o que antecederia a formação da sociedade civil e estaria na origem da vivência dos seres humanos em agrupamentos e bandos, evento estritamente vinculado ao medo da morte, das lutas e das guerras.

No tocante ao direito à segurança, ressaltam, “é no Contratualismo Moderno que se pretende refletir e compreender a relevância da temática desse direito”, sendo imprescindível tratar do estado de natureza, base legítima do contrato social, análise essa que deve principiar pela obra de Thomas Hobbes (Leal e Gilioli, 2018, p. 11).

O estado de natureza tal qual descrito por Hobbes representaria a insegurança do homem, visto que “todos têm direito a tudo e da mesma forma todos têm direito a nada, impossibilitando separar o ‘meu’ do ‘seu’” (Leal e Gilioli, 2018, p. 12). Logo, é chegado o momento em que “O homem por ser dotado de razão, percebe que o estado da natureza [...] já não era mais suficiente, e para conquistar e garantir a paz, o homem deveria ter segurança” (Leal e Gilioli, 2018, p. 13). Por isso, sobrelevar-se-ia o pacto social, em nome da salvaguarda do bem mais valioso e irrenunciável: a vida. E finalizam a digressão, no que parece uma constatação histórica:

[...] é com o contrato estabelecido hobbesiano que se verifica uma convivência pacífica, em especial para a preservação de sua própria vida que o homem sai do Estado de natureza e ingressa no contrato social. E a sociedade continua almejando mudanças e ao se concretizar o Estado Civil,

na pessoa do soberano ao homem se exige a transferência de seus direitos para ter garantida pelo Leviatã a segurança (Leal e Gilioli, 2018, p. 15).

Isso posto, concluem, imprescindível realizar a ligação, desde a origem, entre segurança pública e desenvolvimento do Estado, este aliado a conquistas sociais e avanço do ordenamento jurídico (Leal e Gilioli, 2018, p. 15), comungando da ideia de que há uma continuidade linear na história em se tratando de desenvolvimento econômico-social e que o Estado é ferramenta ínsita ao progresso.

Em artigo no qual pretendem traçar um paralelo entre o estado de natureza hobbesiano e “o temeroso cenário social de criminalidade (noticiada e vivenciada) que permeia a sociedade brasileira no século XXI”, Mendonça e Pellegrini (2018, p. 144) defendem o “direito à paz e à segurança pública” como “direitos fundamentais de quinta geração”, que estariam “intrinsecamente relacionados, já que a garantia da segurança pelo Estado visa alcançar a paz social”. De pronto, as autoras admitem sua preocupação com a preservação do “bem maior”, que seria a vida.

A propósito, em sua visão, o cuidado do constituinte em colocar a vida como o primeiro bem jurídico tutelado pelo art. 5º da Constituição de 1988, para além do zelo com a proteção de tal direito, seria um verdadeiro alerta para a premência de se implementar “políticas públicas eficientes por parte do Estado, que visem pelo bem maior da vida e pelo direito fundamental à paz, sob pena de viver-se em eterno estado de natureza” (Mendonça e Pellegrini, 2018, p. 145).

O “estado de natureza” a que se referem não é mera figura retórica: de fato, Mendonça e Pellegrini (2018, p. 145) aderem à concepção de uma natureza ôntica do ser humano racionalmente aferível, pela qual o maior inimigo do homem seria o próprio homem. Nesse rumo, Thomas Hobbes, no século XVII, na tentativa de resgatar o ser humano de seu “estado primitivo”, é quem teria primeiramente chamado a atenção para a demanda por se consagrar a vida e a segurança como valores primordiais sob proteção do manto estatal na busca da paz.

No entanto, depõem, “cenas de temor e barbárie humana são hoje compartilhadas no cotidiano das pessoas”, o que levaria à conclusão de que “se tem vivido a teoria hobbesiana no Brasil em pleno século XXI, mesmo após a criação e evolução do Estado”. Haveria, pois, que se retornar aos fundamentos de Hobbes, numa quadra de “verdadeira guerra pela vida percebida no cotidiano do cidadão brasileiro, marcado pelo temor e pelo medo do inimigo desconhecido”, o que configuraria “um retrocesso na evolução histórica do Estado Moderno” (Mendonça e Pellegrini, 2018, p. 146). Nessa lógica, interpretar a segurança pública como direito fundamental seria “inevitável”, ante à “ineficiência das instituições, que contam com estrutura deficiente e insuficiente para a prestação do serviço”. No mais,

Os ideais de paz e segurança tornaram-se direitos fundamentais a serem perseguidos pelo Estado Democrático de Direito. Antes a paz se disfarçava de controle pelo medo, hoje os índices de violência mostram como ela está longe de ser alcançada, trazendo à tona a esperança da paz sugerida por Hobbes (Mendonça e Pellegrini, 2018, p. 164).

Dessarte, além da visão linear do progresso histórico, partilham da crença do estado natural enquanto fato histórico – que não estaria somente guardado no passado, mas sim, repetir-se-ia na contemporaneidade, especialmente em se tratando da realidade brasileira (coisa que não foi sequer pronunciada por Hobbes, que, como se verá, vale-se do estado de natureza como artifício dedutivo no plano abstrato).

Em excursão similar, na dissertação de mestrado intitulada “A segurança pública como direito fundamental e como tarefa estatal na constituição brasileira de 1988”, Carolina Naciff de Andrade Erthal (2020, p. 32) assume a existência de um estado de natureza, supostamente superado pelo “pacto fundante” que dá condições de afirmação ao Estado em favor da segurança. Noutro momento, as revoluções liberais teriam consolidado a ideia de que o Estado, além do dever de não invadir a esfera de liberdade individual, se obrigava a providenciar a segurança, tanto externa quanto interna.

Doravante, a autora faz uma comparação entre os pensamentos de Hobbes e Locke no que diz respeito ao tema. Depreende que, enquanto o primeiro concentra-se na

segurança relativa às relações horizontais *inter hominis*, a preocupação maior de Locke (e que prevalecerá nas primeiras declarações de direito) é o resguardo do cidadão frente aos possíveis abusos estatais. De qualquer maneira, seria sempre a segurança dos mesmos bens que estaria em causa, ora como segurança pelas mãos do Estado, ora como segurança contra o Estado (Erthal, 2020, p. 33).

De mais a mais, certifica que a dimensão estritamente liberal-absenteísta do Estado não é, hoje, capaz de tolher a violência cotidiana. Com efeito, haveria, nesse tocante, que se retornar a Hobbes, eis que seu desenvolvimento teórico teria o notável mérito de “lançar luzes à brutalidade que pode vir dos próprios homens e o papel do poder público em coordenar esses conflitos para viabilizar a convivência em sociedade” (Erthal, 2020, p. 33).

Nesse mesmo direcionamento, caminham Custódio et al. (2020, p. 22609), que anunciam:

[...] necessitamos dos ensinamentos básicos dispostos na obra *Leviatã* (Hobbes, 1979), para adotarmos no Brasil, neste século XXI, um modelo de sociedade em que faça valer o poder estatal para impor regras elementares de convivência, capaz de evitar essa guerra camuflada existente entre diversos segmentos da sociedade, de forma a promover a paz e a segurança a todos.

É, mais uma vez, a afirmação do estado de natureza de Hobbes (do homem-lobo-do-homem, homem-inimigo) como verdade material e no tempo do agora acompanhada da exação das respectivas medidas enérgicas para dominá-lo. De modo geral, os escritos acima mencionados são o testemunho do homem-mônada como átomo social que, mecanicamente, se associa a outras unidades humanas para seu benefício, somente.

Se juristas, em suas elaborações textuais, parecem encampar a teoria do contrato como uma espécie de dado histórico sem maiores complementações – por vezes, até mesmo reivindicando a tese de Hobbes como reveladora do “estado de natureza” em que hipoteticamente viver-se-ia na atualidade, numa demanda por lei e ordem mais proeminente -, pesquisadores de outros ramos do conhecimento a tomam como

marco teórico importante a se compreender a conformação da mentalidade (e da realidade) política no Ocidente em termos de segurança pública, inclusive no caso brasileiro (Oliveira et al., 2013; Barros, 2011).

Registra-se, ainda, a opinião, também escassa, de doutrinadores afiliados ao constitucionalismo crítico quanto ao instituto, afastando-se do senso comum teórico dos juristas quanto à segurança pública. J. J. Gomes Canotilho, Gilmar Ferreira Mendes, Ingo Wolfgang Sarlet e Lenio Luiz Streck (2018, p. 314-315) ponderam que a segurança pública deve ser garantida pelo Estado Democrático de Direito, porém, de forma não paternalista. Dessarte, não é dado restringir as liberdades públicas e privadas, nem silenciar dissidentes que, no exercício de seu direito constitucional de protestar, ou mesmo na seara de seu direito básico à desobediência civil, podem divergir da opinião dominante e protestar pacificamente, de modo que realizadores de atos de oposição, dissidência e desobediência civil não devem ser confundidos com criminosos políticos e inimigos da Constituição. Estes, a seu turno, seriam pessoas que, de forma violenta, intolerante, fundamentalista e subversiva, atacam a democracia. Nesse diapasão,

[...] a velha doutrina da segurança nacional ou um direito penal do inimigo (G. Jakobs) são sempre violações ao constitucionalismo democrático, ao princípio constitucional do pluralismo político e ao direito constitucional à diferença próprios de um Estado Democrático de Direito que se opõe crítica e decididamente a práticas sociais, econômicas e políticas pré-constitucionais atentatórias à construção de uma identidade constitucional, democrática, aberta, plural, dinâmica e inclusiva (M. Rosenfeld) (Canotilho et al., 2018, p. 315).

Portanto, a todos, indistintamente, tocam os direitos fundamentais ao devido processo legal, ao contraditório, à ampla defesa, a julgamentos públicos e à fundamentação das decisões, de maneira a não se desrespeitar a democracia em nome de uma suposta defesa da democracia (Canotilho et al., 2018, p. 315).

Propõem, também, uma interpretação da segurança pública como redução de riscos. Assim, o objetivo das políticas públicas de segurança deve se voltar à salvaguarda de um ambiente de tranquilidade que permita a cada cidadão desenvolver suas

aspirações e potencialidades (Canotilho et al., 2018, p. 473). E ainda depreendem que, para se harmonizar com o Estado Democrático de Direito, há que se entender a segurança pública enquanto serviço público a ser prestado ao cidadão, jamais como “estratégia de guerra, destinada ao ‘combate’ a ‘inimigos’”, com a indispensável condição de estrito respeito às normas constitucionais (Canotilho et al., 2018, p. 3008).

Nos comentários ao capítulo III do Título V da Constituição Federal, os autores explicitam que subsistem duas grandes concepções de segurança pública que disputam o domínio público desde a redemocratização: a primeira estaria relacionada à lógica do “combate aos criminosos”, convertidos em inimigos internos, num estado de guerra em que medidas excepcionais são justificáveis. A segunda, à qual se alinham, atenta-se à segurança como serviço público cujo destinatário é o cidadão; nela, não há inimigos a serem eliminados, mas cidadãos para servir, de modo que a função da atividade policial está ligada à garantia da coesão social, de forma a propiciar um contexto favorável à cooperação entre cidadãos livres e iguais (Canotilho et al., 2018, p. 3013-3014).

Infelizmente, a redação constitucional do art. 144, que cuida especificamente da segurança pública, não declarou de maneira precisa a qual dos dois modelos a Lei Maior brasileira estaria filiada. Se, de um lado, concebeu a incolumidade das pessoas e do patrimônio como serviço essencial relativo às políticas de segurança, de outro, manteve relevante parcela do contingente policial sob o signo da militarização, dispostas as polícias militares como forças auxiliares e reservas do exército. De mais a mais, o capítulo encontra-se repleto de conceitos imprecisos, como o de “ordem pública”, que pode mobilizar versões diversas: “É passível de incorporações autoritárias, como a realizada pelas políticas de ‘lei e ordem’, de ‘tolerância zero’”. Noutra ponta, “pode habitar o discurso democrático, ao ser concebida como ordem republicana do estado democrático de direito” (Canotilho et al., 2018, p. 3014).

No entanto, arrematam que o único conceito de segurança pública possível, no paradigma da Constituição de 1988, é aquele que está em harmonia com os princípios da democracia, com os direitos fundamentais e com a dignidade humana. Por isso,

somente políticas de segurança pública pautadas em concepções democráticas, aliadas ao efetivo respeito a esses princípios, são compatíveis com a Constituição Federal (Canotilho et al., 2018, p. 3014).

Walber de Moura Agra (2018, p. 775) depõe que o direito à segurança pública é controverso no Brasil, sobretudo em virtude de seu tradicional atrelamento à proteção exclusiva da propriedade privada, noção que teria se iniciado na trajetória constitucional do país com a primeira Constituição do Império. Alega que, hodiernamente, esse dispositivo visa à garantia de todos os direitos dos cidadãos, incluídos os direitos sociais, numa ruptura com a função de defesa da propriedade de uma pequena elite da população brasileira.

O jurista questiona, outrossim, o conceito de ordem pública, recomendando uma definição por negação:

[...] ordem significa o inverso de desordem. Definindo-a de forma mais precisa, podemos concebê-la como a adequação das relações sociais segundo parâmetros preestabelecidos. Portanto, seguindo esse prisma, estando as relações sociais de acordo com regulamentações previamente determinadas, temos a concretização do conceito de ordem, mesmo que essa ordem provenha de um regime fascista ou nazista (Agra, 2018, p. 775).

Segundo ele, a ordem pública não pode ser pensada apenas em seu sentido repressivo, em desídia com os demais postulados que fazem parte do Estado Democrático de Direito, como a vida, o bem-estar, o trabalho etc. Há que se ter em conta, porquanto, seu aspecto positivo, em que se impõe aos entes governamentais que proporcionem condições dignas de vida à coletividade, perfazendo sua verdadeira razão de ser (Agra, 2018, p. 775).

Nota-se que os poucos juristas que se aventuram em enfrentar o tópico da segurança jamais questionam a consagração dessa ideia enquanto direito fundamental. Por mais que eventualmente queiram se afastar do modelo securitário hobbesiano, acabam por encampar o paradigma de Hobbes quanto à teoria do Estado, posto que o Leviatã segue tendo por pedra de toque a segurança individual. Tal segurança não é a defesa do viver em comunidade, no sentido da vida que compartilha a experiência na Terra

com outras e diferentes vidas, mas a incolumidade da existência biológica com o intuito de, individualmente, acumular riqueza e se rejubilar dela.

Por todo o exposto, embora possa haver variações entre as proposições quanto ao direito fundamental à segurança no constitucionalismo brasileiro, pode-se afirmar que, genericamente, comungam de uma visão liberal jurídico-institucionalizante. Vê-se que, no amplo espectro constitucional predominante, desde a ponta mais divisa com o conservadorismo reacionário até o extremo mais liberal-crítico, há um silêncio importante: qual é a sustentação histórico-filosófica do direito fundamental à segurança pública na democracia brasileira pós-88? Nesse mutismo dos manuais de autores consagrados, há juristas, em dissertações, teses e artigos científicos tentando preencher os vácuos alicerçantes desse instituto.

Precisamente aí, nessas frestas hermenêuticas, observamos a manifestação de um pânico moral⁴ disseminado no senso comum teórico com relação a um determinado estado de natureza primitivo e predatório que, acredita-se, prevaleceria entre os homens, na ausência de uma figura de autoridade em contornos intimidadores e muito bem definidos corporificada pela repressão estatal.

Nesse cenário, amiúde, o constitucionalismo predominante – ativa ou omissivamente – entende a preservação da vida e da integridade física dos cidadãos como algo dependente exclusivamente (ou, no mínimo, prevalentemente) da estrutura de proteção estatal. Tal aparelho de proteção (e de restrição) – vinda de cima para baixo – seria, nessa idealização, a exclusiva e indispensável maneira de se organizar a vida em sociedade e de se garantir o bem-viver, fazendo da segurança pública um direito fundamental.

⁴ Categoria criada por Stanley Cohen. O autor a define como a situação social em que uma condição, um episódio, uma pessoa ou um grupo de pessoas é tachado como uma ameaça aos valores e interesses da sociedade. Erguem-se barricadas morais por especialistas e formadores de opinião, que dão o diagnóstico e as possíveis soluções para o risco detectado. O objeto do pânico é variável. Pode ser inédito ou algo já há muito conhecido, mas que reaparece sob novos holofotes. Às vezes, o pânico é passageiro, sendo praticamente esquecido, restando tão-somente no folclore e na memória coletiva. Noutras ocasiões, ele tem repercussões mais sérias e duradouras, produzindo alterações importantes em políticas públicas, por exemplo, ou, até mesmo, na maneira como a sociedade se concebe (Cohen, 2011, p. 1).

O liberalismo se opôs a Hobbes e ao Antigo Regime de muitas formas, mas, no tocante à segurança como fundamento primevo do Estado, houve uma continuidade ao longo dos séculos que chegou até nós.

A nosso ver, há, de fato, que se retomar a teoria do contrato; para o entendimento do que seria o fenômeno jurídico da segurança, há que se reler Hobbes. Entretanto, isso não deve ser feito de maneira a consignar a obra do autor inglês numa literalidade acrítica sobre a “natureza humana”. É preciso reconhecer a notória importância de suas sistematizações acerca do poder profano e da soberania como base fundante do Estado moderno, que reverberou nos contratualistas imediatamente relacionados à formulação teórica do liberalismo político (Locke e Rousseau), o que garantiu a sobrevivência do elemento segurança no coração das elaborações e lutas libertárias.

A questão, para mais além, é que Hobbes desenhou o Estado como uma grande máquina da vida, coletiva e individual, com a promessa da esperança – uma esperança de vida, paz e progresso. Na centralidade, tem-se, como alguns juristas corretamente aferem, o “bem maior”: a vida.

A vida como questão de ordem pública, numa sacralização laicizada, o corpo biológico no núcleo das agências de poder. É precisamente esse fio biopolítico traçado por Hobbes e continuado por seus sucessores, inventores da liberdade, que, acreditamos, chega em diversos tempos e lugares, sendo que, entre nós, no quadrante pós-88, juridicamente estaria manifestado no direito fundamental à segurança pública, o que, para além do plano jurídico-discursivo, gera consequências graves na realidade material brasileira. Por isso, na sequência, apresentamos o pensamento político de Hobbes e a respectiva inauguração do fundamento-segurança para o poder laicizado pós-Antigo Regime, o poder soberano.

2 GÊMEO DO MEDO, PAI DA SEGURANÇA: THOMAS HOBBS, A GUERRA E O ESTADO

“Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo”.

Thomas Hobbes⁵

Hobbes foi um filósofo seminal no pensamento moderno europeu e suas ideias ressoam entre os mais diversos campos das humanidades até os dias de hoje.

Ele seria o primeiro a ter orquestrado, com vigor e sistematização, uma estrutura soberana de Estado fora da origem divina do poder dos reis, que havia prevalecido desde a Antiguidade até o período medieval, numa verdadeira colocação da política na materialidade do mundo.

Com todas as objeções que seus oponentes lhe direcionariam ulteriormente, fato é que a configuração de Estado em Hobbes é incontornável – gostando ou não, é imprescindível passar por ela. Além disso, seus antagonistas, mesmo demonstrando ojeriza pelo absolutismo que Hobbes proclamava, beberam da fonte da soberania secular que ele lhes aquinhoou.

Para nós, jaz a hipótese de que a teoria hobbesiana do Estado tenha sido triunfante na proclamação dos direitos humanos sob o nome da segurança. O Estado soberano que Hobbes entabula, suspeitamos, sobreviveu ao longo dos séculos (em regimes autoritários e democráticos) pela pedra de toque elementar que justificaria o monopólio da violência, isto é, a questão da segurança, mais recentemente, a segurança pública. No Brasil hodierno, esse axioma é um direito fundamental constitucionalmente consagrado. Acreditamos que, de alguma forma, Hobbes ainda está entre nós.

⁵ Tradução de Renato Janine Ribeiro (1984, p. 11). No original: “[...] metum tantum concepit tunc mea mater, Ut paretet geminos, méque metúmque simul” (HOBBS, 1679, p. 2).

2.1 UMA INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DE HOBBS

Thomas Hobbes nasceu no dia 5 de abril de 1588, em Westport, perto da cidade de Malmesbury, mesmo ano em que a Armada Espanhola zarpou rumo à nação protestante - a Inglaterra. Há uma anedota de que sua mãe teria lhe dado à luz prematuramente, assustada com a notícia da chegada da “Invencível Armada”. O acontecimento foi tão marcante que, em sua autobiografia, ele afirma ter nascido junto ao seu irmão gêmeo: o medo. Para além do gracejo, tal observação é como um “lampejo sobre sua própria psique: sua teorização do absolutismo tem raízes sobretudo no terror pelas guerras que ensanguentaram sua época” (Reale e Antiseri, 2004, p. 73).

De origem humilde, teve sua educação a cargo de seu tio, Francis Hobbes, “homem de posição econômica e prefeito de Malmesbury” (Rosenfield, 1993, p. 19). Desde cedo, Hobbes tornou-se versado no grego e no latim. Com quinze anos incompletos, foi capaz de traduzir a peça “Medeia”, de Eurípedes. Sua primeira publicação foi a translação de “História da Guerra do Peloponeso”, de Tucídides, e uma das últimas foi a tradução de textos do poeta épico Homero.

Uma vez completados seus estudos superiores em Oxford, a partir de 1608, Hobbes assume a função de preceptor entre os poderosos Cavendish, condes de Devonshire. Fez diversas viagens pelo continente – em 1610, 1629 e 1634. Enquanto a guerra explodia em seu país, culminando com a decapitação de Carlos I, apreensivo no que diz respeito à sua segurança pessoal, de 1640 a 1651, Hobbes viveu em exílio voluntário em Paris durante a ditadura do puritano Oliver Cromwell. Lá, foi tutor do herdeiro e exilado do trono inglês, o futuro rei Carlos II, que restauraria a monarquia na Inglaterra em 1660. Malgrado o retorno monárquico, posteriormente, houve a deposição do herdeiro e irmão mais novo de Carlos II, o rei Jaime II, pelas mãos de Guilherme de Orange, no amplo espectro de eventos que assinalaram a Revolução Inglesa - Revolução Puritana (1642-1651) e a vitória final da burguesia protestante, a Revolução Gloriosa (1688-1689). A Revolução Gloriosa significou o triunfo do liberalismo político sobre o absolutismo e, com a aprovação do *Bill of Rights*, em 1689,

“assegurou a supremacia legal do Parlamento sobre a realeza e instituiu na Inglaterra uma monarquia limitada” (Mello, 2005, p. 82).

Esses fatos históricos são determinantes na vida e obra de Thomas Hobbes e de seu sucessor no pensamento político daquele tempo, o pai do liberalismo inglês, John Locke. De acordo com Leonel Itaussu Almeida Mello (2005, p. 81-82), foi após os “horrores da guerra civil, da consumação do regicídio e da instauração da férrea ditadura de Cromwell, que Thomas Hobbes, refugiado na França, publicou em 1651 o *Leviatã*”. E continua: “O livro era uma apologia do Estado todo-poderoso que, monopolizando a força concentrada da comunidade, torna-se fiador da vida, da paz e da segurança dos súditos”.

As obras fundamentais de Hobbes são: “*De Cive*” (1642), “*De corpore*” (1655), “*De Homine*” (1658) e seu mais bem acabado tratado de ciência política, “*Leviatã*” (1651 em inglês, 1670 em latim), obra que lhe garantiria a imortalidade, redigida durante seus últimos anos de exílio em Paris.

Profundamente influenciado pela Revolução Científica de sua época, atento aos estudos de geometria com o método dedutivo de Euclides, ao racionalismo continental de Descartes, ao utilitarismo de Francis Bacon e, principalmente, à física de Galileu Galilei, Hobbes empenhou-se durante sua vida em uma série de estudos sobre a natureza tal como a entendia, isto é, os corpos e seus respectivos movimentos.

Válido ressaltar que, para Hobbes, tudo é corpo, entendido como algo que não depende de nosso pensamento para existir. Pode ser um corpo natural (seres da natureza animados ou inanimados), ou um corpo artificial – O Estado. A ciência deve buscar a causa dos corpos. Como todo corpo nasce do movimento, há que se examinar a causa do movimento: “É esse o seu materialismo, ou melhor, ‘corporeísmo mecanicista’, que tantas polêmicas suscitou em sua época” (Reale e Antiseri, 2004, p. 80).

A certa altura, o autor sentiu a necessidade de inserir a política na arena científica, inaugurando a filosofia política moderna e rompendo com a tradição aristotélica-escolástica que predominava até então.

A política, organização civil-estatal, não mais poderia misturar-se com a fé e a religião, exigindo explicações de causa e efeito de ordem secular, na lógica terrena. Essa é a parte da teoria de Hobbes da qual aqui nos ocupamos, mormente no que tange à sua obra-prima da vida política, o texto “Leviatã”.

Nesse passo, a vida social não seria mais uma massa amorfa de fatos incoerentes e desordenados. Basear-se-ia, isto sim, em juízos cuja validade objetiva é capaz da mesma firme demonstração que qualquer proposição matemática. Sob essa égide, possível concluir,

[...] todas as teorias políticas do século XVII, conquanto divergentes nos fins e nos meios, têm um fundo metafísico comum. O pensamento metafísico toma, definitivamente, precedência sobre o pensamento teológico. Mas a própria metafísica estaria desamparada sem o auxílio da matemática. O limite entre esses dois campos torna-se quase imperceptível (Cassirer, 2003, p. 199).

Para além disso, a glorificação cristã do ideal de vida contemplativa era contraposta à “lógica da ação necessária, do estado de alerta permanente que o príncipe deveria manter em guarda”. Portanto, “Uma autêntica religião cívica deveria fomentar o temor e o respeito adequados à autoridade, e ajudar a inculcar o valor militar nos membros de uma comunidade política” (Lopes, 2012, p. 66).

Anthony Kenny (2014, p. 324) sustenta que o mais próximo precursor de Hobbes nessa doutrina temporal do poder fora Marsílio de Pádua (1270-1342), que insistira, no século XIV, que as leis emitidas pelos governantes não retiravam sua legitimidade diretamente de Deus, e sim, da intermediação via consentimento dos cidadãos. Mesmo assim, continua, “Hobbes é o primeiro filósofo a derivar a legitimidade de um governante diretamente de um pacto dos cidadãos, sem qualquer autorização de Deus acima e abaixo de seu papel como a causa suprema da natureza humana”.

Pode haver, ainda, dúvidas sobre a paternidade da ciência política entre o filósofo de Malmesbury e seu antecessor, Nicolau Maquiavel (1469-1527), por esse também ter se ocupado sobre as formas e fazeres da administração do poder, sobejamente em seu clássico “O príncipe” (1996).

Esclarece Marcos Antônio Lopes (2012, p. 65) que, nos reinos cristãos do limiar da Época Moderna, “a política era concebida como vestal imaculada por parte de clérigos, reis e imperadores, como se tratasse do reino ideal para o exercício das virtudes mais puras”. Em seus textos, Maquiavel contrariou essa mentalidade, representando uma importante fissura no processo de secularização da teoria política ocidental, tornando-se, de fato, referência obrigatória no pensamento político moderno.

Acontece que, primeiramente, Maquiavel não aspirava criar uma nova lógica. Ele simplesmente pôs às escâncaras uma espécie de arte de governar que, na prática, era admitida de longa data, desferindo “alguns golpes bem rudes no ideal da realeza cristocêntrica e hereditária” (Lopes, 2012, p. 72). Político prático, “foi diplomata e conselheiro dos governantes de Florença” (Chauí, 1995, p. 395). O exercício da política era-lhe mais atrativo do que as questões filosóficas.

[...] as articulações e os tentáculos do poder, enfim, a maquinaria do governo, das forças orientadoras que instruíam a sua atuação, despertavam-lhe maior curiosidade do que abstrações acerca da natureza do Estado (Lopes, 2012, p. 67).

Hobbes, diferentemente da maioria dos escritores políticos, jamais se ocupou da prática política, nem como homem de partido, nem como conselheiro de príncipes. Logo, foi um filósofo político no mais estrito sentido da palavra. Em comparação com Maquiavel, era apenas um “erudito” (Bobbio, 1991, p. 24).

Todo o esforço de Maquiavel estava direcionado a expor a crueza das ações políticas, a verdade da política tal como ela efetivamente era. Com efeito, a sua elucubração não era de natureza prescritiva, e sim, descritiva da realidade. Já Hobbes irá exercer a filosofia de forma distinta; para ele, é preciso deixar de lado as vicissitudes e

proceder como os geômetras, se se quisesse fazer da moral e da política uma ciência. Como explana Milton Meira do Nascimento (1993, p. 301), na especulação de Hobbes,

Resta agora saber de que maneira poderemos aplicar o método geométrico às questões da moral e da política, já que se trata de um campo que, segundo a tradição aristotélica, só seria passível de certas afirmações prováveis, não apresentando, portanto, nenhuma possibilidade de se firmar como as matemáticas.

É, para Hobbes, irrenunciável fugir do campo do improvável, do incerto, na premência de sobrevoar um outro universo - o das certezas matemáticas -, se o intuito for aferir um conhecimento que represente um reduto seguro contra contestações. Nesse intento, somente o método geométrico poderia oferecer “certezas inabaláveis, rigorosamente demonstráveis” (Nascimento, 1993, p. 302).

Giovanni Reale e Dario Antiseri (2004, p. 84) registram bem suas reservas a esse tipo de exercício filosófico:

O ponto culminante das várias dificuldades do pensamento de Hobbes consiste em ter tomado a ciência (geometria e física) como modelo a ser imitado em filosofia. Acontece que os métodos das ciências matemáticas e naturais não podem ser transferidos para a filosofia sem provocar drásticas reduções, que geram uma série de aporias indesejáveis, como, em parte, já havia ocorrido com Descartes, e como acontecerá com Kant de modo paradigmático.

Desse modo, embora Maquiavel tenha ensaiado as primeiras linhas da teoria política secular, foi Hobbes, com toda a sua carga de conhecimento de filosofia natural e seu rigor metodológico, quem lhe deu ampla sistematização.

Denis L. Rosenfield (1993, p. 21) enfatiza que as posições profundamente anticlericais de Hobbes criavam-lhe muitos inimigos. Para Hobbes, as lutas entre clérigos, presbiterianos e católicos, assim como a investida das diferentes igrejas contra o Estado eram as grandes responsáveis pela caótica situação inglesa. Disso não decorria necessariamente que o filósofo fosse ateu; ele apenas queria que política e religião não mais se enleassem nas disputas pelo poder.

Ele mesmo diz: “o direito dos governantes supremos, ou o direito da Cidade, não contradiz absolutamente à religião” (Hobbes, 1993, p. 13). Na lição de Marcos Antônio Lopes (2012, p. 79),

As Guerras de Religião, que após o advento da Reforma, fizeram correr rios de sangue entre facções políticas adversárias e inconciliáveis em profissão de fé, criaram condições pouco favoráveis à secularização das ideias políticas. A Reforma protestante teve como resultado mesclar ainda mais a política efetiva e o pensamento político com a religião, e de uma forma muito mais ostensiva do que ocorrera durante a maior parte da Idade Média.

Afinal, “Como os católicos, em seu empenho na defesa do direito divino dos reis, os protestantes também buscavam as suas justificativas nas Sagradas Escrituras. A Bíblia foi transformada num gládio cortante” (Lopes, 2012, p. 79). Esse era o contexto de guerras civis religiosas em que Hobbes escrevia. Isso influenciou profundamente suas conclusões no campo da filosofia política.

Hobbes morreu em Hardwick Hall, em 4 de dezembro de 1679, aos 91 anos, “cheio de energia até o final, a despeito de sofrer do mal de Parkinson” (Kenny, 2014, p. 67). Suas ideias, principalmente as expostas no *Leviatã*, lhe renderam, em vida, as acusações de ateu, traidor, inimigo da religião e da monarquia. Três anos após seu falecimento, a Universidade de Oxford publicou um decreto contra “livros perniciosos” e “doutrinas condenáveis”. “De cive” e “*Leviatã*” são explicitamente mencionados (Rosenfield, 1993, p. 23).

Como dito, irmão gêmeo do medo, Hobbes teve a vida e a obra pontuadas por essa paixão, o que lhe angariou, no senso comum, a caricatura do “filósofo medroso” (Ribeiro, 1984, p. 11).

Apesar de toda a realidade sanguinolenta que viu e vivenciou, o pensador jamais se rendeu ao ceticismo extremo. O homem pode ser o lobo do homem, mas a humanidade não está inexoravelmente condenada à morte violenta. O autor, modestamente, anunciou seu irmão, mas não disse seu nome. O medo, sozinho, não é o regente da obra de Hobbes: ele vem acompanhado da esperança.

A esperança por dias melhores, pela cessação da guerra, pelo conforto da paz, é isso o que o Estado-Segurança, o Leviatã, representa para Hobbes. Haverá paz, garante, mas o preço será alto – a ação deve ser enérgica e ruptora. Seu instrumento, o contrato, é ato firme que jamais poderá ser desrespeitado, sob pena de quem o fizer se haver com a fúria inigualável do novo monstro artificial e incontestável, o Estado.

No prefácio de “De Cive”, Hobbes roga parcimônia ao leitor. Caso encontre em seu texto imprecisões ou expressões mais fortes, suplica que as suporte de boa vontade, haja vista que “foram ditas por amor à paz”, e “vindas de alguém a cuja dor justa, na presente calamidade de sua pátria, é razoável conceder algum perdão” (Hobbes, 1993, p. 15).

Com todas as críticas possíveis a Hobbes (e são muitas), há de se lhe conferir o mérito de uma preocupação materialista. O filósofo não está pregando para seres universais abstratos. Em franco apelo à razoabilidade de seus conterrâneos,

Os indivíduos aos quais se dirige são seus contemporâneos, ou melhor, seus concidadãos, desencaminhados por falsas doutrinas, e o estado de natureza do qual devem sair é a luta religiosa e política que ocorre em sua pátria, sob cujo fogo está germinando a guerra civil (Bobbio, 1991, p. 80).

O pensador não estava a se ocupar de espíritos, anjos, demônios, ou de uma mente flutuante separada do corpo, categorias e criaturas atemporais e ilocalizáveis no mundo físico.

Embora partilhasse do mesmo desprezo que Descartes tinha por Aristóteles e pelo aristotelismo nas universidades, Hobbes nunca subscreveu a tese da mente como substância incorpórea, negando explicitamente o dualismo cartesiano entre mente e corpo (Kenny, 2014).

Palavra por palavra, sua intencionalidade filosófica volta-se ao que estava acontecendo (ou prestes a acontecer) consigo, seus próximos, em sua frente: a guerra.

2.2 A GUERRA E SEU ANTÍDOTO: O ESTADO-SEGURANÇA

“Segurança é o fim que faz os homens se submeterem uns aos outros”.

Thomas Hobbes⁶

A filosofia política de Thomas Hobbes (1588-1679) pode ser considerada a primeira tentativa moderna de oferecer uma resposta sistematizada, num todo coerente, à questão da vida correta em coletividade e ao problema da soberania.

Num movimento de superação do medievo, período em que filosofia e teologia eram saberes que se confundiam, Hobbes busca responder, de forma secular, isto é, sem recorrer às explicações religiosas e míticas, à questão de por que se organizar em sociedade e qual o respaldo que legitima socialmente o poder.

Nessa interpretação, é indubitável o lugar de Hobbes como o “pai da filosofia política moderna”, eis que

[...] é ele quem com uma clareza jamais alcançada antes e depois, fez do ‘direito de natureza’, isto é, das reivindicações justificadas (do indivíduo), a base da filosofia política, sem nenhum empréstimo inconsistente tomado da lei natural ou divina (Strauss, 2016, p. 207).

Dada a sua magnitude, principalmente nas repercussões de sua grande obra da maturidade (“Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil”), é um filósofo de uma “influência histórica continuada”, havendo de se reconhecer que, em numerosos argumentos da trajetória do pensamento político ocidental, “Hobbes venceu a batalha” (Skinner, 2010, p. 197).

Para se ter uma ideia do impacto de sua teoria, Leo Strauss (2016, p. 37) comenta que “Sobre essa nova doutrina, todo o pensamento moral e político posterior se encontra baseado expressa ou tacitamente”. Com efeito,

⁶ 1993, p. 103.

[...] deve-se observar que a filosofia moral, não apenas do racionalismo do século XVIII, mas também de Rousseau, Kant e Hegel, não teria sido possível sem a obra de Hobbes. Porém, acima de tudo, enquanto resposta fundamental à questão da vida correta para o homem, a filosofia política de Hobbes é de uma importância suprema não apenas para a filosofia política enquanto tal, isto é, para um ramo do saber entre outros, mas também para a filosofia moderna em seu conjunto, se a discussão e a elucidação do ideal de vida é a tarefa primária e decisiva da filosofia (Strauss, 2016, p. 37-38).

Em plena revolução científica, Hobbes retira seu método de Galileu Galilei, acreditando poder fazer na filosofia política o que Galileu fez na física. Com isso, a ciência política se torna um arcabouço de ferramentas e técnicas para a justificação e operacionalização do Estado, com fulcro nas regras matemáticas da natureza: “fica evidente a intenção [de Hobbes] de ser o Galileu da filosofia, em especial, o Galileu da ciência política” (Reale e Antiseri, 2004, p. 75).

Dessarte, há uma renúncia à problematização do que é bom e apropriado, e o foco volta-se, pelo método “resolutivo-compositivo”, ao que é correto, deduzível, observável (Strauss, 2016, p. 203). Nessa baila, Hobbes parte da concepção de natureza humana para construir sua ideia de soberania.

É preciso sublinhar que Hobbes tem uma concepção de natureza humana em que o ser é profundamente individualista em sentido egoístico. Um indivíduo mobilizado sobretudo pelo princípio do benefício próprio e que, em condições adversas, é facilmente manipulado pela emoção do medo. Nessa digressão, o ser humano é alguém que pretende satisfazer as suas próprias concepções de bem, perseguir sua própria felicidade, identificando prontamente os obstáculos que se interpõem a tal realização. Cego pela gana de seu empreendimento privado, fica obstado de perceber as dificuldades que, de outro lado, se colocam ao contentamento do outro.

Isso porque os homens, diferentemente de outros animais, não seriam seres gregários. Numa contraposição evidente a Aristóteles (2011, p. 17), para quem “o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade”, na ótica hobbesiana, haveria uma tendência natural de comparação e competição que retirar-lhes-ia tal característica. E “é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra”, coisa que, asserta, não acontece entre as demais

criaturas (Hobbes, 2003, p. 146). Essa situação de rivalidade desenfreada seria o chamado “estado de natureza”.

No estado de natureza de Hobbes, emerge uma percepção do social como uma batalha entre semelhantes. É um espaço em que governam a insegurança, a luta e o medo mútuo da morte. Uma vez que “todos os homens têm igual direito a todas as coisas” (Hobbes, 1998, p. 16) – inclusive sobre o corpo dos demais -, as noções de moral e imoral, justo e injusto não existem, elementos que somente aparecem na vida em sociedade. Não há propriedade privada, nem domínio, porquanto resta ausente uma divisão entre o que é de um e de outro, de modo que qualquer coisa pertence ao primeiro que consiga agarrá-la durante o tempo em que possa conservá-la.

Aduz Renato Janine Ribeiro (1984, p. 80) que o homem natural é quem se apodera de absolutamente tudo, e o faz matando, impondo-se pela força bruta. É contra esse “predador” que Hobbes escreve, porquanto ameaça a paz e a prosperidade, bens sagrados a serem defendidos.

No ponto de vista do autor inglês, há um direito inato prévio a qualquer regulamentação artificial:

O Direito de Natureza ou *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, de maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim (Hobbes, 2003, p. 112).

Nessa esteira, a liberdade inata do homem consiste na aptidão de se valer de quaisquer meios à manutenção de sua vida biológica – o bem supremo - em detrimento de outrem.

Para Hobbes, existiriam três grandes interesses que moveriam a vida dos homens: o espírito de competitividade, a desconfiança que paira entre eles e a glória, ou seja, a reputação que desejam obter perante seus semelhantes (Hobbes, 2003, p. 108).

Não se trata aqui, pois, de um indivíduo universalista, na perspectiva de entender o outro enquanto portador de dignidade humana em sua essência e com direitos iguais. Diferentemente disso, o valor dos homens, em Hobbes, é atribuído por um ser externo, conforme o seu preço (Hobbes, 2003, p. 77). A vida e o sentido de viver do ser humano orbitariam, nessa cosmovisão egocêntrica, em torno de seus imediatos intentos, de sua autopreservação, em constante oposição às pretensões alheias.

Isso causaria uma tensão social perene. Consequentemente, é esse “estado de conflito característico o traço que marca o estado de natureza” (Silva, H. A., 2017, p. 144), no qual a “condição de guerra é consequência necessária das paixões naturais dos homens, quando não há poder visível capaz de os manter em respeito” (Hobbes, 2003, p. 143). É uma situação tétrica em que

[...] não existe oportunidade para a indústria, ainda que o fruto seja incerto; consequentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso dos artigos que podem ser importados por mar, nem construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que requerem muita força, nem conhecimento da face da terra, nem cômputo de tempo, nem artes, nem letras, nem sociedade; e, o pior de tudo, *existe o contínuo temor e perigo de morte violenta*; e a vida do homem é solitária, pobre, tosca, embrutecida e breve (Hobbes, 2020, p. 120, grifo nosso).

Nesse inarredável conflito de interesses atômicos, batalha caótica de mônadas desejantes, guerra de todos contra todos, compreende-se que os seres humanos necessitam de algo maior que os regulamente e os direcione. Precisam de um aparelho forte e acima de cada um, porque não são capazes, sozinhos, de regularem a si mesmos. Logo, a fim de que possam perseguir seus planos de vida e exercer com plenitude seus direitos individuais, os homens carecem de um corpo artificial com força imensurável que atue limitando-os em suas ações: o Estado.

Segundo Crawford Brough Macpherson (1979, p. 31), a intenção de Hobbes é mostrar que as condições do estado natural frustrariam inevitavelmente o anseio de todos os seres por “viver comodamente”, evitando a morte violenta. Dessa forma, “todo indivíduo ponderado deveria fazer o que fosse preciso para se proteger contra essas condições” e somente a aceitação, por todos os indivíduos, de um poder soberano absoluto seria suficiente para se proteger contra elas.

Cabe aqui uma observação quanto ao caráter experiencial da filosofia de Hobbes, no sentido de estar baseada na experiência da vida humana. Explica Macpherson (1979) que Hobbes não estaria, com o estado de natureza, descrevendo um momento histórico anterior e “primitivo” da humanidade. A concepção do estado natural hobbesiano não é uma descrição histórica, e sim, uma dedução lógica, uma inferência abstrata a partir do que o filósofo inglês vê na realidade concreta imediata à sua volta. Nesse discernimento, Hobbes está falando, em última instância, do próprio homem civilizado.

Nesse prisma, o arquiteto do Leviatã, atento à guerra que acometia seu país, admite ser fácil conceber qual era o tipo de vida nos tempos em que “não havia poder comum a temer”, simplesmente “pelo gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil” (Hobbes, 2003, p. 110).

Esse estado de natureza, portanto, é uma afirmação quanto ao comportamento a que “seriam levados os indivíduos (como são agora, indivíduos que vivem em sociedades civilizadas e que têm desejos de homens civilizados) se fosse suspensa a obrigação ao cumprimento de todas as leis e contratos” (Macpherson, 1979, p. 33). É uma dedução geral a partir de uma observação particular, numa abstração lógica.

Hobbes não está a se referir, pois, a idiosincrasias de um “primata” desprovido de qualquer traço de civilização. A referida tendência “natural” dos homens para a mútua invasão e destruição é verificada no próprio marco civilizatório de que o autor é contemporâneo. Dessa forma, os três grandes males do ser humano (a desconfiança, a competição e a glória) estão presentes em qualquer tipo e grau de sociedade. O grande problema é não existir um poder comum capaz de mantê-los reprimidos pelo único sentimento absolutamente confiável: o medo.

Por isso, a tríade da ruína (competitividade, desconfiança e glória), longe de situar-se tão somente no estado bruto da natureza, é elemento da sociedade civil de então, que

conduziria os homens àquele estado de empobrecimento se não houvesse um poder comum.

Destaca-se, dessa feita, que “‘Natural’, para Hobbes, não é o contrário de social ou civil” (Macpherson, 1979, p. 36), de modo que “A condição natural da humanidade está dentro dos homens agora, não segregadas em algum lugar ou época distante” (Macpherson, 1979, p. 36).

O natural está contido no social e, para que se tenha o estado civil, é necessário que aquele seja tolhido. Se não o for, mesmo em estágio de civilização, a humanidade perpetrará a guerra e a disputa generalizada.

É notável a preferência de Hobbes pela expressão negativa “evitar a morte” à expressão positiva “desejar a vida”. A preservação da vida como bem primário é algo afirmado pela razão, ao passo que a morte enquanto mal primevo é uma constatação da paixão - a paixão do medo da morte. Destaca-se que não se trata de qualquer morte, mas da *morte violenta*, aquela que poderia ter sido evitada, perpetrada pelas mãos dos semelhantes.

Portanto, se o medo da morte não o tivesse compelido, o homem não teria se atinado à preservação da vida como algo de primeira importância. Assim, a morte “é o único critério absoluto com referência ao qual o homem pode ordenar sua vida coerentemente” (Strauss, 2016, p. 55). Na ordem dos bens e males naturais, sabe-se que o mal primário e supremo é a morte, de modo que “Apenas pela morte o homem adquire um objetivo, porque apenas por meio da morte ele tem um propósito obrigatório”, qual seja, “o intuito de evitar a morte” (Strauss, 2016, p. 55).

Dessa forma, não é o conhecimento racional sobre a morte enquanto mal supremo, e sim o medo da morte, isto é, a aversão emocional à morte, que é a origem da lei e do Estado. Logo, por mais resoluta que seja a exigência de Hobbes por uma filosofia política “completamente desapaixorada e puramente racional”, ao modo da física mecânica, ele pretende, ao mesmo tempo, “que a norma a ser estabelecida pela razão

esteja de acordo com as paixões” (Strauss, 2016, p. 201). O fim do Estado, nessa excursão, é, para ele, algo óbvio: “a paz, vale dizer, *a paz a qualquer preço*” (Strauss, 2016, p. 203, grifo nosso).

A imposição da paz far-se-ia, basicamente, em duas frentes: colocando leis e punindo aqueles que as desrespeitam. Nessa baila, “É preciso, pois, prover a segurança não por meio de acordos, mas mediante punições” (Hobbes, 1993, p. 103).

Assim, orientados por suas próprias consecuições individuais, os homens submetem-se voluntariamente à restrição de si mesmos. É por considerar que a restrição, a imposição de limites, a sujeição a regras é condição necessária à realização da própria liberdade individual que aceitam o “mal necessário”, o Leviatã.

Como dito, em Hobbes, a conservação da integridade física humana requer o abandono do estado de natureza, haja vista que sua condição natural é um entrave à manutenção da vida.

Nisso, “Viver conforme a natureza deixa de ser, como fora para os estóicos, um ideal: é por meio da transformação artificial da ordem natural das coisas que o homem pode, enfim, criar meios mais seguros para a preservação de si (Frateschi, 2008, p. 151).

Vê-se que, nessa leitura da formação social, não há qualquer ideia de coletividade ou comunitarismo, e sim, de justaposição de ambições subjetivas. Então, os indivíduos se juntam orientados pelo

[...] desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária [...] das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza (Hobbes, 2003, p. 143).

Nessa acepção, o que caracteriza o homem, a “condição humana”, é a guerra. O que nos diferencia dos animais, em último grau, é a predisposição à contenda e à destruição mútua. Isso muito em virtude de os animais não disporem da linguagem,

uma faca de dois gumes: ao mesmo tempo que nos permite pactuar, abre margem para que discordemos, consubstanciando uma conclamação à violência sediciosa. Enquanto, nos animais, o consenso é natural, pois há vontades individuais espontaneamente dirigidas a um mesmo fim, superando a instância das particularidades, entre os seres humanos, ele é fruto de um esforço. Por isso, o Estado, a reunião convencionada de todas as vontades em uma só, não é natural, é um corpo artificial.

Nessa linha,

[...] a condição do homem [...] é uma condição de guerra de todos contra todos; nesse caso, cada um é governado por sua própria razão; e não há nada que ele possa utilizar que não sirva de ajuda a ele para preservar sua vida contra seus inimigos; segue-se que, em tal condição, todo homem tem o direito a tudo; inclusive sobre o corpo de outro. Assim sendo, enquanto esse direito natural de todo homem a tudo perdurar, não pode haver segurança de nenhum homem (independentemente de quão forte ou sábio ele seja) de viver além do tempo que a natureza ordinariamente permite que os homens vivam. E, conseqüentemente, é um preceito, ou regra geral da razão, que todo homem deve esforçar-se pela paz na medida em que ele tem esperança de obtê-la; e quando ele não pode obtê-la, que possa procurar e usar toda a ajuda e vantagens da guerra (Hobbes, 2020, p. 124).

É o contrato social que resgata o ser humano dessa vil situação e o posiciona no estado civil, mediante um pacto no qual “eles abdicuem daquele direito que têm a todas as coisas” (Hobbes, 1998, p. 16), de sorte que, sem contrato social, não existe paz. Com essa autoridade, nasce o Estado moderno, o grande Leviatã, com poder soberano e força capaz de lograr a paz interna atuando contra os inimigos (Hobbes, 2003, p. 148). Cuida-se de metáfora retirada de figura bíblica: “Hobbes vai buscar na Bíblia, em seu antigo testamento, no livro de Jó, capítulo 41, a imagem do monstro Leviatã, o monstro que tudo pode, e, enfim, surge o Estado” (Granado, 2018, p. 9).

O Leviatã é “Um homem artificial, um genial e gigantesco autômato, criado ‘para defesa e proteção’ dos homens naturais (Lebrun, 1994, p. 33). Um ser inventado, simbólico, cuja forma encarnada pode estar num único homem ou numa assembleia de homens, com porte e concentração de poder descomunais e completamente desproporcionais em comparação a todos os outros. Traça-se, dessa feita, o monopólio legítimo do uso da força pelo aparelho estatal em nome da paz.

É aí que principia a modernidade, explicita Gérard Lebrun (1994, p. 38), quando a comunidade política não mais é vista como a congregação de pessoas diretamente encarregadas de zelar pelo funcionamento do Todo; ela é, daí em diante, uma associação de indivíduos (*societas*) por demais ocupados com seus afazeres diários, portanto, sem condições de cuidar dos interesses comuns. Bem por isso, em vez de participar da instância política, reivindicam ser protegidos por ela.

Nessa medida, ensina Bartolomé Clavero (1997, p. 12):

Anteriormente, os indivíduos existiam apenas secundariamente como membros desta ou daquela ordem, propriedade, *corpus* ou qualquer outra entidade coletiva. Essas outras entidades, e os próprios indivíduos, seriam então sujeitos sociais. A mudança dessa mentalidade, uma mudança anterior à de outras realidades, no sentido de uma concepção interconectada do Estado e do indivíduo, marcaria o início da história constitucional (tradução nossa⁷).

Com o estabelecimento do soberano e a imposição da paz, os homens podem, por sua própria indústria, comércio e cultivo da terra, se alimentar e viver contentemente. Todavia, o custo de tal apagamento da guerra como contingência iminente é alto. Ele se traduz no esforço de cada indivíduo em “conferir todo o seu poder e força a um homem, ou assembleia de homens, que pode reduzir todas as suas vontades, mediante a pluralidade de vozes, a uma só vontade”, a fim de se promover “a paz e a segurança comuns” (Hobbes, 2020, p. 161). Para tanto, necessário que os súditos submetam suas vontades, julgamentos e percepções às vontades, julgamentos e percepções do soberano. Atente-se: “Isto é mais do que consentimento ou concordância: trata-se de uma unidade real de todos eles, em uma e na mesma pessoa” (Hobbes, 2020, p. 161).

Nessa configuração, o direito de punir é essencialmente prerrogativa estatal, uma vez que é graças ao Estado que a “espada da justiça” paira sobre a cabeça de cada um,

⁷ No original: “Con anterioridad, los individuos existirían tan solo por modo secundario en cuanto integrantes de tal o cual *ordo*, estamento, *corpus* o cualquier otra entidad colectiva. Estas otras entidades, y por sí mismos los individuos, serían entonces unos sujetos sociales. El cambio de esta mentalidad, un cambio anterior al de otras realidades, en dicho sentido de concepción interconectada del Estado y del individuo, marcaría el arranque de la historia constitucional”.

“único meio de fazer com que o homem, este ser que tende ao desregramento, obedeça ao poder comum e respeite o próximo [...]” (Rosenfield, 1993, p. 31). Em acréscimo, “o que é válido do ponto de vista das relações interiores ao Estado o é igualmente na perspectiva das relações externas: o soberano possui duas espadas, a da justiça e a da guerra” (Rosenfield, 1993, p. 31). A fim de fazer prevalecer a paz, há a justiça para os súditos e a guerra para os demais Estados.

Nesse diapasão, o soberano de Hobbes é um soberano armado. Sua paz é uma paz paradoxalmente beligerante:

De duas coisas necessita o povo para sua defesa: *informar-se e armar-se*. As cidades acham-se entre si num estado natural de hostilidade. Por isso, ao cessarem de combater, não é a paz que se estabelece, mas um armistício em que os inimigos, observando os movimentos e reações uns dos outros, avaliam sua segurança não tanto em virtude de pactos quanto à vista das forças e dos planos do adversário (Hobbes, 1993, p. 169).

Com efeito, “No estado natural, os indivíduos buscam e desejam a mesma coisa, a *segurança*, evitando que sejam atacados por outros, evitando a morte” (Granado, 2018, p. 14, grifo nosso). Para Rosenfield (1993, p. 31), “Segue-se daí que a *segurança pública* é uma das determinações básicas do Estado”, visto que, “sem ela, os indivíduos podem crer-se no direito de retornarem ao seu estado primitivo de usufruto ilimitado da força”. A segurança pública aparece, portanto, como o uso da força, com intensidade e maneiras totalmente a critério do soberano, contra os inimigos para a garantia da vida dos súditos.

A fim de alcançar essa segurança e eliminar o estado natural, eles, os súditos, “constituem um pacto no qual concedem o poder soberano a uma única entidade, instituindo-se assim uma nova ‘pessoa’, que passa a ser conhecido como Estado” (Granado, 2018, p. 14). No mais,

Essa autoridade que é dada por cada indivíduo e que gera a possibilidade de uso de ‘gigantesco poder e força’ é que em Hobbes fica conhecido como soberano. O soberano hobbesiano tem por finalidade a manutenção da paz e a convivência harmônica entre os indivíduos que compõem determinada sociedade. Para que essa finalidade seja alcançada e, sobretudo, mantida, o soberano dispõe de poder absoluto, sendo-lhe possível promover *quaisquer*

ações que mantenham a ordem e a segurança na sociedade (Granado, 2018, p. 15).

O fundamento da soberania não está mais na origem divina do poder dos reis, e sim, na *segurança*, tarefa do “Deus Mortal” (Leviatã). Para Hobbes, “os direitos do soberano derivam não de Deus, mas dos direitos daqueles indivíduos que renunciam a eles para tornar-se seus súditos” (Kenny, 2014, p. 324) via pacto. É a verdadeira substituição de Deus pela segurança pública. Nela, repousa a legitimação do nascente “deus mortal”, o Estado.

Válido replicar a construção de Hobbes ao propor que, uma vez firmado o contrato social,

[...] à multidão assim unida numa só pessoa chama-se República, em latim Civitas. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, a nossa paz e defesa. Pois, graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência da república, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns (Hobbes, 2003, p. 147-148).

E sentencia: “Àquele que é portador dessa pessoa chama-se soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os demais são súditos” (Hobbes, 2003, p. 148).

É preciso frisar: em Hobbes, o poder soberano é absoluto. Sendo a morte violenta o mal maior e supremo, em nome da segurança dos súditos, e para manter a paz tanto interna quanto externa (diante da ameaça de outros poderes estatais-soberanos), o Estado está autorizado a valer-se de *todos* os meios necessários. Nenhum súdito/cidadão, após o pacto, pode contestá-lo quanto a isso. Revela-se, aqui, uma noção ontologicamente positiva do poder: apesar de um “mal necessário”, é algo moralmente bom, na medida em que garante que a natureza humana - moralmente negativa, pois belicosa e violenta - seja contida.

Em suas próprias palavras,

Como é necessário para a segurança individual e, portanto, para a paz comum que o direito de usar a espada para punição seja dado a algum homem ou conselho, entenda-se também ser necessário que esse homem, ou conselho, exerça, por direito, o poder soberano na Cidade. *Quem, pois, tem o direito de punir como melhor julgar, tem o direito de coagir a todos a fazerem tudo o que ele quiser, com uma autoridade maior do que qualquer outro que se possa imaginar* (Hobbes, 1993, p. 104, grifo nosso).

Em síntese: é o soberano quem faz as leis e as executa, como melhor lhe aprouver, ilimitadamente, em nome da vontade única de todos. Tal se justifica na medida em que o poder soberano é algo bom: exercido por quem sabe o que é melhor para seus súditos, ele direciona a humanidade à ciência, ao conforto e ao progresso.

Isso remonta ao fato de que, sem obediência irrestrita, não haveria sociedade, mas a guerra generalizada. Por conseguinte, “qualquer ação do Estado que tenha por objetivo manter a paz e evitar o retorno do estado de natureza tem a sua legitimidade consagrada”, de modo que “O poder soberano *tudo pode* [...] para manter a paz em sociedade” (Granado, 2018, p. 48-49, grifo nosso).

Isso porque, para Hobbes, quem está sujeito às leis civis são os cidadãos, jamais o soberano. O pacto se dá unicamente entre súditos, sem que o “deus mortal” se submeta ao direito posto.

Afirmar que o poder soberano está sujeito às leis civis do Estado significaria admitir que o poder soberano é limitado e somente poderia agir dentro do que estabelecem as leis civis, contudo, segundo Hobbes, os atributos do poder soberano englobam não apenas a sua indivisibilidade, mas também sua *ausência de limites* justamente pelo fato de não estar subordinado a nenhuma autoridade (Granado, 2018, p. 39, grifo nosso).

O governo soberano não é só ilimitado como também irrevogável. Se a maioria, por consentimento, escolheu um soberano, os perdedores devem resignar-se, contentarem-se com todas as suas ações, “ou então serem justamente destruídos pelos outros”. É o tratamento reservado aos insurgentes: ou se submetem aos decretos do poder instituído, ou serão relegados à condição de guerra em que

estavam antes, em que o rebelde “poderia, sem injustiça, ser destruído por qualquer homem” (Hobbes, 2020, p. 165), num verdadeiro sacrifício em favor da paz.

E isso não é tudo: “se aquele que tentar destituir seu soberano for morto ou punido por ele em tal tentativa, o criminoso será o autor de sua própria punição, uma vez que por instituição ele é autor de tudo o que seu soberano faz” (Hobbes, 2020, p. 165). Há, aqui, uma demarcação crucial: com vistas à segurança, o soberano tem, em última escala, poder de vida e de morte sobre os súditos.

A esse respeito, comenta Ernst Cassirer (2003, p. 208): “A teoria de Hobbes culmina com a paradoxal afirmação de que, uma vez estabelecida a conexão legal entre o governante e os governados, ela é indissolúvel”. De tal maneira que o pacto de submissão dos súditos em favor de seu soberano, ao mesmo tempo em que é o primeiro passo rumo à civilização e ao progresso, é também o último passo, enquanto acordo perpétuo de subjugação. Doravante, os indivíduos deixam de existir como seres independentes, eis que não têm mais vontade própria; a vontade social restou confiada ao Estado.

Ademais, tem-se que a larga dimensão do poder soberano independe das formas de governo adotadas por cada Estado, que Hobbes admite poderem ser três: monarquia, aristocracia e democracia. Nesse passo, é perfeitamente possível, na teoria do Estado hobbesiana, que até mesmo uma democracia conte com um poder estatal absoluto, sem que isso incorra em contradição. Anthony Kenny (2014, p. 322) confirma que “Embora não negasse ser um monarquista, Hobbes deixou deliberadamente em aberto em sua teoria política se o soberano deveria ser um indivíduo ou uma assembleia”. Consequentemente, “seja a autoridade soberana uma monarquia, uma aristocracia ou uma democracia, o Leviatã insiste que seu governo deve ser absoluto” (Kenny, 2014, p. 322).

Ademais, o utilitarismo de Hobbes o conduz inelutavelmente à concepção de um poder unitário, monolítico, cujo princípio reside em si próprio, na acomodação dos interesses individuais, sem referência a nenhuma legislação, humana ou divina,

anterior. Subjaz um convencionalismo ético pelo qual justiça ou injustiça erguem-se somente após o acordo entre partes, e a imanência da soberania irradia da materialidade das demandas de pessoas reais racionalizadas em conjunto. O comprometimento se dá por juramentos recíprocos de fidelidade.

Nessa imanência utilitarista, calculista, a única razão possível de convencimento à obediência das leis pactuadas é a certeza do castigo. Já não se vale, nesse âmbito, do discurso de que as leis são boas em si mesmas, decorrência da natureza, e por isso devem ser seguidas. Deixados os homens para decidir a seu bel-prazer acerca do valor da lei, qualquer garantia de obediência se desvaneceria (Lebrun, 1994, p. 40).

Em conclusão, na teoria hobbesiana, é a *autoridade*, e não a verdade, que faz a lei. Mais tarde,

As teorias racionalistas do Estado tentarão corrigir esta áspera sentença, apresentando o Estado como o reino da Verdade sobre a terra, a encarnação da justiça, o instrumento da verdadeira liberdade, etc. Mas é a palavra de Hobbes que apreende, em sua pureza, a essência da soberania (Lebrun, 1994, p. 40).

Assim, Hobbes não trabalha com os registros da verdade, bondade e justiça eternas. Em seu pessimismo antropológico e deducionismo realista, ele opera na identificação de como são os homens e de que maneira se pode evitar ao máximo que se devorem e se lhes privem de todas as coisas maravilhosas que podem fazer juntos. Hobbes não quer a devastação dos indivíduos pelas mãos pesadas do Leviatã; bem ao revés disso, o mensageiro da esperança deseja anular a guerra interna como possibilidade histórica objetiva.

Uma vez que, em sua desesperada expectativa de uma guerra civil calamitosa em seu país, vê nos seres humanos uma bestialidade extrema à espreita de se manifestar, a contenção dela deve ser igualmente extrema, qual seja, um poder absoluto, indivisível; um Estado desumano, desproporcionalmente acima de todos, em derradeiro nível, um aparelho militar dono da vida e da morte em favor da paz. A

filosofia de Hobbes jaz inscrita nesta contradição: para fazer a paz, é preciso ser cabalmente versado na arte da guerra; a paz é elaboração dos guerreiros.

Válido sublinhar que, conforme Lebrun (1994, p. 42), retirado o critério da verdade, Hobbes destitui a noção de hierarquia natural, segundo a nobreza, linhagem, sabedoria etc., preceitos justificadores da sociedade de castas do Antigo Regime. Note-se, nessa concatenação, que o modelo de hierarquia natural provém da ideia de sociabilidade natural, em que os homens hão de viver juntos, mas separados em grupos, segundo a Providência. Já na sociabilidade artificial, a desigualdade ocorre a *posteriori*: os seres humano, não destinados a repartir a existência, decidem fazê-lo; pactuam regras do jogo para tanto e, jogando o jogo da sociedade civil, destacam-se uns perante os outros, conforme o que conseguem amealhar em poder e posses. A desigualdade segue sendo uma estrutura necessária, mas ela deixa de ser previamente herdada e passa a um paradigma da aquisição pelo esforço.

Ademais, destaca-se: em Hobbes, não é exagero dizer, tem-se uma filosofia política voltada para a guerra contra o inimigo. No escopo da manutenção forçada da paz, o Estado é um aparato continuamente pronto para guerrear. Explica-se: se o estado de natureza interno, dos súditos, fora contido pela instauração do estado civil, o mesmo não ocorre no âmbito internacional. Externamente, visualiza-se um sem número de poderes soberanos independentes que podem, a qualquer momento, invadir e conquistar os demais. Nesse particular, a vigília deve ser constante, as armas e canhões hão que permanecer apontados, aptos a proteger o Estado da guerra de todos contra todos que vem de fora. Com isso, o aparato militar assume importância ímpar.

Para ele, isso é tão sério que o súdito, uma vez alistado como soldado, não pode recusar-se a ir para o combate, ainda que pelo justo motivo do medo, haja vista que

A multidão que pode ser considerada suficiente para garantir a nossa segurança não pode ser definida por um número exato, mas apenas por comparação com o inimigo que tememos, e é suficiente quando a superioridade do inimigo não é de importância tão visível e manifesta que

baste para determinar o desfecho da guerra, incitando-o ao ataque (Hobbes, 2003, p. 144).

E mais: “quando a defesa da república exige o concurso simultâneo de todos os que são capazes de pegar em armas, todos têm essa obrigação (Hobbes, 2003, p. 187).

Acerca de tal questão, comenta Leo Strauss (2016, p. 213) que, na teoria de Hobbes, é conferida prioridade à política externa em relação à política interna, sendo que “a primazia da política externa é ensinada não apenas por Hobbes, mas *por toda filosofia política especificamente moderna, seja implícita seja explicitamente*” (grifo nosso).

Na expressão do filósofo de Malmesbury, demonstrando seu argumento,

Vemos como todas as Cidades, embora em paz com as vizinhas, preservam seus limites com defesas e guarnições militares, e sua população com muralhas, portões e sentinelas. Para que isso, se nada temessem dos vizinhos? Vemos também como nas próprias Cidades, onde há leis e penas estabelecidas contra os maus, os cidadãos não andam sem alguma arma para sua defesa, nem vão dormir sem antes trancar as portas contra os concidadãos, ou sem fechar arcas e gavetas contra os domésticos [...]. Agindo deste modo, todos, Cidades e homens, confessam seu medo e desconfiança recíproca (Hobbes, 1993, p. 11).

Todos, tanto cidades, no nível macropolítico, quanto indivíduos, internamente, mantêm-se em estado de alerta, com medo do ataque que pode vir do outro.

Certamente, Hobbes não pode ser classificado como um precursor incondicional do liberalismo político, dada a justificação elementar dessa corrente na limitação do poder soberano – coisa com a qual o idealizador do Leviatã não se coaduna.

Como aduz Hélio Alexandre da Silva (2017, p. 156), a preocupação de Hobbes é “primeira e principalmente com a ‘segurança da pessoa de cada um’ e não com qualquer tipo de garantia de liberdades individuais, como propõem as doutrinas liberais”. Além disso, “a liberdade que o súdito possui no estado de natureza hobbesiano é a de garantir, por suas próprias forças, sua própria vida” (Silva, H. A., 2017, p. 157), jamais a de cercear o poder soberano.

É exagerada, por conseguinte, a dedução habermasiana, na esteira de Immanuel Kant, de que a teoria de Hobbes “propicia às pessoas privadas liberdades subjetivas segundo leis gerais”, sendo o autor inglês “o teorizador de um Estado constitucional burguês sem democracia, muito mais do que o apologeta do absolutismo desenfreado” (Habermas, 1997, p. 123). Isso tendo em vista que o que se tem em Hobbes não são direitos privados propriamente, e sim, um sistema de desconfiança geral focalizado na emergência da guerra como perigo contínuo, demandando uma solução drástica, que é a imposição de todos pela força do Leviatã.

O Estado não se cria, portanto, da e para as liberdades, e sim, para sufocá-las no asseguramento da existência biológica de cada um contra os demais, entendidos primordialmente como potenciais inimigos. Não são as liberdades individuais que o Estado hobbesiano quer conservar, mas a própria vida física ante a iminente morte violenta, que, a qualquer momento, pode se perfazer pelas mãos do outro.

Por tal digressão, o ideal que Hobbes defende “não é a liberdade contra a opressão, mas a unidade contra a anarquia” (Bobbio, 1991, p. 26). E mais: “O estado civil não nasce para salvar a liberdade do indivíduo, mas para salvar o indivíduo da liberdade” (Bobbio, 1991, p. 60), essa última a causa de toda a ruína entre os homens.

Tanto que, para Hobbes, não há meio-termo possível: “ou a soberania é absoluta ou não há soberania e tem-se a guerra” (Silva, H. A., 2017, p. 159). E, como bem apreende Bobbio (1994, p. 72), “o único direito ao qual o homem não renuncia, ao instituir o estado civil, é o direito à vida”. Todos os demais quedam nas mãos do soberano.

Ademais, a horizontalidade que importaria na abdicação igualitária do direito a todas as coisas deriva de um poder vertical, resultando de tal contrato um Estado absoluto respaldado na obediência irrestrita de seus súditos (Silva, H. A., 2017, p. 158), traduzido na conclusão de que “Ao poder soberano de ordenar sem limites corresponde a obrigação do súdito de obedecer sem reservas” (Bobbio, 1991, p. 50).

Logo, o primeiro contratualista inglês não é capaz de resguardar uma das conquistas que compõem o chamado “homem moderno”, que é a liberdade subjetiva expressa, como se poder ver nas liberdades de opinião, de organização política etc.

Oportuno dizer que, para Hobbes, o poder soberano ilimitado não vai de encontro com o exercício da liberdade, em seu entendimento do termo. Em sua filosofia, de relevante influência mecanicista, liberdade consiste em movimento corpóreo. O ser é livre enquanto possa se movimentar no espaço sem quaisquer oposições ou impedimentos externos (Hobbes, 2003, p. 179). Disso decorre que qualquer ação movida por uma vontade – ainda que viciada pela coação, por exemplo – é um exemplo de exercício da liberdade.

Por conseguinte, “as ideias de agir voluntariamente e de agir livremente são simplesmente dois nomes para a mesma coisa” (Skinner, 2010, p. 134). Isso marca Hobbes como o primeiro na modernidade a refutar os teóricos republicanos com uma definição alternativa de liberdade, na qual ela se faz como “ausência de impedimento e não como ausência de dependência” (Skinner, 2010, p. 149). Nessa conjunção, as formas mais absolutas de governo monárquico seriam perfeitamente compatíveis com o exercício da liberdade natural.

À vista disso, agir pelo medo não resulta em falta de liberdade. Consistiria, em realidade, numa “decisão estratégica”. Nela, o cidadão avalia o custo-benefício em “agir ou deixar de agir de uma determinada forma, de modo que a liberdade se faz presente no momento em que lhe é dada a opção em avaliar qual conduta mais lhe convém praticar” (Granado, 2018, p. 29), ainda que o medo tenha influxo determinante nessa decisão.

No mesmo sentido, depreende Quentin Skinner (2010, p. 131-132), “A liberdade, diz-se agora, somente é tirada por impedimentos externos e o medo não é claramente um exemplo de impedimento externo”. Pelo contrário, o medo seria um dos “começos interiores do movimento voluntário”. Numa frase, “O medo e a liberdade são compatíveis” (Hobbes, 2003, p. 180).

De fato, a tradição hobbesiana revela uma filosofia das paixões, dos apetites humanos, em detrimento da racionalidade, que é relegada a um certo ceticismo. Nela, o ímpeto passional do sujeito não pode ser contido pela pensamento lógico-cartesiano. A única coisa com capacidade de mitigá-lo é o arrebatamento paralisante do medo. No estado de natureza, prevalece o medo do próximo; no estado civil, o medo do soberano, no fito de assegurar o pacto firmado. Nessa direção,

[...] é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de confirmar a propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram (Hobbes, 2003, p. 124).

A racionalidade que aparece nesse cálculo probabilístico é uma racionalidade mediada pela e subordinada às paixões, àquilo o que pode gerar mais prazer e contentamento ao fim e ao cabo. Uma espécie de razão calculante do custo-benefício sobre sensações egoístas advindas de instintos primitivos.

A razão de que fala Hobbes não é a capacidade de acessar a essência das coisas; trata-se da atividade de raciocinar, “entendido o raciocínio como um cálculo [...], mediante o qual, dadas certas premissas, extraem-se necessariamente certas conclusões” (Bobbio, 1991, p. 38). É, pois, a faculdade de o ser humano, mesmo permeado por intensas paixões, realizar seus melhores interesses e os meios mais aptos a atingi-los. Os ditames da reta razão, sem comprometimento com a busca da verdade, são, por conseguinte, clarões pré-representativos que orientam os homens, da forma mais consciente e estratégica possível, à consumação de seus desejos.

Como aduz Milton Meira do Nascimento (1993, p. 299),

Eis aí um dos alicerces do pensamento político de Thomas Hobbes e sobre o qual irá construir o seu edifício: os homens são movidos por paixões, pelo medo, pelo desejo, pelo ódio. Ocorre que, no estado de natureza, onde cada um é o juiz e possui um desejo ilimitado a todas as coisas que julga necessárias para a sua conservação, essas paixões desencadeiam uma guerra generalizada que certamente levaria à destruição da espécie. Como ninguém quer a sua própria destruição, a única forma de pôr fim a essa

condição é a abdicação a esses direitos ilimitados do estado de natureza e, conseqüentemente, a subordinação a um poder comum que imponha medo e respeito a todos.

Dito isso, aponta o filósofo inglês, são as paixões que fazem os homens tenderem para a paz, mais precisamente, “o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho” (Hobbes, 2003, p. 111).

Não obstante, adverte Ribeiro (1984, p. 247) que, no estado civil, o pavor geral não pode ser absoluto: há que se cultivar um “temor moderado”, pois “não basta o medo para moralizar os homens; algo positivo deve equilibrá-lo”. O medo deve ser modulado pela *esperança*, que já existia na condição natural (ao menos na forma de expectativa de autopreservação). Com o Estado, essa esperança vai crescendo, na medida em que se efetivam as aspirações em torno do viver confortavelmente sem a iminência do perigo.

2.3 UTILITARISMO E DOUTRINA DO INIMIGO

A teoria de Hobbes é, como visto, uma antropologia política de um indivíduo que busca, a todo custo, a vantagem particular. Dessarte, “toda ação voluntária é feita visando à obtenção de algum benefício” (FRATESCHI, 2008, p. 36), o que pode ser nomeado como “princípio do benefício próprio” (FRATESCHI, 2008, p. 32).

Em Hobbes, não existe prazer natural algum no fato de o ser humano estar na companhia de outro ser humano – subsiste, ao revés, um enorme desprazer, na ausência de um poder maior com aptidão de intimidar a todos. Isso porque, ao desejarem o mesmo objeto, ou terem ambições distintas cujos caminhos se entrecruzam e se desalinham, inevitavelmente, os homens tornam-se inimigos (Hobbes, 2003, p. 108). Essa concorrência generalizada em torno dos bens e do poder engendraria um estado de conflito deflagrado.

A vida em sociedade, nesse discernimento, é completamente instrumental: as pessoas se associam em comunidade meramente no intuito de auferir suas

aspirações atômicas. Não se concebe uma comunidade cooperativa, eis que a vida coletiva não se calca em alicerce outro que não o bem individual. Nesse aspecto, na teoria social hobbesiana, coisas e pessoas não têm valor intrínseco – tudo o que está “fora” do indivíduo reserva exclusivamente o sentido e o valor que ele lhes atribui, conforme sua utilidade.

Nesse tópico, interessante pontuar que Hobbes tem um pensamento altamente “utilitarista”, no sentido de que a filosofia não é simplesmente um saber contemplativo, (Reale e Antiseri, 2004, p. 76). Acredita que “O fim do conhecimento é o poder” e “o escopo de toda especulação é a execução de alguma ação ou coisa a ser feita” (Hobbes, 2010, p. 194). Advoga que a filosofia é da máxima utilidade, porquanto aplicando as normas científicas à moral e à política, aquela terá a potência de evitar guerras civis e calamidades, conseqüentemente, garantindo a paz.

A causa da guerra, adverte, não está no fato de os homens desejarem toda aquela desolação, carência e morticínio. Ao descrever o sombrio estado de natureza, Hobbes não está acusando os seres humanos de qualquer maldade inata, tendo-se que estariam simplesmente agindo conforme suas determinações naturais e que não dispõem de qualquer liberalidade sobre seus desejos.

Nessa vereda, “Em momento algum Hobbes afirma que os homens são maus por natureza. Dela receberam suas paixões, que não são más em si mesmas” (Nascimento, 1993, p. 298). Quando todos se põem a buscar o que consideram o melhor para si, não fazem mais que seguir os ditames de sua razão, que calcula o caminho mais afeito à segurança e conforto individual em cada contexto. No mais, se antes do aparecimento do Estado a condição é de igualdade para todos, “segue-se que daí poderá advir algum dano para quem se puser como obstáculo à realização do desejo do outro” (Nascimento, 1993, p. 298)

A origem da guerra, diz Hobbes, advém essencialmente de uma determinada ignorância:

A causa da guerra civil está, portanto, no fato de os homens ignorarem as causas, seja da paz, seja da guerra; e pouquíssimos são os que aprenderam suficientemente as regras da vida civil. Ora, o conhecimento dessas regras é a filosofia moral (Hobbes, 2010, p. 195).

Na lição de Yara Adário Frateschi (2008, p. 38), a intenção de Hobbes é provar que “o homem é autointeressado e age principalmente em função de seu próprio benefício”, de modo que “toda associação é contraída na medida em que o outro se apresenta como um meio para a utilidade ou o prazer”.

Tratando-se de um indivíduo guiado tão somente pela ética do benefício próprio, o sentido e o valor reputados a outrem são unicamente instrumentais, na medida em que objetos e pessoas contribuam ou não de algum modo à consumação das vontades individuais. É uma relação instrumental que se estabelece tanto com o Estado e a sociedade quanto com os demais indivíduos considerados em suas particularidades.

O próprio Hobbes admite que a aspiração maior do homem é a busca incessante por poder: “Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (Hobbes, 2003, p. 85).

Nessa acepção, o “outro” ou é unidade de amor e desejo porque contempla aquilo o que o ser atômico quer atingir, ou é objeto de repulsa e ódio, vez que, em sua visão, o atrapalha nessa empreitada, devendo ser afastado. Significa dizer, as noções morais centrais desse arranjo social estão diretamente vinculadas às concepções privadas de bem, isto é, às percepções individuais, pessoais e incomunicáveis que dizem respeito ao melhor proveito de cada um.

Observe-se que, nessa construção teórica, não se deve considerar que os seres humanos compartilhem das mesmas noções de bem e de mal: admite-se, sim, uma pluralidade de valores. A questão é que Hobbes não tem qualquer expectativa de que haja uma concordância de todos em torno de uma mesma noção, por exemplo, de

bem comum. Para ele, isso é categoricamente impossível, dada a natureza, no limite, puramente egoísta do homem.

Dentro de tal cosmovisão, as leis promulgadas pelo soberano uniformizarão os critérios de aferição de bem e de mal, garantindo a paz. O soberano, juiz absoluto, é o estipulador único daquilo o que é justo, somente podendo ser questionado (e eventualmente deposto) quando agir em desacordo com a observância da segurança individual (direito de autodefesa). As palavras “justo” e “injusto” só têm lugar a partir da aferição verticalmente imposta por um poder coercitivo acima de todos (Hobbes, 2003, p. 115).

Frateschi (2008) acentua que, nessa instituição do Estado via pacto civil (contrato social), em que os súditos autorizam integralmente todos os atos e decisões do soberano como se fossem seus, é evidente que aqueles ficam sujeitos aos apetites e paixões do governante. Ainda assim, “tal inconveniente é menor do que estar sujeito aos apetites e paixões de todos os homens” (Frateschi, 2008, p. 157). O medo do outro é, portanto, maior que o medo da autoridade irrestrita.

Na compreensão de Hélio Alexandre da Silva (2017, p. 143), isso configura uma “antropologia mecanicista que tem no conflito generalizado seu aspecto social mais relevante”, na qual “a obediência e o medo operam enquanto ferramentas da ordem política”. Afinal, admite Hobbes, a “habilidade de fazer e conservar repúblicas consiste em certas regras, tal como a aritmética e a geometria” (Hobbes, 2003, p. 178), perfazendo o medo o único critério absoluto de obediência.

Disso resulta que sua resposta à pergunta de como ser possível, em sociedades plurais, que as pessoas vivam juntas sem feri-las em suas particularidades, é a da premência de um poder central absoluto cuja soberania é cabal: o Estado no modelo do Leviatã, com poder indivisível e aparato repressor maciço cujo soberano está acima da lei e que pode/deve fazer uso da violência. Até porque “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém” (Hobbes, 2003, p. 143). Noutra passagem mais incisiva: “[...] os pactos, sendo nada mais do

que palavras e vento, não têm força para obrigar, conter, restringir ou proteger qualquer homem, a não ser a que deriva da espada pública” (Hobbes, 2020, p. 165).

Já houve uma “idade de ouro”, afirma Hobbes (1993, p. 9), em que a paz reinava entre os homens. Esta só teve fim no tempo em que “se começou a ensinar [...] que era possível empunhar as armas contra os reis”. Tal ardilosidade ele reputa aos filósofos antigos, “quando preferiram envolver em mitos a ciência do direito, a expô-la a discussões”. Antes disso, continua, “os Príncipes não postulavam o poder supremo, exerciam-no. Defendiam seus domínios não com argumentos, mas com fatos, castigando os malfeitores e protegendo os homens de bem”, num contexto em que a paz se mantinha “não por meio de discussões, mas pela força do poder constituído”. Em síntese, para Hobbes, o poder não se discute – se exerce. Não é palavra, é performance.

Isso se dá não apenas na orientação repressiva, mas, outrossim, preventiva, com um aparelho ideológico que vise à dissuasão das vontades desobedientes - o que o autor não propõe em termos educativos, e sim, enquanto doutrinação, cuidando-se não exatamente de uma formação, mas de um controle das opiniões. Não basta a coerção, a brutalidade: o governante precisa “garantir que o cálculo racional de cada súdito produza uma espécie de ‘desejo de submissão’” ao poder estabelecido, isto é, uma “vontade de obedecer ao soberano” (Silva, H. A., 2017, p. 160), restando, ainda, um fio de esperança no pensamento racional do indivíduo, que é um cálculo matemático diretamente associado a seu autobenefício, seus prazeres e manutenção.

Posto isso, sintetiza Frastechi (2008, p. 151): “Hobbes atribui ao soberano o papel não de educar os súditos, mas de *promover a sua segurança*, fim para o qual o Estado foi instituído” (grifo nosso). Noutros termos, pode-se inferir, Hobbes traça um “modelo teórico caracterizado pela ausência de princípios democráticos, pautado na obediência, avesso à participação pública e à opinião” (Silva, H. A., 2017, p. 143).

Isso se deve à crença hobbesiana de que “as opiniões invariavelmente desviam os súditos do caminho da obediência” e, portanto, “precisam ser contidas, limitadas e restringidas ao máximo” (Silva, H. A., 2017, p. 24).

O pavor de Hobbes quanto ao debate aberto e à diferença opinativa expressa-se, por exemplo, quando sustenta que pertence àquele que tem o poder soberano a faculdade de “julgar ou constituir todos os juízes de opiniões e doutrinas, como algo necessário à paz; e assim, impedir a discórdia e a guerra civil (Hobbes, 2020, p. 167). Portanto, “faz parte da soberania o poder de julgar quais opiniões e doutrinas são adversas e quais conduzem à paz”, havendo, inclusive, que se “examinar a doutrina de todos os livros antes de serem publicados”, porquanto “as ações dos homens procedem de suas opiniões; e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens” (Hobbes, 2020, p. 167-168).

O filósofo admite que isso pode gerar inconvenientes e reclamações em geral pelo fato de os súditos estarem tão sujeitos aos caprichos e paixões irregulares daquele ou daqueles detentores do poder. Contudo, protesta, “na realidade, o poder em todas as suas formas é perfeito se for suficiente para proteger os súditos” (Hobbes, 2020, p. 171). Ou seja, qualquer dissabor sob a obediência soberana é pequeno frente ao mal maior e repulsivo da guerra.

Nos termos do autor, nas repúblicas bem ordenadas, “jamais se verifica nenhum grande inconveniente, a não ser o que resulta da desobediência dos súditos”. E continua: “[...] quem procurar diminuir o poder soberano por considerá-lo demasiado grande, terá de submeter-se a um poder capaz de o limitar - quer dizer, a um poder ainda maior” (Hobbes, 2003, p. 178). Em suma, o que se encontra em Hobbes é uma teoria baseada em menos “romantismo” e “mais desejo de segurança”; menos “esperança de êxito na busca anárquica pela satisfação dos desejos individuais” e mais “expectativa de alcançar a paz via obediência civil” (Silva, H. A., 2017, p. 154).

A segurança, por conseguinte, requer obediência civil. E mais: todos os recursos necessários para isso devem ser instaurados, constituindo-se a soberania numa

titânica máquina da obediência mobilizada pelo controle preventivo das opiniões, pela doutrinação e pelo medo.

Conquanto relate que os súditos estão sujeitos ao que está estipulado nas leis civis e nada mais, havendo ampla liberdade naquilo o que a norma não diz, disso não decorre uma legalidade em sentido estrito. A começar pelo fato de que o soberano é quem dita e modifica as leis a seu próprio talante. De resto, ele não jura lealdade ao ordenamento jurídico, de modo que seus atos podem ser iníquos, mas nunca lesivos ou injustos. Em vista disso, “nenhum homem que possua poder soberano pode ser condenado à morte, ou, de qualquer maneira, pode ser punido pelos seus súditos” (Hobbes, 2020, p. 166). Lhe é reputado, por conseguinte, “fazer tudo que entender necessário, tanto de antemão, para a preservação da paz e da segurança, através da prevenção da discórdia interna, quanto da hostilidade do exterior”. E, em adição, pode agir repressivamente, após perder a paz e a segurança, lançando mão de quaisquer vias para a sua recuperação (Hobbes, 2020, p. 166).

Tudo isso de forma militarizada, isto é, urge munir-se de todo o aparato bélico em tempos de trégua, não havendo que se esperar a batalha para tal. Desde o princípio, o corpo soberano é armado:

[...] para sua defesa, é necessário que o povo esteja armado. Armar-se é estar preparado *antes da influência do perigo* com certo número de soldados, armas, navios, fortificações, sobre uma firme base financeira. Recrutar soldados e aprestar armamentos depois de se sofrer uma derrota, se não impossível é pelo menos tardio (Hobbes, 1993, p. 170, grifo nosso).

No corpo soberano, suas ramificações nervosas superiores não se constituem de braços e mãos, mas da espada de um lado e do escudo de outro. Na obsessão pela prevenção da guerra, a verdade é que Hobbes acaba por antecipá-la. O Estado de Hobbes é um Estado armado, em trajes militares, com canhões em riste, feito para evitar o combate pelo medo e, não sendo possível fazê-lo, travar a guerra contra o inimigo. A peleja desenfreada pode até não acontecer ou ser algo eventual na civilização, mas o estado de guerra - o teatro das representações trocadas pelo medo,

a iminência e o alerta para o combate - é permanente. O inimigo e a ameaça que ele representa jamais cessam de existir.

O filósofo reconhece ser essa uma postura histórica invariável:

[...] ainda que nunca tenha existido um tempo no qual os homens particulares se colocaram em uma situação de guerra uns contra os outros, em todas as épocas, os reis e pessoas revestidas com a autoridade soberana, zelosos de sua independência, põem-se em um *estado de contínua inimizade*, na situação de postura dos gladiadores, com armas em riste e olhos fixos uns nos outros. Quer dizer, com suas fortes guarnições e canhões na guarda das fronteiras de seus reinos, com espiões entre seus vizinhos, tudo o que implica uma *atitude de guerra* (Hobbes, 2020, p. 121, grifos nossos).

É verdade que Hobbes não quis com sua teoria lançar as bases à promoção irrefreada da guerra. Pelo contrário, completamente avesso ao conflito, pretendeu tolher o enfrentamento a todo custo, num amplo estabelecimento da paz armada.

Acontece que seu anseio de unanimidade absoluta em torno de uma só vontade, de uma só alma, é idílico. Sempre haverá aqueles que de algum modo se insurgem contra do poder. A eles, os inimigos, os criminosos de lesa-pátria, que, por ação ou palavras, praticam a desobediência, renunciando ao direito civilmente estabelecido, cabe o direito natural, o direito primitivo, num retorno *in loco* à ferocidade do estado de natureza (Hobbes, 1993, p. 189-191).

Por último, necessário recordar: Hobbes nunca disse que o soberano deve voltar-se contra os súditos. Ao contrário, sua tarefa é protegê-los. O gládio soberano jamais lhes está contra, mas a favor. O soberano deve derramar toda a sua cólera sobre aquele que o afronta (o inimigo). Este pode vir de fora, ou ser uma ameaça de dentro. No momento em que alguém se levanta contra o poder, identifica-se quem merece ter sua integridade física preservada e quem, em nome da vida dos eleitos, deve ser eliminado. É dizer: sem um inimigo a temer, a estrutura da soberania, que garante a segurança em relação a ele, ruiria por completo. Se, até o século XVII, não havia reinado sem a anuência de Deus, a partir de Hobbes, não há soberano sem inimigo que o justifique.

2.4 ECOS HOBBSIANOS NO LIBERALISMO POLÍTICO

Como visto, o Leviatã, o monstro que tudo pode, uma vez agindo em favor da *segurança* e da *paz*, não deve ser perturbado, pois tem sua soberania plenamente justificada. Numa insigne discrepância ao que posteriormente se erigiria enquanto filosofia das liberdades, o poder do Estado, em Hobbes, não conhece limites (exceto a manutenção da segurança e do estado civil).

Apesar de tudo isso, há, por assim dizer, contundentes ecos hobbesianos na edificação burguesa da teoria do Estado que prevalece sobretudo a partir do século XVIII, mormente no que tange à primazia da segurança individual.

Conforme depreende Norberto Bobbio (1996, p. 37), no que se refere ao problema crucial do fundamento e da natureza do Estado, pode-se com justeza falar, a começar por Hobbes, “de um modelo jusnaturalista adotado, embora com notáveis variações, pelo menos até Hegel incluído-excluído, por alguns dos maiores filósofos políticos da época moderna”. E arremata:

Se, na teoria geral do direito, o que aproxima os escritores do direito natural, permitindo falar de uma escola do direito natural é [...] o método, sobretudo quando comparado com o das grandes escolas jurídicas que precederam e a sucederam, no que se refere ao direito público e à doutrina do Estado, as obras jusnaturalistas, aquelas que seus criadores e seus adversários consideram como tais, são caracterizadas não só pelo procedimento racionalizante, ou seja, por um método, mas também por um modelo teórico (tão geral que pode ser preenchido com os mais diversos conteúdos), *que remonta a Hobbes e do qual são devedores, mais ou menos conscientemente, tanto Spinoza quanto Pufendorf, tanto Locke quanto Rousseau* (e cito propositalmente autores diferentíssimos com relação ao conteúdo ideológico dos seus escritos) (Bobbio, 1994, p. 37, grifo nosso).

É de se questionar o porquê de, posteriormente, a filosofia política liberal do século das luzes, constituída sobre a crença na razão do homem como a grande salvadora de todos os males - de um otimismo cartesiano veemente, portanto - não ter rompido com a concepção da segurança pública, como se pode ver em trechos das principais declarações de direitos daquele momento histórico. Todas elas mencionam, dentre outras, a segurança como motivação prima à existência do Estado de Direito. O que haveria, pois, de continuidade em tradições filosóficas aparentemente tão distintas?

Michael Löwy (1978, p. 49) tece uma resposta contundente acerca disso. Ao comentar sobre o liberalismo clássico e sua realização prática na constituição revolucionária francesa, depreende que

Esta ideologia, que concebe o indivíduo isolado, separado dos seus semelhantes, como o 'homem natural' ('estado natural' dos contratualistas [...]), que apresenta o direito como uma decorrência desta essência 'humana' individual que encara a sociedade como uma super-imposição artificial, fruto de um pacto estabelecido entre as mônadas individuais; esta ideologia que, finalmente, visualiza o Estado como um organismo exterior à sociedade civil, cuja função é garantir a propriedade privada e a livre iniciativa econômica, corresponde, obviamente, à concepção de mundo da burguesia em ascensão e aos seus interesses econômicos, sociais e políticos.

Em Hobbes, isso fica muito claro quando explicita que a função principal do Estado é prover a *segurança do indivíduo*. Admitindo ser incapaz de pôr freios a si mesmo, o indivíduo, em tal mito fundacional, convoca um poder externo que o controla. Esse controle ocorre por meio da mobilização de suas paixões, particularmente duas que o guiam: o medo e a esperança. O que o Estado articula nos súditos seria, porquanto, o medo da punição - de modo que, por temê-la, o sujeito seguirá a normatividade imposta - e a esperança, na acepção de o ser individual identificar nessa instância repressora a condição *sine qua non* de concretização de seus próprios anseios.

Nas palavras do pensador, as paixões que fazem os homens tender para a paz são o “medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho” (Hobbes, 2003, p. 111).

Logo, o que se encontra em Hobbes é uma concepção de natureza humana que sustenta a tese de que a função primeira do Estado é promover a segurança. Essa ideia se apresenta como a salvaguarda da vida de todos. Pode-se notar, assim, uma inclinação pungente de tal segurança à preservação dos interesses subjetivos de seres atômicos e de sua propriedade privada.

Até porque, como assevera Rosenfield (1993, p. 33), em Hobbes, a riqueza do Estado não provém da pilhagem, do desperdício ou da pirataria, mas origina-se “no trabalho e na poupança. O desenvolvimento do Estado depende, em consequência, da prosperidade dos seus cidadãos”. Nessa senda, qualquer infração perpetrada contra os particulares e seus bens seria uma ofensa ao ente estatal.

Dessarte, apesar da glorificação da razão, a ética da individualidade não deixa de ser pertinente aos interessantes em ascensão dos revolucionários e reformadores burgueses dos séculos XVII, XVIII e XIX. Essa conclamação a que se renuncie ao direito de ter todas as coisas em nome da paz e da segurança, excluindo determinadas classes do poder, favorece um comportamento que é tipicamente burguês, centrado na concentração individual de riqueza.

Isso é muito bem retratado na seguinte passagem de “Do cidadão”, na qual Hobbes sustenta que, fora do estado civil,

[...] ninguém tem assegurado o fruto de seus labores; nele, todos o têm garantido. Finalmente: fora dele, assistimos ao domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade; nele, ao domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência (Hobbes, 1998, p. 156).

É possível aduzir que Hobbes, mesmo não arquitetando filosoficamente o Estado propriamente burguês – feito que é melhor atribuível a John Locke - de certa maneira, é o primeiro a estabelecer as condições teóricas para que a burguesia emergente no contexto moderno possa se dedicar à aquisição de bens.

Ao anunciar a estabilidade social acima de tudo e a estrita proibição de os súditos se imiscuírem sem consentimento em negócios particulares e de se apropriar de coisa alheia, o autor favorece tendências individualistas de dominação, exploração e acumulação de patrimônio. É exatamente esse o tipo de liberdade de que a burguesia necessita nesse período para impor seu projeto de sociedade – o da completa licença para o lucro e o empreendimento individual, com todas as garantias estatais nesse sentido.

Nessa esteira, Macpherson (1979) destaca que, como posição teórica, o individualismo é, no mínimo, tão antigo quanto Hobbes, de modo que “Embora suas conclusões não possam ser chamadas de liberais, seus postulados foram sumamente individualistas” (Macpherson, 1979, p. 13-14). Ao rejeitar os conceitos tradicionais de sociedade, justiça e lei natural, Hobbes abstraiu os direitos e os deveres com base nas vontades dos indivíduos dissociadamente.

Nesse raciocínio,

O exercício do poder soberano tem como objetivo a garantia da segurança dos seus cidadãos, entendida não apenas como a prevenção contra possíveis ofensas de outros cidadãos, mas também na *preservação e na conquista dos bens alcançados pelos cidadãos pelo dispêndio de sua força laborativa* (Granado, 2018, p. 50, grifo nosso).

Quanto a isso, anos depois, não é outra a conclusão de John Locke (1994, p. 139), para quem a única maneira pela qual alguém se despoja de sua liberdade natural e acata as limitações da sociedade civil é via acordo com seus semelhantes por uma vida confortável e pacífica, de modo que possam desfrutar com segurança de sua propriedade privada. O individualismo ocupa, pois, um grande lugar em sua teoria.

Nessa significação,

O direito de liberdade, tal como formula a Déclaration des Droits de l'Homme de 1791, é o da liberdade do homem como uma mônada isolada, voltada para si mesma, e encontra sua aplicação prática no direito de propriedade privada, e na conservação egoísta dos interesses particulares pela política estatal (*'direito de segurança'*). Em oposição ao 'homem', átomo egoísta, membro da sociedade civil, o direito liberal cria o 'cidadão'; encarnação abstrata e artificial das forças sociais do homem e da participação na vida coletiva (Löwy, 1978, p. 56, grifo nosso).

Já na primeira metade do século XIX, não havia sido outra a conclusão de Karl Marx (2010, p. 50), para quem “A segurança é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade”. De mais a mais, “Através do conceito da segurança, a

sociedade burguesa não se eleva acima do seu egoísmo. A segurança é, antes, a asseguuração do seu egoísmo” (Marx, 2010, p. 50).

Sobre a pergunta de ter sido Hobbes o primeiro idealizador do liberalismo político, Gérard Lebrun (1994, p. 45) responde ser essa uma tese extremada. Não obstante, registra que é inegável a existência de “uma ligação entre o advento do *indivíduo isolado*, enquanto peça essencial da construção do político, e a promoção de um *poder único* como condição *sine qua non* da Cidade”. E, na mesma passagem, complementa: “Estão ligados, também, o reconhecimento dos direitos do homem e a ascensão do autoritarismo”.

Nessa esteira, há que se ter cuidado na apressada dualização oposicionista entre Estado e sociedade, pela qual o indivíduo seria o “outro” do Estado e este lhe seria inarredavelmente hostil. Eis a lição: “genealogicamente, foi graças à tutela de um poder único e centralizador que o ‘indivíduo’ se viu capaz de compensar o seu isolamento, e de reivindicar a condição de indivíduo” (Lebrun, 1994, p. 45). Não há, assim, indivíduo, com autonomia e direitos, sem Estado que lhe reconheça como tal.

É fato que Hobbes, tanto em vida quanto pós-morte, não foi poupado de críticas e maledicências. De um lado, os conservadores, seus companheiros no espectro político, o esconjuraram, horrorizados com a suposta defenestração do divino em seus escritos. De outro, os defensores da liberdade aterrorizavam-se com a máquina de poder do Leviatã.

Assim,

[...] foi defensor de um governo autoritário, tal como os tradicionalistas, ao mesmo tempo em que sustentava a teoria do contrato, à semelhança dos inovadores: foi rechaçado por uns por ser irreligioso e por outros, por ser absolutista (Bobbio, 1991, p. 57).

Finaliza Norberto Bobbio (1991, p. 57): “O que os seus contemporâneos não puderam compreender foi que o Leviatã era o grande Estado moderno, que nascia das cinzas da sociedade medieval”. Noutras palavras, Hobbes não foi precisamente o precursor

do liberalismo político, e sim, o sistematizador do Estado moderno, estrutura da qual os intelectuais liberais se valeram amplamente depois.

Com tudo isso, concordamos com Lebrun (1994, p. 49) no sentido de que “uma coisa é estranha”: mesmo com todas as maldições que os séculos fizeram chover sobre Hobbes, com todos os pecados a ele imputados, foi pelo caminho por ele aberto na aurora da modernidade que enveredou o pensamento político dominante.

Há resquícios hobbesianos aqui e acolá na estrutura política ocidental, mesmo fora do ambiente anglo-saxão, inclusive longe da Europa. Independentemente de se adotar ou não de partida a antropologia pessimista do *homo homini lupus*, o modelo-base hobbesiano do Estado-segurança é mantido. Pensamos, a propósito, que isso se verifica no constitucionalismo brasileiro pós-Ditadura Militar, na sobrevivência da forma militarizada e correligionária da doutrina de combate ao inimigo figurada no direito fundamental à segurança pública na Carta de 1988.

Postas dessa maneira, tais deduções quedam-se soltas. Doravante, vamos à tentativa de tecê-las. Começemos por aqueles que imediatamente sucederam Hobbes na tríade contratualista, pensadores seminais do Iluminismo, cujas ideias inspiraram profundamente as reformas e revoluções liberais que “inventaram” o constitucionalismo na viragem dos séculos XVII e XVIII: John Locke e Jean-Jacques Rousseau.

3 O QUE HÁ DE HOBBS E DO CONTRATUALISMO LIBERAL NO DISCURSO DA SEGURANÇA PÚBLICA

Odiado e, ao mesmo tempo, objeto de admiração, Hobbes se torna um marco de referência obrigatória na trajetória do pensamento político. O pai da teoria profana do Estado será para sempre lembrado por seu grandioso Leviatã, seja para albergá-lo, seja para discordar desse tipo de ordenação sócio-estatal.

Mesmo aqueles que o combateram com veemência não deixaram de reconhecer o quanto lhe eram devedores: “Rousseau, no século seguinte, irá chama-lo de ‘sofista genial’ e os franceses em geral, com exceção de Descartes, não lhe pouparão grandes elogios” (Nascimento, 1993, p. 296).

Renato Janine Ribeiro (2005) discorda de Macpherson (1979) no sentido de que a ideia-base do individualismo burguês já estaria contida na filosofia política de Hobbes. Justifica sua oposição no fato de, primeiramente, em Hobbes, a propriedade só passar a existir após o soberano fundá-la (inclusive dividindo-a em porções que considere compatíveis com a equidade e o bem comum), em extremo vínculo de dependência (Hobbes, 2003, p. 211).

Ainda, para Ribeiro (2005), a acumulação e a rapina não seriam, por si, os fins ínsitos à natureza humana, consubstanciando, em realidade, meios para a consecução da famigerada glória. O desiderato fulcral da subsistência do Estado estaria na preservação não da propriedade (o que se verá em Locke), mas da vida, ante o binômio do temor da morte violenta e a esperança na paz. Por isso, a propriedade hobbesiana teria, sim, uma função importante na manutenção do conforto e da paz, mas não seria o elemento central da vida politicamente organizada.

Ademais, há que se considerar que, em Hobbes, a propriedade encontra-se embaraçada por limitações diversas. O soberano, e não o proprietário, detém o poder supremo, de modo que, malgrado haja o exercício do direito de propriedade, este é atravancado por compromissos vários: é o Estado quem dita as minúcias de como e

quando os súditos podem contratar entre si em caso de compra, venda, troca, empréstimo, arrendamento etc. O soberano até mesmo enquadraria que mercadorias estariam disponíveis para as transações comerciais, tendo em vista que a “ânsia do lucro” poderia prejudicar tanto o Estado quanto o bem dos próprios indivíduos (Hobbes, 2003, p. 214).

Isso certamente não é o que interessa à burguesia ascendente em seu projeto de poder político à época (séculos XVII e XVIII, sobretudo em Inglaterra, França e as Treze Colônias na América). Enquanto classe, a burguesia deseja ela mesma controlar a propriedade e o Estado. Tanto que, para John Locke, como se verá, a sacralidade não habitará o poder público, mas a propriedade privada. A despeito disso, Hobbes tem o crédito de perceber o problema da soberania como nevralgico de toda a teoria do Estado. Em sua ruptura com a filosofia clássica para inaugurar a filosofia moderna, ele é o primeiro a dar-se conta da necessidade de fixar o lugar, as funções e os limites do poder soberano.

Compartilhando dessa percepção, questiona Milton Meira do Nascimento (1993, p. 300):

Não está aqui prefigurada a solução da questão do Estado anunciada por Hegel? A distinção entre sociedade civil e estado, feita por ele, já não está aqui na distinção que Hobbes faz entre multidão e Estado, entre multidão desorganizada e a multidão que se transformou numa pessoa civil? Não é ir longe demais afirmar que, a partir dessa definição de Estado, Pufendorf vai elaborar sua teoria do Estado como uma pessoa moral composta, que Rousseau vai elaborar sua teoria da vontade geral distinta da vontade de todos e que Hegel construirá sua teoria do Estado como princípio de unidade.

Hobbes é o primeiro, ainda, a embasar a ideologia do progresso. A pressuposição de que a civilização humana, uma vez organizada sob um poder capaz de lhe elevar em suas máximas potencialidades, pode avançar progressivamente e conquistar a natureza sem limitações é decorrência lógica da ideia de que a humanidade não mais está presa a leis fixas e estritamente racionais que lhe definem previamente o destino.

Agora, sua vontade é também elemento constitutivo da ordem cósmica, tornando o mundo algo mutável e o futuro passível de calculabilidade, conforme determinações

volitivas sobre a interferência humana no ambiente. Cuida-se da civilização enquanto categoria em que o homem, em virtude de sua consciência (dirigida por uma finalidade), pode colocar-se fora da natureza e rebelar-se contra ela (Strauss, 2016, p. 218).

Penetrar os segredos da natureza, conhecer sua maquinação interna, é poder recriá-la, reconfigurá-la à imagem e semelhança dos desejos individuais, colocando-a sob o jugo do grandioso novo artifício humano: o Estado.

Portanto, “Hobbes não segue Aristóteles, mas abre o caminho para Hegel⁸” (Strauss, 2016, p. 152). Desse modo,

Uma vez que não há uma ordem sobre-humana que obrigue o homem desde o princípio, uma vez que não tem lugar estabelecido no universo, mas tem de arranjar um lugar para si mesmo, ele pode estender os limites de seu poder a seu bel-prazer. Que ele pode, com efeito, estender esses limites é algo mostrado pela história enquanto história do progresso (Strauss, 2016, p. 154).

Ao mesmo tempo, a definição da violência legítima começa com Hobbes. Essa conceituação será necessária para estabelecer o paradigma da segurança individual e coletiva, escopo de toda organização estatal na visão hobbesiana, algo que se fará presente nas teorias contratualistas que lhe sucedem.

Direito e força aparecem, assim, unidos como duas características necessárias para a legitimação do poder. Um não pode existir sem o outro e, com a constituição dos Estados nacionais, podemos arriscar apontar que a imbricação dos fenômenos jurídicos com as relações de poder, força e violência passa a ocupar o centro da filosofia política, como um marco de distinção entre o clássico e o moderno (Zaccone, 2015, p. 45).

Assim, ele deixa “de presente” para sua contemporânea e posteriores gerações uma embrionária ideologia do progresso, com a ética do trabalho e da insaciável prosperidade sob orientação da vontade humana. Para além disso, lega-lhes um arcabouço potestativo legitimado muito interessante: o corpo de um soberano, uno,

⁸ Para o filósofo alemão do século XIX Georg Wilhelm Friedrich Hegel, numa acepção histórica progressiva e linear, a verdade seria um “espírito” que, “tomado por um movimento para a frente” (Hegel, 2003, p. 31), conduziria os acontecimentos mundanos naturalmente em direção a algo determinado, como o direito, a propriedade e o Estado, que representariam o auge da civilização (o progresso).

sólido, armado, preparado para a guerra, que, conforme se altere a cabeça, pode se dirigir à “segurança” daquilo o que for conveniente aos interesses em voga.

Tudo isso terá influxo notável mesmo entre seus sucessores que pretendem superá-lo. Veremos a seguir como isso ocorre nos demais contratualistas clássicos, Locke e Rousseau.

3.1 EM DEFESA DA PROPRIEDADE: O ESTADO-SEGURANÇA EM LOCKE

Nesses primeiros passos da Europa rumo ao mundo moderno, há, como pano de fundo, um contexto histórico de desenvolvimento econômico das cidades e o surgimento de uma burguesia mercantil, com divisão de classes sociais (emerge a classe trabalhadora, que, apesar de pobre, não tinha mais laços de servidão com os senhores feudais). Há contestações importantes promovidas pela Reforma Protestante, que desafiou o poder econômico e político da Igreja, revoltas populares, guerras entre poderes pelo controle de novos mares e territórios, decadência de reis e de famílias nobres etc.

Disserta Marilena Chauí (1995, p. 399) que todos esses fatores colocavam abaixo a ideia cristã, herdada do Império Romano e consolidada pela Igreja Romana, de um mundo constituído naturalmente por hierarquias irrefutáveis.

A nova situação histórica deixava às escâncaras dois fatos inegáveis: (i) a existência de indivíduos, seres isolados, sem a invocação comunal de laços de sangue, linhagem ou dinastia que pudessem explicar completamente sua posição social, que não era mais fixa; (ii) a prevalência do conflito entre os indivíduos, agora colocados em ampla disputa por riqueza, cargos e poder, num nítido enfraquecimento da noção tradicional da comunidade cristã una, indivisível, harmônica e fraterna (Chauí, 1995, p. 399).

Tudo isso gerou uma demanda no plano teórico para, racionalmente, expender do que se tratavam tais indivíduos e por que beligeravam mortalmente entre si, para, por fim, formular respostas aptas a findar o respectivo estado de guerra que esse cenário

expressava. Resumidamente, os teóricos da época foram forçados a decifrar as seguintes indagações: qual a razão de indivíduos isolados se unirem e comporem uma sociedade? Por que, enquanto seres independentes, aceitam submeter-se ao poder político e à lei? Acontece que “A resposta a essas duas perguntas conduz às ideias de Estado de Natureza e Estado Civil” (Chauí, 1995, p. 399).

Já sabemos que a conclusão de Hobbes, no século XVII, foi a de que

[...] em Estado de Natureza, os indivíduos vivem isolados e em luta permanente, vigorando a guerra de todos contra todos ou ‘o homem lobo do homem’. Nesse estado, reina o medo e, principalmente, o grande medo: o da morte violenta. Para se proteger uns dos outros, os humanos inventaram as armas e cercaram as terras que ocupavam. Essas duas atitudes são inúteis, pois sempre haverá alguém mais forte que vencerá o mais fraco e ocupará as terras cercadas. A vida não tem garantias; a posse não tem reconhecimento e, portanto, não existe; a única lei é a força do mais forte, que pode tudo quanto tenha força para conquistar e conservar (Chauí, 1995, p. 399).

É o que conduz à premência de um temor maior comum reificado pela força brutal do poder soberano na ciclópica máquina estatal. Agora, restam os posicionamentos de seus imediatos sucessores na teoria do contrato, quais sejam, John Locke e Jean-Jacques Rousseau para sabermos se há restos de Leviatã em suas elaborações acerca da soberania.

O segundo contratualista, John Locke (1632-1704), nasceu em Wrington, no seio de uma família burguesa nas proximidades de Bristol. Ensinou grego e retórica na Universidade de Oxford, a mesma instituição em que estudou medicina. Como Hobbes, foi contemporâneo da sucessão de eventos que se denominou Revolução Inglesa. Enquanto opositor dos Stuart, permaneceu refugiado na Holanda, mas, com o triunfo da Revolução Gloriosa e a queda de Jaime II, retorna à Inglaterra e, entre 1689-1690, publica suas principais obras: “Cartas sobre a tolerância”, “Ensaio sobre o entendimento humano” e “Dois tratados sobre o governo civil”.

Locke é conhecido como o fundador do empirismo, doutrina filosófica pela qual todo o conhecimento deriva da experiência. Também é memorado por sua teoria da tábula rasa do conhecimento, que descreve no texto “Ensaio sobre o entendimento humano”.

A mente, para ele, seria como um papel em branco, sem quaisquer ideias, uma espécie de quadro vazio a ser suprido pelos receptáculos sensoriais por meio da experiência (Locke, 2012).

Trata-se de uma resposta à doutrina platônica das ideias inatas, tão cara a Descartes, pela qual, antes de qualquer contato com o mundo, certas ideias, princípios e noções estão desde sempre inseridas no conhecimento humano, bastando acessá-las por intermédio da razão.

Na filosofia política, Locke não entende o estado de natureza como Hobbes. Para ele, trata-se de um todo harmônico regido pelas leis da natureza em que os seres humanos desfrutam dos bens concedidos pelo criador (Deus), a começar pela sua própria vida.

Nesse estágio, há justiça e injustiças aferíveis pela lei natural, cabendo a cada um assegurar a sua execução, o que implica que cada homem está habilitado a punir aqueles que a transgridam, desde que de forma proporcional a retribuir o mal causado e a evitar a reincidência do delito tanto pelo malfeitor quanto pelos demais. É um reino em que tudo é propriedade, inclusive cada um em sua compleição física é propriedade de si; a natureza é propriedade do homem e todos os homens são propriedade de Deus.

Não obstante, adverte Locke (2019, p. 90-91), o “estado de liberdade” não se confunde com um “estado de permissividade”. Nesse aspecto, a propriedade é central e sagrada, jamais podendo ser vilipendiada:

[...] o homem desfruta de uma liberdade total de dispor de si mesmo e de seus bens, mas não de destruir sua própria pessoa, nem qualquer criatura que se encontre sob sua posse, salvo se assim o exigisse um objetivo mais nobre que a sua própria conservação. O ‘estado de natureza’ é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade apreende que, sendo todos iguais e independentes, *ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens* (Locke, 2019, p. 90-91, grifo nosso).

Macpherson (1979, p. 278) faz uma crítica mordaz a esse discernimento, no sentido de que, se somente se é humano na medida em que se é proprietário de si mesmo, somente ao passo em que se é livre de tudo, menos das relações de mercado, “é preciso converter todos os valores morais em valores de mercado”. Esse é um preceito da racionalidade branca ocidental que perpassa os séculos, ou seja, a mercantilização completa da vida e o esvaziamento da esfera do político que isso ocasiona, como veremos mais adiante.

Voltando a Locke, há que reinar, pois, a paz. Não há hierarquias que permitam que seres humanos subjuguem uns aos outros. Nesse sentido, no modelo de estado de natureza de Locke, cabe a todos evitar que alguns violem os direitos dos outros e se prejudiquem, respeitando as leis da natureza que determinam a paz e a preservação da humanidade. Garante-se a aplicação das leis naturais a qualquer um nesse estágio, o que significa que todos têm o direito de punir os infratores com uma pena suficiente para reprimir sua violação.

Aqui, Locke reconhece a legitimidade da justiça privada e a possibilidade geral de punir os violadores da normatividade natural o quanto for necessário para prevenir sua transgressão. É o que pode ser feito para manter a ordem em um estado de perfeita igualdade, em que naturalmente não há superioridade ou jurisdição de uns sobre os outros. Ele demarca que não há poder absoluto e arbitrário para dispor de criminosos de acordo com a majestade da paixão ou a extravagância da vontade, mas apenas para, com tranquilidade e consciência, puni-los proporcionalmente à agressão perpetrada, de modo suficiente para ensejar a reparação e a prevenção (Veiga, 2018, p. 116).

O estado de natureza não é, aqui, um estado de guerra. Este seria uma situação de inimizade e destruição em que as leis naturais são rompidas. Dá-se sempre que alguém demonstra, implícita ou explicitamente, conspirar friamente contra a vida e a propriedade de outrem. Isso coloca o beligerante numa situação de vulnerabilidade em que está à mercê de ser atacado a qualquer momento pela vítima, que, em seu

direito de autodefesa, pode, até mesmo, retirar a vida do agressor. Numa tal imbricação, a segurança do inocente deve prevalecer.

O autor delibera que, no estado de guerra,

Você pode destruir o homem que lhe faz guerra ou que se revelou inimigo de sua existência, pela mesma razão que se pode matar um lobo ou um leão: porque homens deste tipo escapam aos laços da lei comum da razão, não seguem outra lei senão aquela da força e da violência, e assim podem ser tratados como animais selvagens, criaturas perigosas e nocivas que certamente o destruirão sempre que o tiverem em seu poder (Locke, 2019, p. 99).

Consoante Mello (2005, p. 84-85), diversamente de Hobbes, o estado de natureza de Locke é uma constatação histórica, perpassado em épocas diversas. A propósito, seria ainda verificável, em seu tempo, em alguns povos, como as tribos norte-americanas. No mais, “Esse estado de natureza diferia do estado de guerra hobbesiano, baseado na insegurança e na violência, por ser um estado de relativa paz, concórdia e harmonia”.

Nessa esteira, se a única forma de legitimação do poder político é o consenso daqueles que o detêm, então o início da sociedade civil, se não explicitamente, pelo menos implicitamente, deve ter sido a aliança daqueles que a animam. Mais do que um fato histórico, o contrato é tido como uma verdade da razão, um elo necessário em uma série de raciocínios que partem da hipótese dos indivíduos livres e iguais. Se pessoas originalmente livres e iguais estão sujeitas a uma instância comum, isso só foi possível por acordo mútuo prévio. Nesse sentido, o contrato não é apenas a base da legitimidade, mas também um princípio explicativo (Bobbio, 1994, p. 64).

Também tem-se, como ponto de discórdia em relação à teoria de Hobbes, que a propriedade já existia e estava estabelecida no estado de natureza, tal qual ocorre com as noções de justiça e injustiça. O homem, ao consagrar seu trabalho aos elementos da natureza, faz daquilo em que laborou sua propriedade. Esse é o critério lockeano de divisão primordial da propriedade entre as pessoas, seu fundamento

original: o trabalho. Essa era a chamada propriedade limitada, num processo divisório simples.

Explicita Granado (2018, p. 130), “É a força de trabalho desenvolvida pelo Homem sobre os frutos, terras e animais que vai trazer legitimidade para que ele se torne proprietário particular de um determinado bem”. E Marilena Chauí (1995, p. 401) depõe:

Dessa maneira, a burguesia se vê inteiramente legitimada perante a realeza e a nobreza e, mais do que isso, surge como superior a elas, uma vez que o burguês acredita que é proprietário graças ao seu próprio trabalho, enquanto reis e nobres são parasitas da sociedade.

Válida a complementação da filósofa de que, no que se refere aos pobres, uma vez que Deus teria feito a todos iguais, conferindo-lhes indistintamente o direito natural à propriedade e a missão de trabalhar para adquiri-la, a burguesia, nesse marco, os vê ou como perdulários que não sabem poupar o que auferem com sua força de trabalho, ou como incompetentes ou preguiçosos, que, por desídia própria, não trabalham o suficiente para enriquecer (Chauí, 1995, p. 401-402), numa espécie de germe do entendimento de meritocracia na sociedade capitalista.

O surgimento do comércio, no entanto, o intercâmbio entre diversos produtos nos quais se empenhou trabalho, com a consequente cunhagem de uma “propriedade universal”, a moeda, viabilizou a concentração de riqueza e acumulação de patrimônio. “Esse foi, para Locke, o processo que determinou a passagem da propriedade limitada, baseada no trabalho, à propriedade ilimitada, fundada na acumulação possibilitada pelo advento do dinheiro” (Mello, 2005, p. 85).

Nessa orientação,

A teoria contratualista de Locke tem na relação entre trabalho e propriedade a sua principal base de sustentação. É a propriedade que faz com que os homens percebam a necessidade de construir uma sociedade organizada cujo objetivo [...] será exatamente não a aquisição, mas também a preservação e proteção da propriedade (Granado, 2018, p. 113).

Evitar o estado de guerra é um dos principais motivos pelos quais os homens deixam o estado de natureza e caminham em direção à sociedade civil organizada. Em tal mito fundacional, em algum momento, aqueles resolvem coletivamente, num acordo amplo, abdicar de seu direito individual de julgar e executar as leis da natureza em favor de um árbitro comum, o que teria o condão de, de forma mais aperfeiçoada, preservar a propriedade de cada um.

Na lição de Macpherson (1979, p. 15), nessa organização social,

A essência humana é ser livre da dependência das vontades alheias, e a liberdade existe como exercício de posse. A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais, relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades e do que adquiriram mediante a prática dessas capacidades. A sociedade consiste de relações de troca entre proprietários. A sociedade política torna-se um artifício calculado para a proteção dessa propriedade e para a manutenção de um ordeiro relacionamento de trocas.

Garantir e certificar a inteireza do intercâmbio, do contrato, do lucro, essa é a segurança que Locke quer nos apresentar.

Nesse diapasão, argumenta que, ainda que no estado de natureza o homem tenha tantos direitos, “[...] o gozo deles é muito precário e constantemente exposto às invasões de outros”, haja vista que “Todos são tão reis quanto ele”. Ocorre que nem todos seguem a reta razão, respeitando a parte que cabe a cada qual, “o que torna o gozo da propriedade que ele possui neste estado muito perigoso e muito inseguro”. Com isso, a humanidade se une em sociedade, “visando a salvaguarda mútua de suas vidas, liberdades e bens, o que designo pelo nome geral de propriedade” (Locke, 2019, p. 179).

Por isso, arremata, “o objetivo capital e principal da união dos homens em comunidades sociais e de sua submissão a governos é a preservação de sua propriedade” (Locke, 2019, p. 179). “E tudo isso não deve visar outro objetivo senão a paz, a *segurança* e o bem público do povo” (Locke, 2019, p. 183, grifo nosso). Dessa forma, seja quem for a pessoa em cujas mãos está o governo, este só lhe foi confiado

para um fim preciso, que é o de que todos os homens sigam donos de seus bens com segurança.

Nessa toada, o príncipe, o senado, ou qualquer um com o poder de fazer as leis para a regulamentação da propriedade privada jamais pode toma-la para si sem o consentimento dos súditos. Logo, “[...] enquanto para Hobbes o poder é absoluto, indivisível e irresistível, para Locke, ao contrário, é limitado, divisível e resistível” (Bobbio, 1994, p. 76).

Apesar de todas as limitações que Locke impõe ao poder soberano, a segurança da prioridade igualmente é armada, havendo concentração da força no poder político. O exército deve garantir a manutenção da comunidade social tal como estipulada contratualmente (Locke, 1994, p. 167). O Estado segue com as funções que Hobbes lhe deu, porém com o precípua escopo de fazer valer a propriedade da burguesia.

Por essa máxima, em toda a teoria liberal, de Locke aos realizadores da Independência dos Estados Unidos e da Revolução Francesa, até pensadores determinantes e temporalmente mais próximos de nós, como Max Weber, a primeira legítima tarefa do Estado é, pelas leis e uso legal da violência (exército e polícia), garantir o direito natural de propriedade (Chauí, 1995, p. 402).

Em síntese,

Para Locke, então, ao contrário de Hobbes, os direitos de propriedade precedem e não são dependentes de qualquer pacto. Contudo, no estado de natureza os homens têm somente uma posse precária de sua propriedade. Outros homens, embora cômicos dos ensinamentos da natureza, podem transgredi-los, e não há autoridade central para os disciplinar. Os indivíduos têm um direito teórico de punir, mas eles podem carecer de poder para o fazer, e é insatisfatório para qualquer pessoa ser o juiz em seu próprio caso. É isso que leva à instituição do Estado [...] (Kenny, 2014, p. 327).

Enquanto Hobbes trata da passagem à sociedade civil como um pacto de submissão, Locke a delineia enquanto uma associação via consentimento na qual os indivíduos aquiescem livremente em se organizar politicamente, com transferência de direitos a

um poder central (parlamento⁹) a fim de melhor escudar seus direitos inalienáveis. À diferença de Hobbes, Locke eleva a posição dos cidadãos acima de meros objetos da governabilidade – são também partícipes do poder soberano, que é exercido por representantes seus, verdadeiros depositários da comunidade.

Isso permite deduzir que, ao fazer essa alteração estrutural,

[...] Locke completou um edifício que repousava sobre os seguros alicerces de Hobbes [...] Tornou a estrutura mais atraente para o gosto de seus contemporâneos [...] Hobbes, corrigido por Locke, no tocante à questão do soberano que se perpetua, forneceu assim a estrutura principal da teoria liberal inglesa (Macpherson, 1979, p. 282).

Para Locke, o poder político é, em essência, o poder de fazer leis. Não obstante, de nada adianta criar leis sem uma autoridade que as julgue e outra que obrigue o seu cumprimento. Necessária, portanto, além da função legisladora, a função julgadora, que deve ser exercida com imparcialidade, bem como a executiva. A sociedade, nesse entendimento, “desenvolve essas três funções para preservar e proteger a propriedade” (Granado, 2018, p. 156).

Ainda sobre a premência lockeana por um Estado, pode-se aferir que, para ele,

Um governo tem mais poder, e pode se esperar que seja mais imparcial para assegurar o direito de propriedade dos indivíduos do que qualquer indivíduo isolado poderia fazer. A existência de um governo central, estabelecido por consenso, concede autoridade a duas instituições cuja legitimidade era dúbia em um mero estado de natureza, a saber, a posse da terra e a instituição do dinheiro. Essas instituições fazem que seja legítimo produzir e desfrutar de mais do que o necessário para a subsistência imediata de cada um, beneficiando por sua vez o todo da sociedade (Kenny, 2014, p. 327).

Para além das várias diferenças mencionadas, a questão é o que permanece como pedra angular estatal: o fundamento-segurança. Se, em Hobbes, se quer a segurança da vida física, a vida que pretende trabalhar e insaciavelmente prosperar, pela via da submissão e do medo, em Locke, se busca a segurança da propriedade, num conceito

⁹ Locke é quem elabora, *a posteriori*, a fundamentação política, moral e ideológica para a monarquia parlamentarista inglesa.

tão alargado que abrange a própria vida biológica e pelo qual cada um é proprietário de si.

Enfim, para Hobbes, o estado civil é uma sociedade de mônadas desejantes tolhidas pelo medo do mal maior, o Leviatã; em Locke, há uma comunidade de proprietários aptos a deliberar como podem acumular mais riqueza material sem a inconveniência e perturbação daqueles que não entendem a sacralidade desse direito natural com a intervenção da força legítima e armada do Estado.

3.2 EM NOME DA VONTADE GERAL: O ESTADO-SEGURANÇA DE ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), o iluminista romântico, antecipador de Kant e precursor de Marx, nasceu em Genebra. De origem humilde, era filho de relojoeiro e perdeu sua mãe no momento do parto. Apesar do grande apreço pela leitura, sua formação educacional ao longo da vida foi um tanto irregular. Na infância, foi criado pelo pai, sendo posteriormente confiado aos cuidados de um pastor calvinista e, após, a um tio (Reale e Antiseri, 2004).

Depois de sair de Genebra, em 1728, foi acolhido em Les Charmettes, nas proximidades de Chambéry, na casa de Madame Warens, “que lhe foi mãe, amiga e amante” (Reale e Antiseri, 2004, p. 278). Naquele cenário bucólico à beira de um vale, longe dos tumultos urbanos, pôde dedicar-se com tranquilidade aos estudos. Em 1741, deixa esse pequeno paraíso e se instala em Paris, onde estabelece amizade com Denis Diderot e os enciclopedistas. No entanto, Rousseau não se adapta às agitações parisienses e à vida nos salões.

Rousseau, que, à essa altura, era músico, aprendiz de gravação, caixeiro e preceptor, não pretendia ser filósofo. Seus dois primeiros ensaios políticos foram escritos por ocasião de dois concursos da Academia de Dijon. Tendo vencido o primeiro – “Discurso sobre as ciências e sobre as artes” (1750), logrou bastante sucesso também com o segundo, “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” (1753). Sua obra mais famosa, “O contrato social”, viria em 1762.

Crítico interno do iluminismo, diferentemente de seus antecessores, Rousseau não pressupunha que o progresso e a civilização necessariamente elevariam o homem em sua dimensão moral. Muito influenciado pelo mito do “bom selvagem”, que se difundia na literatura francesa desde o século XVI, ele acreditava num estado de natureza em que o homem estaria em contato com os sentimentos profundos do espírito humano que o racionalismo excessivo teria degenerado, eis que, originalmente, o homem não se reduz à razão (Reale e Antiseri, 2004).

Em seu habitat natural, o homem é movido por sentimentos e paixões que lhe tornam biologicamente sadio e moralmente íntegro, de modo que “nada é tão doce quanto ele em seu estado primitivo” (Rousseau, 2017, p. 78). Noutros termos,

Em um estado de natureza, os homens não são necessariamente mais hostis uns aos outros. Eles são motivados pelo amor-próprio, certamente, mas amor-próprio não é o mesmo que egoísmo, podendo ser combinado, tanto em homens como em animais, com simpatia e compaixão por um semelhante (Kenny, 2014, p. 331).

Quando inventadas necessidades artificiais, para além de suas verdadeiras e naturais demandas, sobretudo com o advento da propriedade, o ser humano passou a mentir, a cobiçar coisas em demasia e a subjugar o outro.

Tanto Hobbes quanto Rousseau elaboram suas teorias do contrato estatal partindo do átomo social, ou seja, dos indivíduos esparsamente. Ambos enxergam o humano como isolado na natureza, um de forma inóspita, outro, com uma antropologia otimista. Já Locke inicia com o estado de natureza como ponto de partida, não começando sua teoria pelo ser individualizado; de saída, ele trata do homem no seio da família, nas relações entre pais e filhos.

A propósito, embora o conceito de estado de natureza seja compartilhado pelos três, a falta de organização social de Rousseau nesse estágio não é absoluta. Ali estava a primeira forma de organização política, a primeira ideia de família. Na verdade, é uma estrutura que mostra o patriarca como chefe e sua autoridade hierárquica sobre os

filhos em um microcosmo de uma sociedade organizada em que uma pessoa está em posição superior e controla o comportamento de seus subordinados de acordo com os interesses comuns deste protótipo (Granado, 2018, p. 194).

Nesse ponto, insta salientar, Rousseau concorda com Hobbes em oposição a Locke na orientação de que, no estado natural, não existem direitos de propriedade, não subsistindo justiça ou injustiça. Contudo, conforme a sociedade evolui, a ausência de tais direitos começa a se fazer sentir: “A cooperação e o progresso técnico tornam necessário formar uma associação para a proteção dos indivíduos e possessões” (Kenny, 2014, p. 332).

Com o firmamento do pacto, o particular cede ao estado civil todos os bens e liberdades que possui, mas apenas na medida em que isso favoreça à manutenção do bem comum. A fixação da vontade geral pela formulação de regras de convivência em sociedade dará ao contratante a propriedade oficial (jurídica) de seus bens sob a tutela do Estado (Granado, 2018, p. 82).

A despeito disso, o estágio natural de Rousseau não é apresentado como uma fase histórica verificável:

Mais do que uma realidade historicamente datável, o estado de natureza é uma hipótese de trabalho que Rousseau formula principalmente escavando dentro de si mesmo e que utiliza para captar tudo o que, de tal riqueza humana, foi obscurecido e reprimido pela efetiva caminhada histórica (Reale e Antiseri, 2004, p. 280).

Ademais, Rousseau entende a natureza humana não como algo fixo e imutável, mas enquanto categoria maleável, que sofre alterações ao longo do tempo e do espaço (Rousseau, 2017, p. 103-104).

Note-se a diferença: Hobbes retém a natureza humana profundamente egoísta, o que só pode ser reprimido com a força opulenta do Estado. Já a natureza humana de Rousseau, que é boa desde o nascimento, tem a capacidade de mudar ao longo da vida, conforme as circunstâncias que se apresentem. Em Hobbes, o poder soberano

ergue-se para limitar, e não para alterar a natureza humana, que é uma espécie de “caso perdido”, somente refreável pelo medo. Em Rousseau, ao contrário, acredita-se numa reforma dos indivíduos pelas vias institucionais. Um deseja o corpo político para sufocar o humano, ao passo que o outro quer lapidá-lo para extrair o seu melhor.

Por intermédio dessa categoria filosófica provocativa, ao confrontar o homem de antes com o que ele é hoje, ao denunciar a estrutura civilizacional que lhe teria mortificado em sua pureza e espontaneidade naturais, Rousseau pretendia mobilizar seus leitores a uma mudança salutar. Nesse sentido, o que Hobbes havia estipulado sobre o estado de natureza, na verdade, seria a descrição daquilo o que ele mesmo estava vendo: uma sociedade civilizada nos trilhos competitivos, conflitivos e desordenados do progresso, cujos produtos culturais, germinados dos vícios da arrogância e da soberba, teriam conduzido a humanidade à calamidade.

Na literalidade,

Nossos políticos fazem sobre o amor à liberdade os mesmos sofismas que nossos filósofos fizeram sobre o estado de natureza. *Pelas coisas que eles veem, julgam coisas bem diferentes que não viram* (Rousseau, 2017, p. 91, grifo nosso).

Em realidade, o homem não nasce lobo do homem; ele assim se torna com as hostilidades para com o outro que lhes são ensinadas pela civilização. Para Rousseau, toda essa trajetória de injustiças tem um ponto inicial comum: o surgimento da propriedade.

Em suas palavras,

O primeiro que, tendo cercado um terreno, pensou em dizer *isto é meu*, e encontrou gente simples o bastante para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinatos, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando os mourões ou tapando o fosso, houvesse gritado: não escutem este impostor; vocês estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém! (Rousseau, 2017, p. 71).

Após esse fatídico evento, “cada um dos progressos ulteriores foi, aparentemente, um passo rumo à perfeição, do indivíduo, mas, na verdade, um passo rumo à decrepitude

da espécie” (Rousseau, 2017, p. 79). São males efeitos da propriedade a ambição devoradora e o ardor de aumentar sua fortuna, que levam os seres humanos a causar danos uns aos outros. Como ensina Marilena Chauí (1995, p. 399),

A concepção de Rousseau (no século XVIII), segundo a qual, em Estado de Natureza, os indivíduos vivem isolados pelas florestas, sobrevivendo com o que a Natureza lhes dá, desconhecendo lutas e comunicando-se pelo gesto, o grito e o canto, numa língua generosa e benevolente. Esse estado de felicidade original, no qual os humanos existem sob a forma do bom selvagem inocente, termina quando alguém cerca um terreno e diz: ‘É meu’. A divisão entre o meu e o teu, isto é, a propriedade privada, dá origem ao Estado de Sociedade, que corresponde, agora, ao Estado de Natureza hobbesiano da guerra de todos contra todos.

Uma vez quebrada a igualdade, sucedeu-se a mais tremenda desordem: “as usurpações dos ricos, o banditismo dos pobres, as paixões desenfreadas de todos sufocando a piedade natural”. De mais a mais, os homens se tornaram “avarentos, ambiciosos e malvados”, o que teria dado lugar “ao mais horrível estado de guerra” (Rousseau, 2017, p. 85).

Em derradeiro,

Assim foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que proporcionaram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, estabeleceram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável e em benefício de alguns ambiciosos sujeitaram desde então todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria (Rousseau, 2017, p. 87).

A fim de superar esse estado de miserabilidade espiritual e material em que se encontra o homem civilizado, não basta reformar as instituições que aí estão. É urgente uma ruptura radical pela via de um verdadeiro processo revolucionário. Sem tal mudança significativa, o gênero humano pereceria.

“O homem nasceu livre, e se encontra em toda a parte sob ferros”. É com essa frase que Rousseau (2005, p. 13) inicia sua obra mais difundida, “Do contrato social”. “Nascer livre”, para o autor, expressa o desprendimento a valores individuais, egoístas, sentimentos incondizentes com o convívio social. Os ferros representam a

corrupção promovida pela convivência social desarmônica, perturbada por sentimentos individualistas que fogem ao desiderato coletivo.

Apesar de toda a sua nostalgia romântica, Rousseau não invoca um “retorno” ao estado natural. Outrossim, não sustenta a extinção da propriedade, e sim, a sua regulamentação, vez que “a fragilidade do justo uso e propriedade que existe no estado de natureza dá lugar ao direito de propriedade concedido pelo Contrato Social e suas respectivas leis” (Granado, 2018, p. 82).

Aqui, importante frisar: Rousseau não é contra a civilização em si, mas contra um determinado modelo de razão e certos produtos culturais. Como iluminista, ele crê na racionalidade como instrumento emancipatório. Ele apenas acredita que tal emancipação não estaria devidamente conquistada pelo que foi feito até aquele momento.

Todavia, não é fora da sociedade que se reencontrará o caminho do verdadeiro progresso: é na sociedade que o humano se corrompe, mas é também nela que ele pode ser recuperado. Doravante, Rousseau apresenta seu arquétipo de sociedade ideal constituída por um contrato social. Nessa travessia, os seres humanos abdicam da liberdade natural em favor da liberdade convencional, dentro das linhas estabelecidas pelo pacto. Em troca, tanto a pessoa quanto seus bens estarão sob a tutela e proteção do soberano contra toda ameaça externa ou interna.

Assim, “ao ingressar no contrato social, o indivíduo recebe do corpo político uma proteção de forma que seus bens e direitos não estão expostos a qualquer pessoa que possa vir toma-los pela força” (Granado, 2018, p. 71). Mais enfaticamente, tal caminho significa uma troca “da independência pela liberdade, do potencial agressor pela segurança, da vida em constante conflito sem autoridade pela vida pacífica sob a égide da coletividade e bem comum” (granado, 2018, p. 79). Eis o velho postulado da segurança pública.

A questão, e mais uma distinção no que se refere a Hobbes e Locke, é que ele propõe um meio-termo: não quer contratantes orientados apenas por impulsos e instintos primitivos, nem exclusivamente pautados na razão que ignora os sentimentos. Ele advoga uma consciência global, movida pelo raciocínio e pelos afetos, aberta para a comunidade, numa concepção coletivista.

Nesse universo político, como em seus antecessores, “O contrato social tem por objetivo a conservação dos contratantes” (Rousseau, 2005, p. 55). O principal elemento distintivo é que, além da *segurança*, Rousseau elenca como princípio legitimador do poder estatal a chamada *vontade geral*.

A vontade geral pode ser compreendida em oposição à vontade particular. Esta tem por objeto invariavelmente o interesse privado, o ser individual. A vontade geral, não: ela é amante do bem comum, seu compromisso é com o interesse comum, algo acima e diferenciado da soma das vontades particulares, objeto autônomo em relação a esse conjunto. Ela brota da renúncia de cada pessoa aos próprios interesses em favor da coletividade.

Rousseau, ao longo “Do Contrato Social”, não dá uma definição clara do que seja a vontade geral, mas deixa o aviso de que aquele que se recusar a obedecê-la “sê-lo-á obrigado por todo o corpo: o que significa que apenas será forçado a ser livre” (Rousseau, 2005, p. 35).

Não se cuida, pois, de uma deliberalidade. Para Granado (2018, p. 78), “a vontade geral deve trazer para os membros da coletividade liberdade, *segurança* e direitos em prol do bem comum” (grifo nosso). Gustavo Granado (2018, p. 88) igualmente entende que “A vontade geral é fruto daquilo que não se exclui mutuamente no confronto entre as vontades particulares”, isto é, uma espécie de denominador social comum. Isso permite aferir que a segurança de si e de seus bens, enquanto desejo compartilhado, é, em Rousseau, algo ínsito à própria vontade geral.

Anthony Kenny (2014, p. 335) faz uma crítica severa quanto aos perigos de tal imprecisão coercitiva: “É precisamente a dificuldade de determinar o que a vontade geral irá prescrever que torna a noção de vontade geral uma ferramenta tão poderosa nas mãos dos demagogos”. Além disso, Rousseau elenca como condições da expressão da vontade geral que todo cidadão seja plenamente informado e que não haja combinações entre dois ou mais indivíduos entre si: Acontece que a primeira condição (da informação total) “jamais poderia ser preenchida fora de uma comunidade de deuses, e a segunda [...], por sua natureza, necessita de uma tirania absoluta para fazê-la valer” (Kenny, 2014, p. 335).

A soberania em Rousseau, diferentemente da soberania em Hobbes, não goza de existência independente dos contratantes que a compuseram. Por conseguinte, não pode haver interesses discrepantes entre poder soberano e cidadãos, porquanto ele expressa a vontade geral, que nunca erra na sua persecução do bem público. Além disso, na sociedade rousseuniana, “Os homens perdem sua liberdade natural para apanhar o que quer que os seduza, mas ganham liberdade civil, que permite a posse estável de uma propriedade” (Kenny, 2014, p. 332).

No estado civil rousseuniano, o indivíduo, com seus interesses e colorações particulares, é plenamente absorvido pelo social; não há mais indivíduos em si considerados, e sim, cidadãos/súditos, membros da comunidade. Não se trata de um pacto de sujeição ao estilo de Hobbes, até porque Rousseau defende a democracia participativa em determinados casos, mas há, sim, em certa medida, uma abdicação que se faz da própria pessoa, uma alienação total de cada associado, “entregando-se cada um por completo” (Rousseau, 2005, p. 30), a fim de se colocar sob a direção suprema da vontade geral. Esse seria o verdadeiro e único caminho para a liberdade.

Aponta Marilena Chauí (1995, p. 401) que

Para Rousseau, o soberano é o povo, entendido como vontade geral, pessoa moral coletiva livre e corpo político de cidadãos. Os indivíduos, pelo contrato, criaram-se a si mesmos como povo e é a este que transferem os direitos naturais para que sejam transformados em direitos civis. Assim sendo, o governante não é o soberano, mas o representante da soberania popular. Os

indivíduos aceitam perder a liberdade civil; aceitam perder a posse natural para ganhar a individualidade civil, isto é, a cidadania. Enquanto criam a soberania e nela se fazem representar, são cidadãos. Enquanto se submetem às leis e à autoridade do governante que os representa chamam-se súditos. São, pois, cidadãos do Estado e súditos das leis.

O povo, esse corpo coletivo, é formado, de um lado, por cidadãos, enquanto seres que deliberam ativamente sobre os rumos da nação, participantes da autoridade soberana, e, de outro, por súditos, na condição de submissos às leis do Estado, expressão máxima da vontade geral. A consciência pública é tudo, as consciências privadas devem ser extirpadas, visto que nocivas e corruptivas.

Reale e Antiseri (2004, p. 286) depreendem, nesse diapasão, que “A defesa do bem comum chega a tal ponto que leva ao esvaziamento do indivíduo, de sua individualidade, bem como à sua absorção pelo corpo social, sem deixar restos”.

Já Milton Meira do Nascimento (2005, p. 196) aduz:

Nestas condições, haveria uma conjugação perfeita entre a liberdade e a obediência. Obedecer à lei que se prescreve a si mesmo é um ato de liberdade. Fórmula que seria desenvolvida mais tarde por Kant. Um povo, portanto, só será livre quando tiver todas as condições de elaborar suas leis num clima de igualdade, de tal modo que a obediência a essas mesmas leis signifique, na verdade, uma submissão à deliberação de si mesmo e de cada cidadão, como partes do poder soberano. Isto é, uma submissão à vontade geral e não à vontade de um indivíduo em particular ou de um grupo de indivíduos.

Não obstante, alinhamo-nos à opinião de Gérard Lebrun (1994, p. 75), na questão de que Rousseau acaba por recair no mesmo erro de Hobbes, qual seja, a absolutização da soberania, eis que, em nome da vontade geral, “o Soberano tem o direito *absoluto* de castigar, de declarar a guerra, de legislar, etc... Ora, será o interesse dos cidadãos sempre compatível com este arbítrio?”. Pensamos que não.

Rousseau chega a ser contraditório em algumas passagens. Ao mesmo tempo em que admite ser a soberania indivisível¹⁰, “porque a vontade é geral ou não é” (2005,

¹⁰ Em Rousseau, entenda-se que essa indivisibilidade não quer dizer impossibilidade de o poder ser exercido pelas três diferentes funções (legislativa, executiva e judiciária). Todos praticam a mesma soberania, porém de formas distintas.

p. 45), e detentora de um “poder absoluto sobre todos os seus” (2005, p. 51), lhe impõe limites. Ele não pode ultrapassar as raias das convenções gerais, de maneira que “todo homem tem plena disposição de seus bens e de sua liberdade deixados por essas convenções” (2005, p. 54).

Fato é que a influência da filosofia política de Rousseau foi explosiva. Os protagonistas da Revolução Francesa (1789) o elegeram como patrono: “E lá estavam eles a empunhar o Contrato social como uma espécie de manual de ação política e a eleger o seu autor como o primeiro revolucionário” (Nascimento, 2005, p. 199).

Com todas as suas idiossincrasias e contradições internas, com seu ímpeto revolucionário, Rousseau segue a lógica do contrato social. Apesar de conjurar a vontade geral, sua grande nota de peculiaridade, a finalidade exordial do pacto de soberania continua sendo a conservação físico-patrimonial dos contratantes. A propriedade privada não deve ser desfeita, ela apenas precisa ser regulamentada pelo poder soberano, representante da vontade geral.

Conforme delineado até aqui, a natureza humana é exposta sob diferentes lentes, porém, desembocando na mesma conclusão de que, num determinado momento, as pessoas percebem que o estado de natureza tem inconvenientes demasiado altos. Isso faz com que os seres humanos busquem outra forma de convivência na qual possam dispor de um mínimo de segurança. A segurança e a oportunidade de desfrutar de todos os deleites da vida com acúmulo de riqueza - estes são os dois objetivos que as pessoas perseguem quando saem do estado de natureza e se tornam cidadãs. É o que se vê, em contextos e formas distintas, em Hobbes, em Locke e igualmente em Rousseau.

Com efeito, em sendo esta sua inclinação natural ou não, os indivíduos acabam por se agregar, iniciando com a formação de pequenos grupos em que se auxiliam internamente; aos poucos, unem-se a outros, formando grupos maiores, até se chegar num nível de complexidade tal que se compactue acerca de uma vivência coletiva organizada que proporcione aquilo o que o estado de natureza não abrange,

basicamente, a segurança, isto é, as “condições concretas de sobrevivência e estímulo ao desenvolvimento individual e coletivo” (Granado, 2018, p. 195). “Daí decorre a necessidade infinita de se associar e encontrar, em sociedade, o que jamais encontrará no isolamento: *segurança*” (Veiga, 2018, p. 107, grifo nosso).

E o objetivo final do soberano, a *lex suprema* do exercício do poder, continua sendo a salvação da pátria (Foucault, 2008, p. 170), a garantia da segurança. Por consequência, “o poder de punir em questões de segurança interna encontra tanto na perspectiva absolutista quanto na liberal um elemento constitutivo do moderno Estado Nacional” (Zaccone, 2015, p. 49).

Esse percurso geral é unânime entre os três contratualistas analisados. O contrato social, entenda-se, não é um evento súbito; trata-se de um desenlace gradual, resultado de um longo processo relacional entre os indivíduos, que, ao fim e ao cabo, já sabemos, desejam a segurança da vida sem maiores transtornos à inteireza de seus corpos físicos e bens adquiridos ou produzidos.

Ao longo dos séculos, ela continua a ser lembrada. Versando sobre as agruras contemporâneas, constata Lebrun (1994, p. 89) “A segurança em primeiro lugar: regressamos assim ao ideal político de Hobbes, à ‘odiosa filosofia’ execrada pelos liberais do Século XIX”. Seria um retorno *ad infinitum* ou um laço que jamais se rompeu na história do pensamento político moderno? Na mesma constatação, realiza Michel Foucault (2008, p. 11) que, atualmente, “O conjunto das medidas legislativas, dos decretos, dos regulamentos, das circulares que permitem implantar os mecanismos de segurança, esse conjunto é cada vez mais gigantesco”.

Se a segurança é menos ou mais citada, isso é irrelevante – ela se perpetua como escopo cardeal, já se confundindo, a essa altura, com os elementos da paisagem da filosofia política estatista. O corpo soberano esculpido por Hobbes é preenchido de recheios teóricos diversos, porém, sua musculatura esquelética jaz intacta, com sua espada securitária inexoravelmente arrimada. Espada essa que, sempre que necessário, volta-se contra alguém: o inimigo.

3.3 O CAMINHO PARA A SEGURANÇA: DOUTRINA DO INIMIGO EM HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU

Nas teorias contratualistas acima exploradas, o contrato marca o próprio momento em que surge a entidade política. É o limiar da organização político-social, na persecução de uma convivência em que prevaleça a paz para a consecução dos anseios individuais. A paz, já vimos em Hobbes, é armada. Nem Locke nem Rousseau questionam esse preceito. Se o corpo político é armado, podemos concluir que existe uma ameaça iminente a essa harmonia social conquistada ao longo dos séculos em meio a tantas abdições. Se há tanta urgência por segurança, há, igualmente, um perigo temível em relação ao qual resguardar-se.

Coisa comum aos nossos três autores é o entendimento de que quem faz a paz é o homem e quem promove a guerra também. A ameaça é sempre o próprio semelhante, que, quando se põe na efígie de inimigo, é o outro. Esse outro pode vir de fora, de outra soberania estatal territorializada na tentativa de conquista pela invasão, ao que as forças armadas devem responder prontamente. Não obstante, e isso é o que realmente nos interessa, o adversário pode estar dentro da sociedade civil constituída, naqueles membros que, de alguma forma, não aderiram aos termos contratados.

Sobre o inimigo interno, com grande influência de Hobbes, deslinda o jurista do século XX Carl Schmitt (2015, p. 85), é elemento essencial à “tranquilidade, segurança e ordem” intraterritorial de qualquer Estado, ao permitir identificar, por negação, aquilo o que é normal e tolerável numa circunscrita ordenação jurídica.

Esta necessidade de uma pacificação intra-estatal conduz, em situações críticas, a que o Estado, enquanto unidade política, enquanto existir, determine a partir de si também o ‘inimigo interno’. Daí que em todos os Estados haja, numa forma qualquer, aquilo que o direito do Estado das repúblicas gregas conhecia como declaração de *polemios*, e o direito do Estado romano como declaração de *hostis*, espécie de ostracismo, de banimento, de proscrição, de perseguição, de colocação *hors-la-loi*, numa palavra, de *declaração de inimizade* intra-estatal que, mais suave ou mais incisivamente, surgem *ipso facto* ou actuam com base em leis especiais sob

a forma de justiça, que são abertas ou escondidas em circunscrições gerais (Schmitt, 2015, p. 85).

De uma forma ou de outra, séculos antes de Schmitt, os contratualistas já sabiam disso, porquanto “a partir do contrato social, em todas as suas matrizes, autoritárias ou liberais, encontra-se a figura do inimigo” (Zaccone, 2015, p. 109), que, no mais das vezes, é o próprio criminoso.

Com a criação da comunidade política moderna, o inimigo interno aparece como elemento inerente à própria metáfora contratualista. Em todos os pensadores, de Hobbes a Kant, passando por Rousseau, e mesmo em Locke, podemos encontrar, apesar das diferentes abordagens, a questão daqueles que se colocam excluídos do contrato social, deixando a condição de súdito/cidadão, cercado de garantias e direitos, e adentrando na esfera do estranho/bárbaro, caracterizada pela sua desproteção (Zaccone, 2015, p. 110-111).

Curial destacar, dessa feita, o tratamento reservado na teoria contratualista àqueles que internamente descumprem o pacto.

Em Hobbes, uma vez feita a transição para o estado civil, não há retorno, posto que irrenunciável. Em “De cive” ele já diz o que deve ser feito com quem, de início, não compuser o acordo:

É preciso observar, em seguida, que cada um dos envolvidos na multidão deve, ao iniciar-se o processo de constituição da Cidade, pôr-se de acordo com os demais, a fim de que aquilo que a maior parte dos membros quer seja aceito como vontade de todos, nas matérias propostas por qualquer membro da assembléia. De outro modo, jamais conseguiria firmar-se a vontade de uma multidão de homens cujos gênios e desejos diferem tanto em uns e nos outros. *E se alguém não quer concordar, os demais entre si constituirão a Cidade sem ele. A consequência é que a Cidade manterá contra o discordante o seu direito primitivo, isto é, o direito de guerra, e passa a tratá-lo como inimigo* (Hobbes, 1993, p. 103, grifo nosso).

Sendo o acordo irrevogável, os criminosos gozam dos mesmos direitos que todos os cidadãos, sem distinção. Serão tratados e punidos conforme a lei. Entretanto, há uma exceção guardada aos traidores e rebeldes. As pessoas que, tendo anteriormente aberto mão do estado de natureza e conferido todo o poder ao Leviatã, violam as regras contratadas atentando diretamente contra o soberano, passam a ser tidas como mais do que criminosas comuns. São inimigas. Dessa forma, não podem ser aceitas na sociedade de defesa.

Na literalidade,

[...] o dano infligido àquele que é um inimigo declarado não pode ser classificado como punição: porque eles não estavam sujeitos à lei e, portanto, não podem transgredi-la; e se isso for transposto, todos os danos que podem ser causados a eles devem ser tomados como atos de hostilidade. Agora em uma situação de hostilidade declarada, toda imposição de dano é lícita. De onde segue que se um súdito, por ato ou palavra, sabida e deliberadamente, nega a autoridade do representante da república (seja qual for a pena anteriormente ordenada para traição), este pode lhe fazer legalmente sofrer tudo o que for de sua vontade: pois ao negar a sujeição, ele negou o castigo previsto na lei; e, portanto, deve sofrer como inimigo da república; isto é, de acordo com a vontade do representante. Porque as punições estabelecidas na lei são para os súditos, não para os inimigos, como aqueles que, por seus próprios atos, deliberadamente se revoltam e negam o poder soberano (Hobbes, 2020, p. 277-278).

De partida, note-se que Hobbes, mesmo com seu descomunal aparelho repressor, adota uma teoria moderada do inimigo interno. O mero delinquente, isto é, aquele que pratica os crimes previstos pelo soberano, por mais lesivos que sejam seus atos, não é defenestrado da sociedade política. Responde pelo seu delito na forma das leis da cidade. O inimigo intramuros, para Hobbes, é quem, por um ato de resistência (lembramos que o direito de resistência permanece intacto no estado civil de Hobbes), ousa desafiar, por atos ou palavras, o poder soberano.

Não é o que se verá em Locke, o grande teórico das luzes, nem em Rousseau, o patrono da Grande Revolução. Eles, os oficiais apologetas da liberdade, tratando do tema de forma muito mais sucinta, sem detalhadas explicações, confundirão o inimigo do contrato com o criminoso de maneira indissolúvel, tal qual uma associação natural, direta e esperável.

Portanto, aos rebeldes e traidores do sagrado acordo civilizacional, enquanto inimigos declarados do Estado, não é direcionado o direito pactuado, o direito de soberania e domínio, mas sim, o direito de guerra. São castigados, então, nos moldes do estado de natureza anterior, eis que a rebelião é a renovação do estado de guerra.

Logo, “O inimigo em Hobbes, o traidor do pacto, cumpre conter com força ilimitada, sem respeitar sequer as margens da pena, porque deixou de ser um súdito” (Veiga, 2018, p. 115). Em suas colocações,

Como em força do pacto pelo qual os cidadãos estão obrigados, juntos e entre si, à obediência absoluta e universal à Cidade, isto é, ao governante supremo [...], nasce a obrigação de observar cada uma das leis civis [...] então, é óbvio que o cidadão que renunciar ao pacto, ou convenção geral de obediência, renuncia ao mesmo tempo a todas as leis [...]. Tal é propriamente aquele pecado que se chama crime de lesa-majestade, e que consiste em ações ou palavras com as quais o cidadão ou súdito mostra não mais querer obedecer à pessoa, homem ou corte, a quem foi confiada a suprema administração da Cidade (Hobbes, 1993, p. 189-191).

Os famigerados “inimigos” não devem ser tratados, pois, como súditos e, contra eles, tudo é permitido. São os “traidores, os regicidas, os que tomam das armas contra a Cidade, ou desertam para o campo inimigo durante a guerra”. E, “Por palavras” (veja-se a importância da mera cogitação aqui), “declaram a mesma vontade os que negam diretamente estar, eles próprios ou os demais cidadãos, obrigados a essa obediência” (Hobbes, 1993, p. 190).

Ao negar a sujeição à normatividade, o indivíduo nega também o castigo formalmente predeterminado; renuncia a todas as leis, inclusive às penas legalmente estipuladas. Dessa maneira, sofre as consequências que se derivam de ser um inimigo do Estado completamente à mercê da vontade anômica do representante. Retira-se do “delinquente” tanto o seu status de cidadão quanto a sua condição de pessoa. Quanto a isso, Jacson Zilio (2020) faz a importante ponderação de que o contratualismo despótico hobbesiano pode muito bem servir para justificar um direito penal de exceção, característico de um decisionismo absolutista, que não exige conformidade do soberano aos mandamentos imperativos da lei.

Do exposto, arremata Hobbes (1993, p. 191):

[...] segue-se que rebeldes, traidores e demais convictos de lesa-majestade são punidos não pelo direito civil mas pelo direito natural, a saber, não por serem cidadãos maus, e sim, inimigos da Cidade, como também não pelo direito de soberania ou domínio, mas pelo direito de guerra.

Disso, depreende-se, o pensamento de Hobbes “casa muito bem com as monarquias absolutistas e muito mal com as democracias republicanas ocidentais” (Zilio, 2020, p. 31), apesar de ainda sobreviver nelas, na medida em que a clientela típica do direito penal não tem o status de cidadão e não goza dos benefícios da vida em sociedade.

Trazendo um pouco da discussão para o cenário social hodierno, pode-se aduzir que, pela realidade do poder punitivo de exceção, não se trata aqui de somente uma teoria especulativa restrita ao campo das ideias; infelizmente, há uma realidade operacional. É, em síntese, “algo real que vem fundamentado na mesma lógica absolutista (e fascista) de Hobbes” (Zilio, 2020, p. 32). Melhor dizendo,

[...] o uso sem cuidado e atemporal [e, acrescentamos, inconsciente] do pensamento hobbesiano [...] pode levar a uma lógica perigosa de desrespeito ao direito de diferença que caracteriza as sociedades democráticas ocidentais. Logo, abre-se um grande caminho ao regresso da barbárie dos sistemas punitivos medievais (Zilio, 2020, p. 32).

A ideia hobbesiana do inimigo não é isolada. As teorias do contrato social são diversas, mas elas têm como ponto comum o postulado de que todo aquele que profana o contrato social causa um mal imensurável e deve ser declarado *hostis*.

Na tríade dos contratualistas clássicos, Locke (1994), com todas as suas oposições a Hobbes quanto à natureza do homem e à organização do Estado, defende que, uma vez em “estado de guerra” (que, para ele, pode ocorrer tanto no estado de natureza quanto na sociedade civil), na ausência imediata do Estado, é permitido usar todos os meios para deter o agressor, até mesmo aqueles que podem matá-lo.

Assim sendo, sempre que ocorra a tentativa de alguém colocar outrem sob seu poder absoluto, há que se reconhecer o estado de guerra, eis que, numa tal situação, razoável pressupor, diz Locke, que o subjugador teria a potencialidade de escravizar ou até destruir sua vítima.

Escapar de tal violência é a única garantia de minha preservação; e a razão me leva a encará-lo como um inimigo à minha preservação, que me privaria daquela liberdade que a protege; de forma que aquele que tenta me escravizar coloca-se por conseguinte em estado de guerra comigo. Aquele

que no estado de natureza retirasse a liberdade que pertence a qualquer um naquele estado, necessariamente se supõe que tem intenção de retirar tudo o mais, pois a liberdade é a base de todo o resto; assim como aquele que no estado de sociedade ou da comunidade política, seria suspeito de tencionar retirar deles tudo o mais, e portanto seria tratado como em estado de guerra (Locke, 2019, p. 100).

No estado civil, um crime, inclusive um crime patrimonial (o autor centra-se no exemplo do delito de roubo), durante a sua execução, é um estado de guerra, de sorte que à vítima é concedida a faculdade de tolher o criminoso/inimigo com absolutamente todos os recursos que lhe aprouverem.

Confirma Veiga (2018, p. 117) que, nessa inteligibilidade, Locke sustenta como aplicação da lei fundamental da natureza, da razão e da justiça, o “direito penal do inimigo”, enquanto uma “reação frente aos fatores de insegurança que impedem o homem de desenvolver sua existência para o fim de reafirmar a vigência dos princípios que foram quebrados pelo infrator”.

Locke certifica que “homens desse tipo” - que ameaçam a segurança de outrem - “escapam aos laços da lei comum da razão, não seguem outra lei senão aquela da força e da violência”. Logo, “podem ser tratados como animais selvagens, criaturas perigosas e nocivas que certamente o destruirão sempre que o tiverem em seu poder” (Locke, 1994, p. 91). A título de ilustração, válido reproduzir o seguinte trecho:

Assim, este ladrão, a quem não posso fazer nenhum mal, exceto apelar para a lei, se ele me roubar tudo o que possuo, seja meu cavalo ou meu casaco, eu posso mata-lo para me defender quando ele me ataca à mão armada; porque a lei, estabelecida para garantir minha preservação contra os atos de violência, quando não pode agir de imediato para proteger minha vida, cuja perda é irreparável, me dá o direito de me defender e assim o direito de guerra, ou seja, a liberdade de matar o agressor (Locke, 2019, p. 101).

Não por acaso, no estado civil, o poder público, por excelência, aquele que faz a lei, está apto a aplicar a pena de morte àqueles que atentam contra a propriedade (Locke, 2019, p. 88).

Chama a atenção o fato de que, distintamente de Hobbes, aqui, o soberano não tem o monopólio da palavra final sobre quem é o inimigo. Ele pode ser apreendido por

cada um em cada situação concreta da vida, inclusive, o próprio soberano, como participante do contrato (mais uma diferença em relação a Hobbes), pode ser declarado inimigo do povo e deposto, sobretudo quando não cumpre com a promessa seminal, que é a preservação da propriedade dos cidadãos. Isso apenas não pode se dar, de maneira nenhuma, quando se está sob um governo justo.

Estou certo de uma coisa: seja quem for, governante ou súdito, que tente pela força invadir os direitos do príncipe ou do povo e determinar a base para a derrubada da constituição e da estrutura de qualquer governo justo, ele é altamente culpado do maior crime de que um homem é capaz, e deve responder por todos os males do sangue derramado, da rapina e da desolação que o destrocamento de um governo traz para um país. Aquele que age assim merece que a humanidade o considere como um inimigo comum e como uma peste, e como tal deve ser tratado (Locke, 2019, p. 262).

Como depreende Zaffaroni (2011, p. 127), "A resistência legítima que derruba o soberano, para Locke, não dissolve a sociedade civil, como pretende Hobbes". Em decorrência do pressuposto da liberdade, fundante da teoria obrigacional, abrem-se canais de ruptura e resistência às violências ilimitadas. Dada a ausência das instituições estatais em sua função protetiva num determinado ataque pessoal, virtualiza-se o estado de natureza, pelo qual o sujeito passivo da violência tem direito à legítima defesa, de forma proporcional à ofensa. Já no caso de violência estatal ilegítima contra o cidadão, da ação lesiva nasceria o direito de resistência. O indivíduo em situação de violência ante o poder estatal pode resistir sob a égide da discriminante genérica do *ius resistentiae* (Carvalho, 2008, p. 41-42).

Há, por conseguinte, o direito de rebelião contra o governante, mas isso somente pode ser levado a cabo em verdadeiros cenários de caos e desordem que atentem contra a justiça, que firam frontalmente o bem maior da humanidade (a propriedade).

Para Locke, como crítico da monarquia absolutista, quem realiza um ato de resistência legítimo, reclamando o respeito de direitos anteriores ao contrato estatal, é um cidadão que exerce seu direito; para Hobbes, como defensor do Estado absoluto, trata-se de um inimigo a quem é mister conter com força ilimitada, sem respeitar sequer as margens da pena, porque deixou de ser um súdito. Quem, para Locke, exerce o direito de resistência à opressão é, para Hobbes, um inimigo pior do que um criminoso. Para Locke, o soberano que abusa do poder perde sua condição enquanto tal e passa a ser uma pessoa como as demais; para Hobbes, é o súdito que resiste ao abuso de

poder do soberano quem perde sua condição e passa a ser um inimigo (Zaffaroni, 2011, p. 127).

A negação radical de Hobbes ao direito de resistência está ligada à premência de obediência quase total ao Estado como único agente capaz de conter incisivamente a bestialidade humana.

Mesmo Rousseau (2005), o contratualista mais romântico quanto ao estado de natureza e também o mais crítico com relação à propriedade privada, esgrima que qualquer “delinquente” que, de maneira contumaz, ataca o direito socialmente estabelecido, tornando-se “rebelde e traidor da pátria”, deixa de ser membro da sociedade por lhe fazer a guerra e pelo direito de guerra deve ser abatido.

Uma vez rompendo com o tratado social, pelo direito de guerra, deve o malfeitor ser segregado pelo exílio ou levado à morte como inimigo público, pois “a conservação do Estado é incompatível com a sua, sendo necessário que um dos dois morra”. Nessas circunstâncias, “quando se faz perecer o culpado, é menos na qualidade de cidadão do que na de inimigo” (Rousseau, 2005, p. 56).

Nessa linha de extrema severidade, a pena de morte é perfeitamente aplicável aos criminosos:

[...] quando o Príncipe lhe diz: é útil ao Estado que morras, ele deve morrer; pois que é com essa condição que ele viveu em segurança até esse momento, e a sua vida não é mais uma mercê da natureza, mas um dom condicional do Estado (Rousseau, 2005, p. 55).

A ideia de que o indivíduo que ataca o Estado está excluído das garantias de suas relações jurídicas recebeu de Rousseau, pois, uma construção radical. O intelectual genebrino reconhece a imagem do sujeito que comete infrações reiteradas como alguém separado dos cidadãos, digno do tratamento mais mortífero.

Não podemos, é claro, admitir que as múltiplas técnicas de controle sobre populações e corpos desenvolvidos no modelo estatal ao longo da história, contadas do traçado áureo do pensamento moderno, sejam linearmente sucessivas. No entanto, também

não são, em boa medida, excludentes. Revela Foucault (2008, p. 11) que não há, hermeticamente, a era do legal, a era do disciplinar e a era da segurança. “Há mecanismos de segurança que tomam o lugar dos mecanismos disciplinares, os quais teriam tomado o lugar dos mecanismos jurídico-legais”. O que se tem, em realidade, é uma série de edifícios labirínticos nos quais as técnicas se aperfeiçoarão, se complexificarão, com a distinção medular consistindo naquela que será a predominante num dado espaço-tempo, ou, “mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança” (Foucault, 2008, p. 11).

Tudo isso calcado numa organização inaugurada no período moderno em que a “soberania se exerce nos limites de um território, a disciplina se exerce sobre o corpo dos indivíduos e, por fim, a segurança se exerce sobre o conjunto de uma população” (Foucault, 2008, p. 15-16).

Não há rei divino sem súditos que lhe devam a graça advinda dos níveis espirituais superiores, assim como não há soberano terreno sem um limite territorial específico onde reside a população, o conjunto de cidadãos que lhe devem obediência em troca da proteção contra o “inimigo”.

É possível, a partir dessa história do pensamento político moderno, que corre as dimensões geográfico-temporais, imaginar um itinerário mais ou menos desenhado em que situações nas quais as agressões ao Estado estariam, a princípio, sob a tipificação de crimes de lesa-majestade, seriam transformadas, ulteriormente, em delitos de lesa-república e, mais recentemente, em crimes contra a segurança nacional (Zaccone, 2015, p. 117). Tudo isso tem consequências até os dias atuais, sob a denominação dos problemas de segurança pública.

Enfim, “Retomar o postulado de delito como violação do contrato social significa orientar o poder punitivo ao *terror em nome do povo*, algo não desconhecido na história da humanidade” (Zilio, 2020, p. 38, grifo do autor). As ideologias que tradicionalmente se entabularam nessa inclinação, “racismo, nazismo, fascismo,

nacionalismo e doutrinas de segurança nacional”, como é documentalmente conhecido, “mancharam de sangue os séculos XIX e XX” (Zilio, 2020, p. 38).

Nesse passo, Thiago Fabres de Carvalho (2020) mostra que não existem tantas diferenças assim entre o que se chama de direito penal canônico, direito penal clássico (ou direito penal do fato), advindo das teorias contratualistas, e o proclamado direito penal do inimigo proposto contemporaneamente por Günther Jakobs e Manuel Cancio Meliá (2007). Em sua elaboração, desvela que essa é a realidade secreta dos sistemas penais desde a Idade Média.

Jamais o discurso jurídico-penal da modernidade liberal e iluminista conseguiu conter o avanço sempre frenético de um poder punitivo cruel, seletivo, genocida, fundado irremediavelmente na perseguição de inimigos forjados pelo poder político dominante, no controle violento e implacável das classes vulneráveis e dissidentes políticos, a despeito e muito ao largo de suas ações concretas (Carvalho, 2020, p. 120).

Numa crítica ao liberalismo clássico, denuncia que o discurso filosófico e jurídico-penal da modernidade não rompeu com a barbárie anterior, mas apenas encobriu, “mediante argumentos fundados na ciência e na razão, as práticas mais cruéis e violentas, legitimando de forma insistente campos de concentração e genocídios” (Carvalho, 2020, p. 121).

Decerto, quem inventou – ou, ao menos, legitimou - a função especial negativa da pena foram os herdeiros do contratualismo. O que seria “inocuidade” ou neutralização? É a própria eliminação física e/ou simbólica de uma pessoa. Nisso, o sistema penal brasileiro contemporâneo ainda é largamente hobbesiano.

É o que se pode retirar, por exemplo, do texto “Bandidolatria e Democídio”, de Leonardo Giardin de Souza e Diego Pessi, que recomendam, numa fórmula que parece ter sido retirada do próprio tratado de Hobbes (ou mesmo de Locke ou Rousseau):

Como parar uma força que, investindo furiosamente contra tudo aquilo que represente as mais elementares noções de ordem, está disposta a destruir a própria sociedade, caso isso seja necessário para satisfação de seus apetites

bárbaros? A resposta é uma só: lançando mão de uma força ainda maior, capaz de suplantá-la, inclusive pelo uso metódico e legal da violência, em nome da conservação de nosso legado civilizacional (Souza e Pessi, 2018, p. 110).

Michael Löwy (1978, p. 56), em crítica mais prismática, posiciona a sociedade burguesa como sendo ela própria o estado de natureza. O capitalismo, nessa interpretação, seria fundamentalmente o reino do caos pensado por Hobbes. Tal organização da vida teria por princípio o egoísmo, o que promoveria uma incessante guerra de todos os indivíduos uns contra os outros, só delimitados entre si por sua individualidade. Projetar-se-ia o “coletivo” numa instituição superior e extrema ao meio social, que seria o Estado.

Embora seja essa uma constatação válida, não iremos aprofundá-la aqui. Nosso objetivo é abrir um diálogo da *segurança contratualizada* - que, em nosso contexto brasileiro recente, é exposta na forma de segurança pública - com outra tradição teórica, própria do século XX, que é a teoria do estado de exceção. Pensamos que a instituição do conceito de soberania, a partir de Hobbes, representou a recepção moderna da chamada “vida nua” (vida biologizada e matável), termo de que se vale o filósofo contemporâneo Giorgio Agamben (2004).

Suspeitamos que a segurança (preservação da vida e propriedade), uma vez colocada como necessidade primordial a sustentar a existência do Estado, traz consigo, de forma ora mais ora menos explícita, o prenúncio, seja meramente retórico, seja com alguma base na realidade fática, de que:

- (i) há um perigo iminente à vida e propriedade de todos;
- (ii) esse perigo advém de outros homens;
- (iii) os seres humanos precisam se organizar em torno de uma autoridade armada para se proteger desse perigo, que é físico;
- (iv) o perigo vem de um inimigo, que pode ser tanto externo ao território e povo do soberano quanto interno;

- (v) há, portanto, inimigos em toda parte, dentro e fora, e eles precisam ser violentamente extirpados, em nome da segurança, definida como preservação da vida e da propriedade de quem é cidadão/proprietário;
- (vi) com o alargamento do conceito de inimigo interno promovido por Locke e Rousseau a partir da definição inicial de Hobbes para albergar a figura do criminoso, o direito penal moderno já nasce, no berço do liberalismo, como dispositivo de exceção, em que todos que cometem delito, de alguma maneira, são traidores da pátria, inconfidentes do intocável (e imaginário) contrato, uma séria ameaça ao que há de mais sagrado no núcleo de gravidade da soberania secular: a segurança;
- (vii) a presença ininterrupta e o ataque iminente de inimigos presume uma guerra permanente contra eles, o que supõe uma suspensão infundável das leis contratadas no tocante a esse grupo pessoas.

Nessa direção,

O arrazoado que admite a distinção entre *cidadãos* e *inimigos* deve pressupor uma *guerra* (pois sem ela não há *inimigos*) e, ademais, que esta é praticamente permanente, pois das guerras excepcionais se ocupa o direito militar e de guerra (e não o direito penal ou o direito administrativo ordinário). Por mais que se queira dissimular e ocultar o conceito de *guerra*, a verdade é que não se concebe *inimigo sem guerra* (Zaffaroni, 2011, p. 139, grifos do autor).

A pena de morte, nesse contexto, não precisa estar legalizada, pois, ao inimigo, de qualquer maneira, cabe o abatimento, de forma preventiva. O inimigo não necessariamente precisa passar por um processo judicial para ter “direito” a uma pena de morte; a ele, basta uma morte sem pena, bem como sem punição para quem a praticou. E a cidadania já se origina como categoria excludente, atribuível tão somente àqueles que têm vidas reconhecidas como legítimas pelo soberano. A exceção está inscrita na própria gênese do estado moderno.

O liberalismo político, com todos os méritos e conquistas dele advindos no sentido democrático, que merecem ser celebrados, já é dado à luz com a segurança lhe sustentando sobre as mãos. Uma segurança que, por tudo o que foi dito até aqui, é

uma contenção aos avessos externos e internos do contrato, numa palavra, os inimigos.

Não há soberania secular, repetimos, sem a segurança de fundo, conseqüentemente, sem um inimigo que a sustente. No mais, é preciso recordar que a empreitada colonialista, congenitamente genocida e *inimicida*, se deu nas franjas e nas bênçãos do liberalismo político, sem quaisquer contradições internas à teoria, que pressupõe, na origem da sociedade civil, que os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade são reservados para alguns, os compactuantes, leia-se, os proprietários.

Com efeito, a admissão jurídica do conceito de inimigo no direito que não se restrinja estritamente à conjuntura de guerra “sempre foi, lógica e historicamente, o germe ou o primeiro sintoma da destruição autoritária do Estado de direito” (Zaffaroni, 2011, p. 152).

A propósito,

Daí a importância de preservar o princípio do Estado de direito na América Latina e de tomar todos os cuidados para não introduzir confusões que legitimem a neutralização de sua função orientadora. É justamente *onde os Estados de direito apresentam mais defeitos reais ou históricos que mais se precisa cuidar da intangibilidade do modelo ideal que deve orientar seu aperfeiçoamento* (Zaffaroni, 2011, p. 153, grifos do autor).

Embora, neste trabalho, estejamos numa posição de crítica ao liberalismo naquilo o que há de excludente em suas teorias e práticas históricas, isso não significa que defendamos a extinção do Estado de Direito, muito menos da democracia, instituições essas que, pensamos, merecem ser reconstruídas e aprimoradas, sobejamente no que diz respeito à América Latina e ao Brasil, na releitura de um direito e de um Estado de edificação horizontalizada.

À parte isso, o que queremos destacar agora é o problema, que explicitou muito bem Orlando Zaccone (2015, p. 48), de que “O soberano é o único dotado de poder sobre a vida e dispõe do uso legítimo da violência, portanto carrega em si o estado de natureza e a sociedade, em um lugar indefinido entre violência e lei”. Essa imprecisão

entre o direito e o não-direito na própria fundação do direito moderno nos preocupa, considerando a ressonância histórica da mentalidade política aqui trabalhada quanto ao engendramento de um estado de exceção para os famigerados “inimigos”, o que, hipotetizamos, torna altamente problemática a elevação da segurança pública, da forma como é prevista e operacionalizada, como um direito fundamental em nosso ordenamento jurídico, haja vista que (ainda) é “em nome da segurança” que os “inimigos” são aniquilados, mesmo numa quadra de redemocratização.

Com essa apreensão, são decisivas as fundamentações jurídico-filosóficas do direito fundamental à segurança pública formuladas pelos juristas brasileiros pós-1988 em seus manuais, porquanto, com toda essa, no mínimo, embaraçosa gênese da segurança pública no Ocidente, indispensável conhecer os argumentos sólidos que até hoje juridicamente a sustentam como centro gravitacional estatal e objeto de proteção jurídica, ainda mais em se tratando de um país com uma trajetória marcada pela colonização, barbárie, escravização e genocídio de negros e povos originários.

No mais, embora o foco deste trabalho seja a teoria política e constitucional, tem-se que a legislação penal foi um importante meio articulador da criatura contratualista, o Estado-segurança, ao longo dos tempos e territórios. Nesse caminho, observa-se a transposição, das entranhas da Idade Média para a era moderna, do instituto da *maiestas*, invenção do mundo antigo em Roma, pela via do chamado *crime de lesa-majestade*.

Mesmo no auge do giro liberal entre o setecentos e o oitocentos, os exaltados correligionários da Grande Revolução de 1789 se empenharam em perseguir penalmente os “inimigos da liberdade”. Portugal trouxe esse artefato medieval para o Brasil por intermédio de suas Ordenações e, posteriormente, o país, já independente, com a recepção do contratualismo, o reproduziu em suas legislações penais próprias com outras terminologias. É o que apresentamos brevemente a seguir.

3.4 RECEPÇÃO DO CONTRATUALISMO E LEGISLAÇÃO PENAL NO BRASIL: A LESA-MAJESTADE QUE PERMANECE

No bojo do contratualismo e do que seria este novo mundo artificial, planejado, feito do homem para o homem, laicizado, sob o controle da racionalidade e das leis em direção ao progresso, importante mencionar como um instituto jurídico que vem da Antiguidade Clássica, do tempo da comunidade, da mixórdia entre o sagrado e o profano, enfim, daquilo o que se está renegando na Era da Razão, penetra o Medieval e desemboca nas calculantes águas modernas. Trata-se do delito de lesa-majestade.

Na história da Europa, o crime de lesa-majestade tem sua origem na Roma Antiga. A expressão *maiestas* nasce nesse ambiente, designando o lugar supremo, sagrado e superior que todo súdito deveria tratar com máxima reverência. Numa percepção comunitária, os romanos entendiam que um crime contra o poder público não poderia ter o mesmo tratamento daqueles praticados contra uma pessoa em particular, visto que o dano ocasionado derramava-se sobre todos (Dal Ri Junior, 2006, p. 65).

No período do Império Romano, a *maiestas* passa a ser encarnada na figura do Imperador, dando início ao “longo processo que conduzirá à total confusão entre o corpo do soberano e o corpo do Estado” (Dal Ri Junior, 2006, p. 69). É também no ciclo imperial que o crime de lesa-majestade torna-se previsto de forma sistematizada em legislação específica. Com a *lex Iulia de maiestate*, proclamada pelo Imperador Augusto no ano 8 a.C., o abuso de autoridade por parte dos magistrados é assim classificado. Doravante, com o desenvolvimento da jurisprudência romana na matéria, há uma progressiva ampliação no leque de condutas abarcáveis por tal delito, cada vez mais configurando-se como infração contra o regime imputável a qualquer pessoa e a pena estipulada era a morte. Já quanto ao sujeito passivo, este era paulatinamente mais associado à pessoa do príncipe, cuja soberania considerava-se ultrajada (Dal Ri Junior, 2006, p. 65-68).

Pelos comentários do jurisconsulto Domício Ulpiano, o crime de lesa-majestade seria próximo ao sacrilégio, tratando-se de infração cometida contra todo o povo romano ou

sua segurança, como no caso de conspirações atentatórias ao poder, sublevações, deserções e falsificações de documentos públicos (Dal Ri Junior, 2006, p. 69-70).

O delito de lesa-majestade é retomado na Idade Média pelos trabalhos dos glosadores e comentadores. Prescrita de maneira esparsa e distinta, na Alta Idade Média, a infração tinha como traço comum nas diferentes previsões a traição ao soberano como ato condenável. Na Baixa Idade Média, houve uma tendência expansionista por alargar sua área de incidência, multiplicando-se os tipos penais aptos a consumá-la. Nessa altura, poderiam ser vítimas do crime o príncipe, o papa, o senhor feudal, a comuna, os cardeais, os conselheiros reais etc., e as condutas variavam entre causações de danos ao príncipe e ao Estado, usurpação de funções públicas e qualquer tipo de transgressão ao interesse público. As garantias processuais, que, nesse momento, já eram frágeis e precárias, tornavam-se inexistente em se tratando de delito de lesa-majestade (Dal Ri Junior, 2006, p. 91).

Salienta-se que, no limiar do período medieval tardio, este delito estava revestido de uma “conotação moral”, e não, orbitado na “lesão de um bem jurídico (a *segurança* do Estado), como aconteceu nos ordenamentos de matriz liberal que marcaram a Modernidade” (Dal Ri Junior, 2006, p. 89, grifo nosso).

Fato é que, no *Ancien Régime*, o delito de lesa-majestade é utilizado como uma das principais ferramentas para consolidar o discurso em torno de uma estrutura calcada na ordem e na hierarquia, “dois elementos que necessariamente reconduzem à noção romana de *maiestas*” (Dal Ri Junior, 2006, p. 130).

É verdade que, como Salo de Carvalho (2008, p. 41) aponta, a ilustração lançou em bloco os fundamentos do direito penal moderno, quais sejam:

[...] a lei penal – geral, anterior, taxativa e abstrata (*legalidade*) – advém de contrato social (*jusnaturalismo antropológico*), livre e conscientemente aderido por pessoa capaz (*culpabilidade/livre arbítrio*), que se submete à penalidade (*retributiva*) em decorrência da violação do pacto por atividade externamente perceptível e danosa (*direito penal do fato*), reconstituída e comprovada em processo contraditório e público, orientado pela presunção

de inocência, com atividade imparcial de magistrado que valora livremente a prova (*sistema processual acusatório*) (grifos do autor).

Sem embargo, o instituto da lesa-majestade sobreviveu penalmente até mesmo às grandes revoluções da virada liberal, na forma de “crimes contra a segurança do Estado”. Mesmo o notório representante do iluminismo penal, Cesare Beccaria (1999, p. 28) chega a atribuir às penas o caráter de “motivos sensíveis” a evitar a desordem, pela necessidade de escudar o soberano, o guardião legal das liberdades dos súditos, do “[...] despótico espírito de cada homem de submergir as leis da sociedade no antigo caos”. Nesse sentido, criticamente, Nilo Batista (2022, p. 67) demarca que a pena pública moderna, assente em “argumentos morais hierarquizadores”, é “o mais radical e violento ato de poder”, construído à sombra da racionalidade sem jamais renunciar ao fundamento divino da realeza.

Em 1793, os revolucionários franceses do partido jacobino lograram aprovar na Convenção eleita no ano anterior a Lei dos Suspeitos e, em 1794, a Lei de 22 Prairial, que a endureceu. A Lei dos Suspeitos decretava a prisão imediata de todos os considerados suspeitos no território da República, colocados sob tal pecha aqueles que, dentre outros, “seja por sua conduta, seja por suas relações, seja por suas palavras ou escritos, tenham se mostrado partidários da tirania, do federalismo ou inimigos da liberdade” (Cairn.info, 2023, tradução nossa¹¹), isto é, traidores da revolução.

Para Arno Dal Ri Júnior (2006, p. 15),

Com a emanção da Lei dos Suspeitos e da Lei do 22 de prairial, os jacobinos conseguiram construir uma nova figura do direito penal que, de tão esdrúxula, mais parecia um *crimen laesae respublica*. Fizeram-no de tal modo que, mesmo abandonando a estrutura arcaico-medieval do delito de lesa-majestade, acabaram por ressignificá-la, apropriando-se dos mais funestos e autoritários elementos deste delito. Engendraram-no, pois, dando à luz o *neo-nato* crime contra a segurança do Estado; a Napoleão, alguns anos mais tarde, coube, apenas, o batismo e a sua inserção no ordenamento penal do Estado liberal através dos artigos 87, 88 e 89 do Code penal de 1810.

¹¹ No original: “Ceux qui, soit par leur conduite, soit par leurs relations, soit par leurs propos ou leurs écrits, se sont montrés partisans de la tyrannie, du fédéralisme, ou ennemis de la liberté”.

No impetuoso imaginário jacobino, a partir daquele instante, a Revolução estaria resguardada de seus opositores. Assim, com supedâneo em normas que violavam os mais elementares princípios da *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, “o regime de *liberté, fraternité et égalité* doravante estaria garantido” (Dal Ri Júnior, 2006, p. 15).

Há, nesse enredo, o desencadeamento de um complexo fenômeno:

A essência do delito de lesa-majestade, que serviu como instrumento de flagelo para boa parte da vida política da Antigüidade, da Idade Média e do *Ancien Régime*, motivando suplícios e execuções de todos aqueles que atentavam contra o corpo do soberano, transfigurava-se e ganhava novo significado. Renascia das cinzas e vinha fundamentar os crimes contra a segurança do Estado, que até hoje sobrevivem nos ordenamentos nacionais e pesam na consciência do jurista contemporâneo (Dal Ri Júnior, 2006, p. 18).

Apesar de, no Brasil, os resquícios desse instituto aparecerem de forma mais clara somente no século XX, com a legislação sobre segurança nacional de Getúlio Vargas, bem como com a doutrina de segurança nacional importada dos Estados Unidos no Pós-Segunda Guerra pela Ditadura Militar brasileira, sob o comando da Escola Superior de Guerra, o delito de lesa-majestade já vinha esculpido no arcabouço legislativo português.

Tanto as Ordenações Afonsinas (1446) quanto as Ordenações Manuelinas (1521) e Filipinas (1603) previam a infração, sob o nome de “crimes contra o rei”. Englobavam tanto as condutas que atentassem contra a pessoa do soberano diretamente (“primeira cabeça”) quanto as que indiretamente lhe afetavam (“segunda cabeça”). Na preleção de António Pedro Barbas Homem (2003, p. 627), ao comentar o delito nas Ordenações Filipinas,

Constitui um tipo dogmático complexo. Nele, podemos divisar dois crimes estruturalmente distintos, consoante a ofensa criminal se dirige ao rei ou à família real – *lesa majestade de primeira cabeça* – ou se dirija ao corpo de magistrados do príncipe – *lesa majestade de segunda cabeça*. A compreensão exacta deste segundo tipo de crime postula a ficção organicista medieval e moderna, já que a cabeça do segundo corpo do rei integra os magistrados dotados do poder de coerção.

Ademais, a “liturgia da obediência” é o que desvenda a passagem do conceito de obediência com função eminentemente ideológica no aparelho jurídico medieval para uma posição estrutural com ares técnicos de tipo penal (crime político) na modernidade. Dessarte, a “desobediência aparece configurada como rebelião ou ainda sedição e infidelidade, de tal modo que transporta para o direito criminal moderno a estrutura do regime político”, sendo que, na ordem jurídica, é introduzida a figura do delito político (Barbas Homem, 2003, p. 628-629).

Bem por isso, após um período de controvérsias, já no final do século XVIII e início do século XIX, os juristas iluministas portugueses identificam o crime de lesa-majestade enquanto delito cometido contra o próprio Estado. Por exemplo,

Na sistematização que encontramos nas *classes de crimes* de Joaquim José Caetano Pereira e Sousa a lesa majestade integra os crimes contra a ordem pública e, dentro destes, os crimes contra o Estado (Barbas Homem, 2003, p. 630, grifo do autor).

Considerado grave e abominável, a cultura jurídica portuguesa repudiava com vigor o ato de lesa-majestade. Chegou-se ao ponto de, já na Idade Moderna, as Ordenações Filipinas fazerem uma comparação textual do crime com a lepra, doença muito significativa no universo simbólico medieval e moderno. Por esse artifício, as ações contra a segurança do Estado foram inseridas na cultura popular como “tão amaldiçoadas quanto as piores doenças”. De mais a mais, o criminoso acusado de trair o reino, é visto como “um ser corrompido e pervertido, que deveria ser segredo da vida social” (Dal Ri Júnior, 2006, p. 136), um mal profundo que precisava ser expurgado.

No Brasil, a recepção do contratualismo está fortemente atrelada às Reformas Pombalinas (século XVIII), principalmente às que ocorreram na Administração da Justiça e nos currículos da Universidade de Coimbra.

Sebastião de Carvalho e Melo, marquês de Pombal (1699-1782), foi Secretário de Estado do reino durante o reinado de Dom José I (1750-1777). Contemporâneo da Revolução Industrial, da Independência dos Estados Unidos, dos antecedentes da

Revolução Francesa, do ocaso de Luis XVI e de pensadores como Rousseau, Voltaire, Adam Smith, Diderot e Montesquieu, foi um homem atento às transformações de seu tempo, observando a necessidade da realização de reformas liberais em Portugal, sobretudo após ter exercido o cargo de Embaixador em Londres. Influenciado pelo iluminismo inglês, pôs em prática diversas novidades, tanto em Portugal quanto na Colônia (reforma da Universidade de Coimbra, reorganização das finanças estatais, criação da Imprensa Real, abolição da escravidão indígena etc.) (Godoy, 2002).

Nesse contexto, segundo Arnaldo Moraes Godoy (2002, p. 202-203), pode-se resumir a aplicação do iluminismo no direito lusitano da seguinte forma:

[...] igualdade formal perante a lei, fim de privilégios fiscais, livre acesso aos cargos públicos, defesa da propriedade, da livre iniciativa, críticas à ligação entre Igreja e Estado e, principalmente, o sentido de um direito baseado na natureza humana, o direito natural.

Pelos encaminhamentos que deu à Reforma, nota-se que Pombal atribuiu o sucesso do progresso inglês fundamentalmente à ciência. Assim, retirou o monopólio jesuítico do ensino, apostando na formação de uma elite detentora de conhecimento científico a fim de fazer ingressar Portugal na rota da modernização, consubstanciando-se sua obra-prima na reformulação dos currículos da Universidade de Coimbra (Paim, 1998, p. 15-16). Isso foi resultado direto do estatuto por ele promulgado, a Lei da Boa Razão, que elevou a lei nacional portuguesa ao status de fonte primária do direito, com as legislações romana e canônica colocadas em segundo plano, indicando a autonomia científica do ordenamento jurídico nacional (Barbas Homem, 2003, p. 376).

Explicita Salo de Carvalho (2008, p. 51) a importância dessas alterações para a cultura jurídica brasileira, visto que os egressos da Faculdade de Direito de Coimbra puderam fomentar o racionalismo jurídico no Brasil, “cujo papel foi decisivo na construção do Estado-nação, visto que vieram a compor a elite pensante e o corpo técnico da burocracia nacional”.

Registra-se, ainda, a importância dos trabalhos do jurista e professor da Universidade de Coimbra Paschoal José de Mello Freire, que pôs em ação os ventos do iluminismo enciclopédico em Portugal. Em seus livros, Mello Freire

[...] deixa consignado o alcance da teoria contratualista no pensamento penal lusitano, apontando como principal influência Beccaria, não obstante citações de Locke, Grócio, Pufendorf, Montesquieu, Tomasius e Filangieri – os debates parlamentares e os textos jurídicos que comentam o Código Criminal de 1830 atestam a penetração deste ideário na formação ideológica brasileira (Carvalho, 2008, p. 51).

A obra do professor deixou marcar indelévels, ainda, na codificação penal e processual penal brasileira.

A Constituição de 1824 e a primeira legislação criminal brasileira, de 1830, de fato, foram forjadas numa conjuntura de onda liberal que inundava a elite intelectual do país após a Revolução do Porto de 1820 com a respectiva declaração de Independência do Brasil em 1822.

A incorporação dos ideais liberais provenientes da revolução de 1820 logo transitou entre os membros das elites políticas e intelectuais na América. Houve pronta adesão do Pará e da Bahia e, em seguida, do Rio de Janeiro. O ano de 1821 converteu-se, dos dois lados do Atlântico, num marco de resistência liberal e constitucionalista, esboçando uma nova cultura política. Até porque, convém enfatizar, a maior parte da geração atuante nessa época passara por uma Universidade de Coimbra reformada em 1772, segundo os moldes ilustrados portugueses, que serviu como instrumento de homogeneização desses indivíduos em termos de valores e padrões de comportamento (Lorenzoni, 2020, p. 58).

Apesar desse “sopro inesperado, renovador e subversivo” (Faoro, 1984, p. 280), ressalta-se que a versão do liberalismo político que chegou ao Brasil foi bastante moderada, com poucos traços revolucionários, tendente a acomodações entre as elites.

Logo, o liberalismo brasileiro já nasce sob o signo da contradição, pretendendo unir o ideal de liberdade com monarquismo, sistema escravista e patriarcalismo, traços definidores da colônia. O processo eleitoral, ainda, era altamente excludente, eivado de violência e fraude: “Afinal, era extremamente difícil a penetração do ideário liberal nessa sociedade cujo corpo político e social estava impregnado de uma concepção

profundamente hierarquizada” (Prado, 2013, p. 189). As mudanças, dessarte, haveriam de ser lentas e graduais, sem grandes solavancos político-sociais, de modo que, nesse cenário, “[...] o regime colonial não se extingue, moderniza-se” (Faoro, 1984, p. 288).

Após a dissolução da Assembleia Constituinte de 1823 e a formação do Conselho de Estado que elaboraria a primeira constituição do Império brasileiro, os juristas convocados pelo Imperador fundamentaram-se em Benjamin Constant e nos exemplos que lhes eram mais próximos – as constituições de Portugal e Espanha -, que, por sua vez, inspiraram-se principalmente nos textos americano e francês (Scantimburgo, 1996, p. 46).

Apesar de atribuir amplas funções ao Imperador pela via do poder moderador, a Constituição de 1824 foi uma das primeiras do mundo a adotar um rol de direitos e garantias individuais. Com todas as suas ambiguidades, foi um importante documento de garantia e de evolução no campo das prerrogativas individuais, eis que previa, a título ilustrativo, a abolição dos açoites, da tortura, da marca de ferro quente e de todas as demais penas cruéis, conforme consta no inciso XIX, do art. 179. Ordenava, ainda, que se organizasse quanto antes “um Código Civil, e Criminal, fundado nas solidas bases da Justiça, e Equidade” (Brasil, 1824).

Foi assim que, em 1830, estatuiu-se o primeiro código criminal brasileiro. Precedido de um esboço apresentado por José Clemente Pereira em 1826, seu projeto foi elaborado por Bernardo Pereira de Vasconcelos. De forte influxo do iluminismo penal do século XVIII, a redação era inspirada nitidamente no Código Penal austríaco de 1803 e no Código francês de 1810, porém elaborada de forma original (Lopes, 2011, p. 265).

Todavia, no bojo de seu texto, inseriu-se a Parte Segunda para tratar dos “crimes públicos”, cujo Título I referia-se aos “crimes contra a existência política do Império”. Nele, o Capítulo I, “Dos crimes contra a independência, integridade, e dignidade da nação”, trazia, por exemplo, no dispositivo 68, o delito de “Tentar diretamente, e por

fatos, destruir a independência ou a integridade do Império”, com penalidade de prisão perpétua. O Capítulo II, “Dos crimes contra a Constituição do Império, e forma do seu governo”, dispunha, dentre outros, do crime de “Tentar diretamente, e por fatos, destruir a Constituição Política do Império, ou a forma do Governo estabelecida” (art. 85), igualmente com pena de prisão perpétua, caso a ação se consumasse (Brasil, 1831).

Mias incisivamente, têm-se os “crimes contra o chefe do governo”, no Capítulo III. Postula-se, por exemplo, o ato de “Art. 87. Tentar diretamente, e por fatos, destronizar o Imperador; privá-lo em todo, ou em parte da sua autoridade constitucional; ou alterar a ordem legítima da sucessão”, com prisão perpétua. Ao passo que, o Capítulo IV (artigos 107-119), que cuida dos *crimes contra a segurança interna do Império, e pública tranquilidade*, elenca os delitos de Conspiração, Rebelião, Sedição, Insurreição e Resistência, com sanções que variam entre reclusão por tempo determinado e prisão perpétua (Brasil, 1831).

Essa seria a inaugural sobrevivência do crime de lesa-majestade, advindo do medievo português, pelas Ordenações, atualizado para a monarquia ilustrada brasileira do século XVIII, na linguagem contratual-liberal, algo que irá se estender ao longo dos séculos.

Até 1935, os crimes contra a segurança do Estado são regulamentados no ordenamento brasileiro do mesmo modo que os crimes comuns. No Código Penal republicano de 1890, no Livro II, o Título I anunciava os “crimes contra a existência política da República”, no qual constam as infrações atentatórias à independência, à integridade e à dignidade da pátria (artigos 87-106), os crimes contra a constituição da República e a forma de seu governo (artigos 107 e 108), bem como os delitos contra o livre exercício dos poderes políticos (109-114). O Título II dispunha dos “crimes contra a segurança interna da República”, dos quais destacamos os delitos de conspiração (arts. 115-117), sedição e ajuntamento ilícito (dispositivo 118), resistência (124-126) e desacato e desobediência às autoridades (134 e 135). Não havia previsão de pena de morte ou prisão perpétua (Brasil, 1890).

A exclusão de tais crimes da codificação penal somente sobreveio com a ascensão de Getúlio Vargas pela Revolução de 1930 e a consequente instauração do Estado Novo com sua característica repressão política. Nesse encadeamento, tivemos, em 1935, a primeira Lei de Segurança Nacional, que culminaria na ausência desses delitos no Código Penal de 1940 (Dal Ri Júnior, 2006, p. 265). Posteriormente, ainda sob o governo Vargas, houve a Lei nº 1.802, de 5 de janeiro de 1953, que definia “os crimes contra o Estado e a Ordem Política e Social” (Brasil, 1953), seguida, já sob regime militar, do Decreto-Lei nº 314, de 13 de Março de 1967, dispondo dos “crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social” (Brasil, 1967), que foi revogado pelo Decreto-Lei nº 898, de 29 de Setembro de 1969 – “Define os crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social, estabelece seu processo e julgamento e dá outras providências” (Brasil, 1969).

Após, exsurge a Lei nº 7.170, de 14 de dezembro de 1983, tratando dos “crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social” (Brasil, 1983), substituída pela hodiernamente em vigor Lei nº 14.197, de 1º de setembro de 2021. O diploma atual dispõe sobre crimes contra a soberania nacional, as instituições democráticas, o funcionamento das instituições democráticas no processo eleitoral e o funcionamento dos serviços essenciais (Brasil, 2021).

Essa é, em linhas gerais, a forma como o contrato social penetrou no Brasil - pela via de um ideário liberal securitário, que, como os textos legislativos penais testemunham, nunca abriu mão da “segurança” e da perseguição aos inimigos da vez.

Acontece que a segurança que o contrato quer resguardar, em primeira instância, é a do corpo humano biologicamente vivo, seja ele entendido como parte da propriedade (Locke), como instrumento autônomo necessário à aquisição da propriedade e domínio sobre a natureza na consecução do progresso (Hobbes), ou ferramenta empregada à realização da vontade geral (Rousseau). O corpo físico do súdito é o centro gravitacional que irá, a partir da estrada aberta pelos contratualistas, estar no palco dos cálculos de poder nas sociedades estatizadas.

Isso leva a questão da teoria (e da prática) política a um outro nível de controle, até então desconhecido. Na mesma época, explode a Revolução Industrial, e, com ela, naturaliza-se a concepção de alargamento da produção de mercadorias, bem como da vida e da morte. A vida do homem, sequestrada pela nova atividade que daí advém, o trabalho, é precária, atomizada na ampla cadeia produtiva e, por isso, substituível, o que desemboca na possibilidade de, mesmo em democracias em seu pleno funcionamento normal, ocorrer uma verdadeira multiplicação fabril da morte, num estado de exceção não declarado, feito às portas abertas e legitimado institucionalmente.

Afinal,

O mito dos deuses fundadores e da divindade do soberano, que por séculos desempenhou um papel central na caracterização do 'sujeito passivo' do crime de lesa-majestade, foi substituído pelo mito da democracia, fundamentado na utópica imagem de um 'povo que se reúne em contrato social, escolhe os seus representantes e a esses delega a administração da *res publica*, em nome do bem comum' (Dal Ri Júnior, 2006, p. 354).

Sem dúvida, a direção apontada e muito bem trabalhada por Arno Dal Ri Júnior (2006) é de suma relevância para o entendimento do Estado-segurança. Entretanto, não é a trajetória da história legislativa penal acerca dos prolongamentos da lesa-majestade que pretendemos fazer aqui. Nosso caminho é outro: com ponto de partida no contrato, percorreremos o rio da biopolítica que desagua no constitucionalismo brasileiro de 1988. Suspeitamos que há ligações entre o direito fundamental à segurança pública na democracia brasileira da Nova República e a perseverança do centro imanente do pacto, a segurança da vida.

Isso admitindo que a Constituição, em sendo o pacto primeiro que funda o direito de um país e o organiza administrativamente, conferindo legitimidade ao soberano, é o próprio contrato publicizado. Como a primeira convenção que coloca abertamente as necessidades primárias do ser natural, é o acordo biopolítico originário.

Na modernidade, a obra de Thomas Hobbes é a propulsão geradora de uma nova concepção, que resultará constitucional, do indivíduo e do Estado. Com efeito, haverá de ser a natureza humana, que se converte em necessidades sociais, o que determina o ordenamento jurídico, e não o inverso (Clavero, 1997, p. 12).

Reitera-se que, na cultura jurídica até então estabelecida, era um conceito transindividual de *corpus mysticum* que prevalecia. E não se entenda enquanto elemento metafórico: a realidade era, de fato, o mito e a divindade. A corporeidade não era, para o direito, evidência de base natural, e sim, entidade fictícia construída como real e operativa. As manifestações mais físicas que religiosas da realidade começam a se fazer valer na segunda metade do século XVII. Nesse mesmo átimo, os tratados hobbesianos inserem a natureza do homem na concepção do ser individual (Clavero, 1997, p. 16-17). Nessa senda, organizar o Estado por palavras e atos é fazer a gestão territorial da vida e morte do homem. O sujeito de direitos se cria na própria constituição de suas necessidades físicas, na projeção de si como ser vivo passível de morrer.

Por isso, na sequência, explicaremos as linhas teóricas de como o contratualismo e sua "segurança", para todos os que lhes aderiram, gera o denominado estado de exceção permanente, uma guerra silenciosa contínua com a morte em massa por meio da politização completa da vida e da descartabilidade humana que organiza o fenômeno da "vida nua" (vida politicamente desqualificada e matável). Tudo isso nos caminhos percorridos, principalmente, por Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben no século XX.

Como se poderá constatar, a filosofia do estado de exceção é uma espécie de atualização feita por Giorgio Agamben da teoria clássica da soberania, retomando os contratualistas clássicos (sobejamente, Thomas Hobbes). Com isso, ao fim, poderemos relacioná-la ao que resta de Hobbes, isto é, ao que resta do corpo nu do animal homem, nesse grande inconsciente contratualista coletivo do pensamento político ocidental. Especificamente, no ordenamento jurídico do Brasil pós-Ditadura

Militar, nosso exame é capitaneado pelo direito fundamental à segurança pública elencado na Constituição Federal de 1988, nosso marco jurídico-temporal.

Com isso em mente, no próximo e derradeiro capítulo, fazemos uma contextualização histórica da ascensão do direito fundamental à segurança pública na Constituição brasileira de 1988, cuja promulgação foi a marca da travessia do regime ditatorial militar ao democrático, que confluiu com a chegada do neoliberalismo na América Latina. Esses elementos históricos tiveram, sem dúvidas, influência direta sobre a formatação constitucional da segurança pública no Brasil e merecem ser sublinhados.

Não obstante, conforme hipotetizamos, há uma clandestina galeria hobbesiana abaixo do passeio histórico-constitucional. Malgrado todas as vicissitudes do avançar da linha do tempo, a teoria do contrato ainda pulsa entre nós; a vida biológica repousa no núcleo dos cálculos de poder, o que a põe no centro do espetáculo punitivo, na compleição de um verdadeiro estado de exceção permanente em nome da segurança pública.

4 GIORGIO AGAMBen E A EXCEÇÃO QUE SE PERPETUA: SEGURANÇA, BIOPOLÍTICA E *HOMO SACER* À BRASILEIRA

Supomos que o grande vazio jurídico-intelectivo sobre o que é, o que sustenta e no que consiste o direito fundamental à segurança pública no Brasil, para além das formas e dogmas do direito, necessita ser confrontado com a filosofia e a realidade histórica. Doravante, faz-se uma apreciação da teoria do estado de exceção de Giorgio Agamben para, ato contínuo, verificar sua aplicação ao caso brasileiro, isto é, a maneira como o dispositivo em debate foi inserido na Lei Maior de 1988, a Constituição de uma democracia (re)nascente em meio a uma conjuntura mundial de militarização das pautas sociais em nome da abertura de mercado.

Os fatos são reveladores de que a exceção não teria descansado nos arrebatadores tempos da ditadura. O giro democrático brasileiro na despedida do século promoveu importantes avanços nas liberdades civis, porém, a questão da segurança não esteve entre eles. O inimigo a ser combatido internamente jazeu intacto (apenas transfigurado em sua imagem); o principal afeto – o medo – prevaleceu, e o rio da biopolítica seguiu seu transcurso ceifando vidas para o suposto bem de outras.

4.1 *VITA ACTIVA*, BIOPOLÍTICA E ESTADO DE EXCEÇÃO

Com a teoria da soberania formulada pelos contratualistas nos séculos XVII e XVIII, necessário saber como essa arquitetura filosófica do Estado reverbera nos dias atuais em termos de segurança pública. A fim de realizar essa atualização, lançamos mão dos escritos de um autor contemporâneo, o italiano Giorgio Agamben. Ele parte do entendimento de que a ideia de contrato não ficou no passado; ao contrário, o contratualismo estaria mais vivo que nunca e sua forma político-jurídica seria a exceção. Em vez de o suposto acordo entre indivíduos garantir da parte de todos o respeito às regras pactuadas, ele, ocultamente, criaria uma ampla zona de anomia em que é permitido transgredir a lei sem maiores consequências. A segurança seria um importante alicerce nessa orquestração. Em sua base, estaria o fenômeno da

politização da vida. Vida e morte, como veremos, são estruturas primordiais nesse enredo.

Pode-se dizer que a teoria da exceção de Giorgio Agamben é uma confluência do que se especulou até então sobre a dimensão política da vida humana em diversos autores, desde a Antiguidade até grandes nomes do século XX. Dentre eles, estão Hannah Arendt (1906-1975) e Michel Foucault (1926-1984), com suas elaborações, respectivamente, da condição humana, do campo de concentração e da biopolítica. Para aproximar suas noções do contexto latino, brasileiro, de colonização e de modernidade tardia, necessitamos complementar a análise de ambos com os estudos que Achille Mbembe desenvolve sobre a vida politicamente capturada na esteira de tais pensadores para o Sul Global, propondo a categoria complementar necropolítica.

Há, ainda, intenso influxo de dois autores incontornáveis da primeira metade do século XX no campo da teoria política, Carl Schmitt e Walter Benjamin, quanto ao que escreveram sobre o chamado estado de exceção, entendido ora como suspensão da norma, ora como a normalidade em si, a depender da percepção que se tem da modernidade e do progresso.

A seguir, tentamos traçar resumidamente o percurso filosófico da teoria de Giorgio Agamben a partir desses quatro autores (Arendt, Foucault, Schmitt e Benjamin) para, então, contextualizar a teoria da exceção na realidade brasileira.

4.1.1 Considerações iniciais sobre a vida humana: Hannah Arendt, Michel Foucault e Achille Mbembe

Hannah Arendt (2007), em seu clássico ensaio “A condição humana”, explica a razão secular de a vida humana ser algo importante e digno de preservação no seio de uma comunidade. A autora começa traçando as distinções entre os elementos da *vita activa*: labor, trabalho e ação. O labor diz respeito aos processos biológicos do corpo humano, como operações metabólicas, crescimento, perecimento e suas respectivas necessidades vitais (comer, dormir etc.). O trabalho refere-se ao mundo das

representações, à esfera do artificial, à confecção de produtos culturais, em oposição ao ambiente natural; aí estão a arquitetura, a arte, a música, entre outros.

Por sua vez, a ação é a única dessas atividades que se realiza entre pessoas sem intermediações. Ela faz jus à condição humana da pluralidade, isto é, ao fato de que seres humanos, agregadamente, coexistem na Terra. Tal viver em pluralidade seria especificamente a condição de toda vida política (Arendt, 2007, p. 15).

Bem por isso, o nascimento seria um evento eminentemente político, representando sempre um novo começo, na medida em que nenhum ser humano é igual ao outro. É um acontecimento imbuído de um ineditismo que não é próprio nem do labor nem do trabalho, mas do agir político, na “própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo” (Arendt, 2012, p. 620). Como ela mesma afirma: “A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (Arendt, 2007, p. 16). Assim, todos os seres humanos, dotados de inteligência, são únicos, irrepetíveis, com o potencial de trazer algo novo no campo da significação e da memória.

Dessarte, para Arendt (2007, p. 17), a natalidade, e não a mortalidade, é que deve ser a categoria central do pensamento político. A vida política constituir-se-ia, pois, de vida, nascimento, e não de morte. Com efeito, a dedução que retira é a de que o ser humano é inerentemente um animal social, sendo a ação prerrogativa exclusiva do homem.

Para existir simbolicamente, o ser humano precisa, primeiro, gravar sua existência física. A vida, a política, desta feita, é, em seu estágio mais elementar, a consagração do corpo biológico, do corpo consciente, pensante, instrumento mínimo para efetivar a experiência de existir e de se comunicar com os demais. Aqui, interessante fazer um adendo: na concepção arendtiana, sendo cada pessoa única e irrepetível, logo, indispensável à condição humana da pluralidade, não é apenas a vida de alguns que merece proteção, mas a de todos, indistintamente.

É verdade que Arendt pensava o campo - o local por excelência da vida sem ação, sem qualificação política - como o próprio campo de concentração, evento, para ela, excepcional na história dentro de certos regimes totalitários do século XX, não realizando cabalmente uma relação de contiguidade entre totalitarismo e democracia liberal. Apesar disso, a autora registrou abertamente a vitória do *animal laborans* na modernidade com a respectiva projeção da vida biológica ao prosclênio do domínio público e suas desastrosas consequências ao arrasamento da condição humana, contribuição que foi fundamental.

Em seu ensinamento, a *vita activa* (a vida no mundo das coisas elaboradas pelos homens – pela tríade labor, trabalho e ação), na virada moderna, ficou reduzida ao trabalho, o que retirou enormemente a capacidade de ação humana (Arendt, 2007). Ressignificado na figura do “homem-peça”, ser alienado do processo produtivo no amplo espectro da divisão do trabalho, o ser humano torna-se altamente especializado, produtivo e descartável, em funções que, de fato, precisam ser ocupadas na fábrica, mas que, a princípio, repetitivas e simplistas que são, qualquer um pode exercer.

A escassez populacional que se verificou noutros tempos, com o avanço dos saberes medicinais e sua aplicação em larga escala, cada vez existe menos; há mais e mais população para nascer, produzir e ser eliminada/substituída. Isso estaria na base de entendimento do genocídio perpetrado pelos totalitarismos do século XX, no qual ficou nítido para o povo europeu o nível de dispensabilidade do humano para a máquina de poder estatal, podendo-se dispor de etnias inteiras. Nessa constatação,

[...] o que podemos depreender da reflexão arendtiana é que, nos regimes totalitários, o homem é submetido a um controle e regulação que inviabilizam as suas possibilidades de ação e, assim, converte-se em um ser meramente passivo. É nessa perspectiva que asseveramos que, nos governos totalitários, a política passou a ser espaço da ‘vida nua’ e isso, dentre muitos outros aspectos, tem como consequência a descartabilidade do homem (Silva, E.O., 2017, p. 276).

Entorpecido e docilizado pelo trabalho, abandonado à “sociedade de operários”, que se converte numa “sociedade de detentores de empregos” (Arendt, 2007, p. 335), o *animal laborans* vive a vida individualmente, uma vida instrumental, sem mobilização coletiva, constantemente preocupado em manter-se fisicamente vivo, preso a uma existência automática que anula sua espontaneidade e a imprevisibilidade do novo que pode irromper e costurar outros mundos.

Nessa inferência, “É perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana”, diz ela, termine “na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (Arendt, 2007, p. 335-336), num travamento em que a ação passa a ser uma experiência altamente restrita a um pequeno grupo de privilegiados. Nessa linha, “O constante incentivo às necessidades vitais do *animal laborans* tem como contrapartida o extermínio de grupos indesejáveis” (Zaccone, 2015, p. 102).

Reduzidas as pessoas a operações maquinais, a descartabilidade do trabalho traduz-se na própria descartabilidade do ser, em suas feições física e simbólica. Tanto produção quanto descarte são massivos, o que resulta na morte massiva. Nunca se produziu tanto, se nasceu tanto, ao mesmo tempo em que nunca se morreu tanto.

Em “Origens do totalitarismo”, a autora adverte que o campo de concentração só pode ocorrer nessas circunstâncias, haja vista que “Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário” (Arendt, 2012, p. 438). Quando a única liberdade que existe é a de “preservar a espécie” (Arendt, 2012, p. 532), com a supressão da pluralidade e a anulação da espontaneidade de cada um, tornando todos membros de uma monolítica humanidade, a liquidação do material humano supérfluo não adquire ares de tragédia. Desse modo, “mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito” (Arendt, 2012, p. 588).

E preconiza: “O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem” (Arendt, 2012, p. 594). Para esses que desde logo estão

fora do estatuto jurídico, fora do contrato, *não* se aplica o “sistema penal normal, no qual um crime definido acarreta uma pena previsível” (Arendt, 2012, p. 594). Reserva-se-lhes o campo de concentração, o lugar onde tudo é possível. Nesse sentir,

A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos. O incentivo e, o que é mais importante, o silencioso consentimento a tais condições sem precedentes resultam daqueles eventos que, num período de desintegração política, súbita e inesperadamente, tornaram centenas de milhares de seres humanos apátridas, desterrados, proscritos e indesejados, enquanto o desemprego tornava milhões de outros economicamente supérfluos e socialmente onerosos. Por sua vez, isso só pôde acontecer porque os Direitos do Homem, apenas formulados mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda a validade (Arendt, 2012, p. 593-594).

Aliás, na testificação perturbadora que abre caminho para Foucault elaborar sua biopolítica posteriormente, prediz Arendt que “A tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens reflete a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada”. Portanto, “Se os presos são insetos daninhos, é lógico que sejam exterminados por meio de gás venenoso; se são degenerados, não se deve permitir que contaminem a população; se têm ‘almas escravas’ (Himmler), ninguém deve perder tempo tentando reeducá-los” (Arendt, 2012, p. 606).

Ainda mais enfaticamente, adiantando as conclusões foucaultianas, ao tratar do regime de terror encetado pelos governos totalitários, a autora denuncia que, na “fabricação da humanidade” (esse grande amontoado de seres atomizados sob a lógica concorrencial e filhos diletos do Estado-nação), eliminam-se os indivíduos pelo “bem da espécie”, sacrificam-se as partes em benefício do “todo” (Arendt, 2012, p. 618). Isto é, a bem da humanidade, categoria excludente, há que se extirpar os não-homens, os “indignos de viver” (Arendt, 2012, p. 621).

A autora apresenta o campo de concentração como o lugar em que “tudo é possível” (Arendt, 2012, p. 581), isto é, onde não vige a previsibilidade das leis. Um espaço cujo horror “não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte” (Arendt, 2012, p. 589) Nele, o indivíduo é destituído de

qualquer traço de humanidade, reduzido a corpo de operações metabólicas, sem alma, sem a dignidade da memória. É-se morto ainda em vida. Nessa senda, ainda que os internos consigam manter-se vivos, “estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento” (Arendt, 2012, p. 581). Em suma, o campo de concentração e extermínio é o *locus* por excelência do arrasamento da condição humana.

Agamben, mais tarde, mostrará que o campo ainda existe e está no interior das atuais democracias, sob outras formas, mas sempre valendo-se do discurso do inimigo a ser abatido, do mal (parte) a ser extirpado para, em nome do progresso e da civilização, a subsistência do bem (todo). Mais que isso, o autor demonstra que o campo é o próprio paradigma da contemporaneidade, fazendo com que a exceção que nele impera seja verdadeiramente a norma. É o que abordaremos em maiores detalhes no subtópico seguinte.

Antes de Agamben, sucedendo e herdando os estudos de Arendt, Foucault pôde, com mais sistematicidade e fôlego, desenvolver a categoria biopolítica, cabendo a Agamben, no rastro de seus predecessores, vislumbrar o nexo da tríade biopolítica, totalitarismo e democracia. Dessa forma, a tarefa a que se propõe o autor italiano é justamente confrontar o que ficou sem resposta nas obras Arendt e Foucault (Castro, 2008, p. 50).

Michel Foucault (2010) assevera que, na teoria clássica da soberania, desde os contratualistas, o direito à vida e à morte é um dos atributos básicos. Nela, o soberano tem, realmente, direito sobre a vida e morte dos cidadãos. Nesse quesito, ressalta-se que falamos de vida e morte não simplesmente como fenômenos naturais, mas enquanto fatores importantes no âmbito político.

A partir disso, o autor propõe a tese de que, durante as transformações políticas da segunda metade do século XVIII, assistimos a uma alteração nesse esquema, que consistia primordialmente em fazer morrer e deixar viver (o Estado, quando atuava sobre os corpos, o fazia para provocar o dano e a morte). No novo paradigma, vê-se

um câmbio nessa atuação, passando-se ao fazer viver e deixar morrer, o que seria o fenômeno da biopolítica (o poder soberano atuando concretamente na manutenção e extensão da vida física dos súditos). Assim, aparece um poder

[...] destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o poder de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida [...] (Foucault, 1988, p. 128).

Por conseguinte, “[...] enquanto o poder soberano faz morrer e deixa viver, o biopoder faz viver e deixa morrer. Dois regimes, duas lógicas, duas concepções de morte, de vida, de corpo” (Pelbart, 2011, p. 55).

Biopolítica designa, porquanto, “essa entrada do corpo e da vida, bem como de seus mecanismos, no domínio dos cálculos explícitos do poder, fazendo do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (Pelbart, 2011, p. 24). Algo que estaria diretamente relacionado à coletivização da prática dos saberes médicos.

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política (Foucault, 1979, p. 80).

Essa nova categoria é diferente da anatomopolítica do poder disciplinar descrita em “Vigiar e punir” (2007), a política dos corpos individualizados (homem-corpo) sob vigilância constante. Entretanto, a biopolítica não exclui essa última, agindo de forma simultânea, porém, em larga escala, sobre a população (homem-espécie), nos grandes processos vitais coletivos, como controle de natalidade, taxa de óbitos, de reprodução, pestes etc. (Foucault, 2010, p. 203-204). Disso decorre que, antes de tal virada, o poder de soberania remetia, no âmago, ao poder de fazer morrer pessoas individuais, ao passo que o biopoder equivale à prerrogativa de fazer viver populações (e de deixar morrer grandes massas).

Toda essa reviravolta acontece numa longa conjuntura de Revolução Industrial, em que o ser humano, como peça de produtividade, deve ser preservado, sofrer “manutenções” no decorrer de sua vida em atenção à otimização e ao lucro (Balem, Souza e Nascimento, 2020, p. 11).

Portanto, há que se reduzir a doença; a vida terá que ser estendida, a natalidade estimulada. O exercício do poder soberano é cada vez menos sobre matar e cada vez mais sobre intervir para manter vivos os súditos/cidadãos. Paradoxalmente, em tal conjuntura,

As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. *Os massacres se tornaram vitais*. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e encerram se ordenaram em função nua e crua da sobrevivência (Foucault, 1988, p. 129, grifo nosso).

Fazer viver é a lógica e, simultaneamente, “o genocídio é [...] o sonho dos poderes modernos”, o que se deve não a um retorno ao velho direito de matar, e sim, ao fato de que, nesse enredo, “o poder se situa e se exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população” (Foucault, 1988, p. 129).

Se se faz viver num nível de grandeza inédito, ao mesmo tempo, a morte é produzida em escala industrial. A manutenção do corpo-espécie (o corpo total, o corpo da pátria) depende da eliminação de corpos-parte, que seriam vistos, nessa acepção macro, como uma espécie de vírus ou bactéria mortal, algo que necessita ser neutralizado, num contexto de medicinalização da política.

É importante ressaltar que o direito à vida, na época trabalhada por Foucault, já estava há um bom tempo consagrado pelo constitucionalismo liberal. No entanto, o Estado de Direito carrega sempre essa dualidade/contradição: no momento em que o direito decide tutelar algum fenômeno do mundo material, este passa a pertencer exclusivamente ao Estado. Logo, se, por exemplo, vida e morte se põem como

categorias jurídicas, é o Estado que decide o que vida e morte são. Isso permite deduzir que, na passagem da Idade Média para a modernidade, saímos de um absolutismo monárquico para cair num absolutismo estatal-biológico.

É na trilha do conceito foucaultiano de biopolítica que o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) desenvolveu o termo necropolítica. Mbembe inicia seu ensaio sobre o assunto denunciando a farsa das teorias normativas da democracia que fizeram da razão um dos elementos mais importantes do projeto de modernidade.

Na primeira geração do movimento constitucionalista, o direito à vida foi elevado à categoria de direito fundamental. Apesar disso, Mbembe explica que o projeto da modernidade não é um caminho civilizado, estéril e limpo, mas sobretudo uma via mortal. Um exemplo importante da barbárie sobre a qual se construíram as civilizações da Europa Ocidental é o massacre perpetrado pelo imperialismo clássico nas colônias. Para o filósofo, a empreitada colonial descortinou um potencial de violência até então desconhecido. O que se testemunhou na Segunda Guerra Mundial teria sido “a extensão dos métodos anteriormente reservados ao ‘selvagem’ aos povos ‘civilizados’ da Europa” (Mbembe, 2018, p. 32).

Assim, a política moderna, em vez de um suposto lugar de paz e harmonia, é uma verdadeira arena de guerra e destruição. São a violência e a barbárie que se inscrevem na formação do Estado moderno, e não a civilização. Portanto, o autor defende que, ao invés de considerar a razão como a verdade do sujeito (como gostariam os teóricos modernos), é possível focar em outras categorias básicas mais concretas, como a vida e a morte (Mbembe, 2018, p. 11).

Nesse caminho, o racismo desempenhou um papel seminal na política de morte da modernidade. O racismo, enquanto técnica de poder, tem a tarefa de regular a distribuição da morte, viabilizando as funções assassinas do Estado (Mbembe, 2018, p. 18). Nessa toada, o nazismo foi uma execução, na Europa, de uma tecnologia que já existia, fora da chamada sociedade “civilizada”, de modo que, durante a Segunda

Guerra Mundial, vimos a extensão de métodos até então relegados ao “selvagem” ao proletariado e aos estrangeiros do mundo industrial (Mbembe, 2018, p. 19-21).

Por essas razões, Mbembe entende que a biopolítica de Foucault, pensada para as nações da Europa, é insuficiente para explicar o que se fez (e ainda se faz) nas periferias do capital. Com isso, elabora a necropolítica. Nela, a simbologia máxima da soberania é a política da morte: o poder que determina quem deve morrer e quem pode viver (Mbembe, 2018, pág. 36).

O autor desvela, ainda, a colônia como elemento coerente da democracia liberal, sua “face noturna”. Nessa analogia, o mundo colonial não seria a antítese da ordem democrática, e sim, o seu inarredável duplo. Isto é, “Não existe democracia sem seu duplo, sua colônia, não importa o nome ou a estrutura”. A colônia *não* é objeto exterior à democracia: “[...] A democracia carrega a colônia em seu seio, assim como a colônia carrega a democracia, não raro sob a forma de máscara” (Mbembe, 2020, p. 53), de maneira que sistema colonial e sistema escravista representam historicamente “o inventário amargo da democracia” (Mbembe, 2020, p. 42).

Na colônia, prevalentemente, não há cidadãos, não há merecedores dos valores liberais de liberdade, igualdade e fraternidade. Aqui, os ditos “selvagens”, os descartáveis, esses corpos matáveis que variam no transcorrer da história – ontem, explicitamente, negros e indígenas, hoje, implicitamente, os mesmos segmentos, corporificados nos habitantes das periferias urbanas, desempregados ou trabalhadores precários, encarcerados etc. - estão ao alvedrio do estado de exceção permanente.

Apesar de antiga, a necropolítica mostra-se adaptável às diversas fases do capitalismo. Como constante, tem-se que os excluídos foram relegados à operacionalização da morte.

Doravante, passamos à análise de como essas acepções deram esteio ao que se denomina estado de exceção, que, como se verá, é categoria-chave para o entendimento do direito fundamental à segurança pública no Brasil pós-1988.

4.1.2 A exceção virou a norma

Muito já se especulou acerca do conceito de estado de exceção, em locais e tempos distintos. Certo é que, em se tratando da modernidade, dois filósofos do século XX são incontornáveis nesse assunto: o jurista alemão Carl Schmitt (1888-1985) e o pensador judeu Walter Benjamin (1892-1940). É sobretudo a partir do cotejamento de ambas as estruturas especulativas que o jurista, filósofo e teólogo contemporâneo Giorgio Agamben elabora sua tese sobre a exceção.

Tanto Schmitt quanto Benjamin foram notórios críticos da modernidade e do projeto político-estatal liberal que se desenrolava no mundo de seu tempo, sobretudo, na Alemanha, encarnado na República de Weimar, nascida dos escombros do Reich derrotado em 1918. Entretanto, suas referências e tradições são extremamente distintas, de modo que, embora inicialmente unidos pelo objeto de preocupação, suas conclusões são diametralmente opostas quanto à resolução dos problemas que a democracia burguesa gera.

Carl Schmitt, constitucionalista católico e conservador, durante toda a sua obra, demonstra uma fixação pela ordem. Adversário intelectual do positivismo jurídico representado por Hans Kelsen, não admite, de forma alguma, que o arranjo estatal se perca em elucubrações legislativas sem fim. Entende a democracia parlamentar como um frágil governo do “palavrório vazio” (Ramos, 1996, p. 181), com infinitos interesses particulares tentando encontrar um denominador comum, tarefa essa que, além de penosa, demanda grande lapso de tempo. Dessarte, em épocas de crise (guerras, insurreições, epidemias etc.), que exigem decisões rápidas e incisivas, essa fórmula seria incapaz de conter a destruição dos alicerces fundamentais do Estado.

É que, para o autor, o direito positivo somente pode ser aplicado em situações corriqueiras da vida, que se repetem. Logo, o direito só teria eficiência nas questões ordinárias do estado de normalidade. Contudo, diante de uma anormalidade, para a qual as regras positivadas não têm uma resposta, posto que só podem versar sobre aquilo o que é previsível, há que se reconhecer a existência de um caso-limite. Precisamente aí, é de se decretar o estado de exceção, tarefa que cabe a um messiânico salvador, personalizado na figura de um homem: o soberano. Daí sua afirmação de que “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (Schmitt, 1996, p. 87).

Vale observar que o antiliberalismo de Schmitt deriva da

[...] concepção ‘pessimista’ do homem, a qual remonta à tradição hobbesiana. O pressuposto de uma antropologia negativa autoriza a pensar a ação humana — mormente quando ela se institui em atividade política — travejada por conflitos e interesses, os quais não podem ser elididos pelo Estado (Ramos, 1996, p. 177).

Para Schmitt, a política é setor autônomo e de caráter essencialista que ocorre em termos de oposição entre amigo e inimigo (Schmitt, 2015, p. 51). A política seria exata e onticamente a diferenciação entre amigo e inimigo. Uma contraposição autônoma em relação às de outros campos da cultura, como as de “bem e mal” no âmbito moral, “belo e feio” no domínio estético etc. Tal diferenciação entre amigo e inimigo “tem o sentido de designar o mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação” (Schmitt, 2015, p. 51).

Dessa forma, “O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico e até talvez possa parecer vantajoso fazer negócios com ele” (Schmitt, 2015, p. 51). Arremata que ele, o inimigo,

[...] é, precisamente, o outro, o estrangeiro, e é suficiente, para a sua existência, que ele seja existencialmente, num sentido particularmente intensivo, algo outro e estrangeiro, de tal modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele que não possam ser decididos nem por uma normatização geral, que possa ser encontrada previamente, nem pela

sentença de um terceiro ‘não participante’ e, portanto, ‘apartidário’ (Schmitt, 2015, p. 51-52).

Da existência do inimigo, que se confunde com o perfazimento da política, emana a necessidade do estado de exceção. O inimigo não advém das regras de funcionamento normal do social, seus fazeres não têm a previsibilidade típica da normatividade consagrada, logo, que recaia sobre ele o imprevisto ilimitado da anomia.

Enquanto unidade essencialmente política, ao Estado “pertence o *jus belli*, isto é, a possibilidade real de, num caso dado, determinar o inimigo em virtude de uma decisão própria e combater-lo” (Schmitt, 2015, p. 83). Nesse aspecto,

O Estado, enquanto unidade política paradigmática, concentrou em si uma prerrogativa imensa: a possibilidade de fazer a guerra e, com isso, de *dispor abertamente sobre a vida de homens* (Schmitt, 2015, p. 84, grifo nosso).

E continua, sob o fundamento de que o *ius belli* “significa a dupla possibilidade de requerer daqueles que pertencem ao próprio povo a preparação para a morte e a matança” (Schmitt, 2015, p. 84).

Por isso, não é exagero dizer, a doutrina schmittiana da política é, em verdade, uma doutrina da guerra. Nela, “O carácter ‘político’ da vida humana deriva da possibilidade de guerra, e a inimizade não tem outro conteúdo senão essa possibilidade¹²” (Agamben, 2017, p. 92-93, tradução nossa).

O estado natural hobbesiano, a guerra, para Schmitt, coincide com a condição política do homem, o mesmo critério que define a sua periculosidade, único conteúdo do estado político (Agamben, 2017, p. 97). Com maior crueza, a política advém da possibilidade real de provocar a eliminação física do outro.

Há uma circularidade em que política e guerra, Estado e política, estado natural e estado civil pressupõem-se e constituem-se mutuamente. Tal íntima relação entre guerra e política se consubstancia na possibilidade de matar. Ao definir o político pela

¹² No original: “El carácter ‘político’ de la vida humana deriva de la posibilidad de la guerra, y la enemistad no tiene otro contenido que esta posibilidad”.

viabilidade de provocar a eliminação física, Schmitt retoma a tradição de Hobbes de que paira o medo mútuo em torno do fato de que todos os homens são iguais em termos de potencialidade de provocar a morte violenta (Agamben, 2017, p. 97).

Admitindo a insuficiência das previsões ordinárias do ordenamento jurídico e, ainda, que a lei não tem eficácia imanente, Carl Schmitt elabora sua teoria na pretensão de que, invariavelmente, a ordem se mantenha, mesmo no “caos”. Obcecado e temeroso pela voragem de uma possível desordem social que uma conformação política deliberativa não possa suprimir, o autor se preocupa em construir um edifício jurídico sólido a ponto de impedir que a suspensão do direito acabe em carnaval, ou seja, na libertação de toda norma.

Bem por isso, em Schmitt,

[...] o sistema constitucional é válido somente se fundado sobre uma decisão soberana a qual, desta forma, torna possível constituir a ordem. A decisão é o ato fundador e a vontade do soberano o princípio da ordem. No entanto, o ato (do) soberano se sustenta sobre uma exceção, cuja paradoxal estrutura significa que estamos compelidos a obedecer a ordem (o Direito), na medida em que a decisão do soberano é o ponto de suspensão de todo o direito. É o soberano, sua vontade e a situação de exceção que torna localizável a origem da obrigação política. Neste sentido é que o ato de vontade, a decisão (soberana) torna possível a passagem de uma ordem puramente normativa à realidade da vida social (Chueiri, 2011, p. 799).

A isso, dedica-se, explicando a suspensão do direito como “submetimento imediato à decisão do soberano sem mediação de lei alguma” (Mate, 2011, p. 193). Isso posto, o que caracteriza o estado de exceção em Schmitt é a autoridade ilimitada do soberano. O soberano tem o poder de suspender integralmente a ordem jurídica vigente.

Da perspectiva hobbesiana, inteligentemente desenvolvida por Schmitt, o soberano suspende a norma por causa da exceção e essa suspensão não seria um autogolpe de Estado, mas estaria conforme a ordem jurídica. Se a exceção à norma faz parte do direito, não seria inválida ou não-aplicável (Zaffaroni, 2011, p. 151-152).

Diferentemente do ditador tradicional, vinculado à lei e dotado de um poder delegado e transitório, “o soberano, como definido por Schmitt, dispõe de um poder absoluto e

autônomo, sem limites” (Traverso, 2020, p. 1977). Desse modo, “a decisão soberana revela a essência da autoridade do Estado, que não precisa do direito para criar o direito” (Chueiri, 2011, p. 800). Como se pode notar,

Do ponto de vista normativo, a decisão nasce do nada e, portanto, relativamente à normalidade da norma, a decisão constitui-se uma exceção. Por isso, os casos constitucionalmente previstos como excepcionais, isto é, o chamado estado de emergência ou estado de sítio, ou mesmo o estado de exceção, são representações parciais do que Schmitt entende por estado de exceção, pois, neste caso, o soberano está fora – à margem – do direito vigente (Chueiri, 2011, p. 800).

Nessa acepção, malgrado seja suspensa a juridicidade, não se recai numa sociedade anárquica, pois o Estado permanece: “o Estado continua existindo, enquanto o Direito recua” (Schmitt, 1996, p. 92), de modo que a ordem subsiste, ainda que não se trate da ordem jurídica.

Nos antípodas de tal pensamento, trabalhou o romântico revolucionário Walter Benjamin. Em suas reflexões no texto “Sobre o conceito da História” (Benjamin, 1987), esse cultivador de um marxismo *sui generis* (Löwy, 2005, p. 27) desenvolve, na tese VIII, a ideia de que o verdadeiro estado de exceção ocorrerá com a abolição da dominação, ensejando a sociedade sem classes.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica (Benjamin, 1987, p. 226).

Seguindo esse pensamento, o triunfante desfile de vencedores a que assistimos na história (e com o qual nos identificamos) é, de fato, não a exceção, mas a regra. Portanto, o verdadeiro estado de exceção seria a descontinuidade dessa ordem. Até porque a interpretação benjaminiana da lei é a de uma violência normalizada (estabelecida pelas organizações oficiais), em oposição à violência pura (revolucionária).

Com efeito, depõe Benjamin (1987, p. 226) que “o assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis não é um assombro filosófico”. Em tradução, a modernidade, com todo o seu vociferado afastamento da teologia, segundo métodos racionais e civilizatórios para a busca e tratamento da verdade, não extingue o horror: ela o aprofunda, de maneira menos visível, mais letal, agora, evocando os mitos e deuses do novo tempo (razão, lei e ordem).

Dessa associação benjaminiana indissolúvel entre violência e direito, tem-se que, se a violência vem à política pelo direito, “seria procedente, então, a suspensão do direito para acabar com a violência”, pois “Quando o direito é retirado, a vida é libertada” (Mate, 2011, p. 192).

Para Benjamin, o processo histórico ininterrupto não significa que estamos caminhando para a máxima potencialidade do elemento humano. O desenvolvimento da tecnologia para um maior aproveitamento técnico dos chamados recursos naturais - na separação típica da racionalidade cartesiana ocidental do homem para com o mundo, em que a dimensão orgânica daquele é destacada de seu corpo e reduzida a instrumento acumulador de riquezas (Seligmann-Silva, 2021, p. 20) - não é sinônimo de melhoramento da condição humana.

Nas primeiras décadas do século XX, mesmo antes do auge do horror nazista (quando o Holocausto foi concretizado), o filósofo Walter Benjamin registrou esse alerta. Benjamin, contra todos os vestígios da epistemologia positivista, não vê motivos para ser otimista quanto à caminhada do homem na linha do tempo. A revolução não será um acontecimento fatalmente marcado no horizonte. O progresso, longe de levar a uma sociedade sem classes e ao fim da opressão, seria um trem vertiginoso rumo ao abismo.

Como bem observa Antonio Leal de Oliveira (2017, p. 39), “ao mesmo tempo em que ensina a voltar os olhos para os sonhos da coletividade no século XIX”, Walter Benjamin, paralelamente, “prega o afastamento da nefasta fascinação que podem

exercer sobre as pessoas os mitos da modernidade: progressista, mecanizada, racionalistas, utilitarista, etc”.

Assim, “Detrator do progresso e profeta da catástrofe” (Traverso, 2020, p. 1975), Benjamin toma emprestadas de Schmitt suas categorias - soberania, decisão, estado de exceção -, porém, inverte seus sinais.

Para Carl Schmitt é o soberano quem decide sobre o estado de exceção, em que está incluída no direito a sua própria suspensão. Ou seja, o estado de exceção inscreve-se no contexto jurídico, mesmo que a sua efetivação implique a *suspensão de toda ordem jurídica*. Assim, torna possível articular exceção e a ordem jurídica, em que esta é sempre algo diferente da anarquia, do caos, pois nela ainda existe uma ordem, mesmo não sendo, necessariamente, uma ordem jurídica. Walter Benjamin, por sua vez, opera uma inversão na compreensão de soberania. Nesse sentido, a função primordial do príncipe reside, justamente, em impedir o estado de exceção, pois a exceção em que vivemos é na verdade a regra geral (Pontel, 2014, p. 33, grifos do autor).

Se, para Schmitt, o estado de exceção deriva da decisão última e vinculante do soberano como antítese da incerteza e da discussão passiva, para Benjamin, ao contrário, isso denota um estado de crise permanente. De um lado, tem-se a decisão entendida como “milagre” restaurador que une soberania e exceção (Schmitt), e, de outro, o estado de exceção (que, na verdade, seria a regra) é apresentado como catástrofe (Benjamin).

É essa discussão histórica e monumental do início do século XX que o autor Giorgio Agamben tem diante de si quando da elaboração de seu projeto filosófico crítico sobre as democracias ocidentais contemporâneas.

Para o filósofo italiano, o estado de exceção não é nem uma área de anormalidade em que a lei positiva não pode atuar (Schmitt), nem uma fratura cabal com o direito (Benjamin), mas sim, “uma categoria fático-jurídica ficcional, uma zona cinza de indeterminação que liga artificial e violentamente a anomia - ou mundo da vida (*autorictas*) - e a norma jurídica, ou *nomos* (*potestas*)” (Lorenzoni, 2021, p. 306). Em seus termos, é um “espaço vazio, onde uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida” (Agamben, 2004, p. 131).

O estado de exceção não se confunde com o estado de defesa nem com o estado de sítio. Não é uma categoria constitucional, algo juridicamente retirável do campo prescritivo, mas uma apreensão político-filosófica aferida do mundo do ser. Consequentemente, “a exceção [...] depende de uma vontade soberana, não de um instrumento legítimo e solene”, cuidando-se de “condição para o exercício da biopolítica” (Moreira e Moreira Júnior, 2022, p. 429).

Para Agamben, é absolutamente artificial a dicotomia que a dogmática jurídica realiza entre vida e norma, uma vez que ambas não se articulam naturalmente. O que existe é um movimento forçoso para mantê-las em relação. Precisamente essa movimentação contrafeita é o que dá ensejo à exceção. Para alcançar a vida, a lei precisa suspender-se.

De acordo com Evandro Pontel (2014, p. 20-21),

[...] é esse espaço (vazio jurídico), isto é, a lei que se relaciona com a vida por meio de sua própria suspensão (exceção jurídica), entendido como paradigma dominante de governo nas sociedades atuais (Pontel, 2014, p. 20-21).

Dando continuidade ao legado teórico de Walter Benjamin, Agamben introduz uma variante peculiar ao interpretar a relação entre exceção e norma. Ele percebe a exceção como *elemento estruturante da própria soberania*. Nesse raciocínio, a soberania não é, então, nem um conceito estritamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica.

Sob tal entendimento, a exceção não é uma norma suprema do ordenamento jurídico, como queria Hans Kelsen; também não se cuida de uma potência externa ao direito sob a ordem estatal, aos moldes de Carl Schmitt. Ela é a “estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (Agamben, 2002, p. 35). Conforme Vera Karam de Chueiri (2011, p. 798), “Este limiar que caracteriza o estado de exceção sugere uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem”, na relação escondida e fundamental entre direito e ausência de

direito. É um espaço vazio constitutivo do próprio direito, de modo que a exceção “pode ser vista como vinculada ao Estado ou, de maneira mais radical, como constitutiva do próprio Estado” (Chueiri, 2011, p. 798).

Ao definir o que é vida, necessariamente, o direito define o que é não-vida. Ao determinar quem é o cidadão, o direito cria o não-cidadão. Ao dizer o que é normalidade, o direito delinea a exceção. Até o que o direito declara como não-direito está estipulado pelo direito, pois tudo, todo o ser e toda existência material passa a ter um vínculo artificial com o jurídico no marco do Estado moderno. A exceção só pode ocorrer se existe a normalidade, e ambas são categorias desenhadas pelo ente estatal, que é político em sua essência e jurídico em sua manifestação.

Para Agamben, soberano seria, então, aquele que faz a gestão entre a normalidade e a exceção, ora atuando consoante os desígnios da lei, ora atuando contra a lei, porém, com força de lei, conforme os interesses de cálculo em voga. Na estrutura soberana inaugurada na modernidade pelos contratualistas, há uma inarredável e problemática dialética de base que a sustenta.

O elemento normativo necessita do elemento anômico para poder ser aplicado, mas, por outro lado, a *autorictas* [elemento anômico] só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas* [elemento normativo]. Enquanto resulta da dialética entre esses dois elementos em certa medida antagônicos, mas funcionalmente ligados, a antiga morada do direito é frágil e, em sua tensão para manter a própria ordem, já está sempre num processo de ruína e decomposição (Agamben, 2004, p. 130).

Nessa baila, o estado de exceção é o dispositivo que, em última instância, articula e mantém juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, “instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *autorictas* e *potestas*” (Agamben, 2004, p. 130). Ele se alimenta e vive dessa quimera que põe a vida em relação de dependência de aplicação ou não da norma, isto é, a vida politizada, a vida dependente do soberano.

Como visto, no estado de exceção de Agamben, não há uma distinção cristalina entre norma e não-norma, eis que a tecnologia de poder biopolítica, identificada por Michel

Foucault (2010), de gestão dos corpos e das vidas em todas as suas propriedades, é de tal envergadura que permite ao detentor do poder público de decidir nas democracias ocidentais contemporâneas quando aplicará a norma e quando não o fará, de maneira excepcional (excepcional mas tão rotineira que se revela a regra).

Ademais,

Se em Michel Foucault é no limiar da modernidade que a biopolítica se configura, pois nela a vida se torna objeto de administração e entra de modo definitivo na calculabilidade da esfera estatal, na exposição agambeniana, percebe-se que essa matriz biopolítica está intimamente ligada ao poder soberano. Desse modo, se a biopolítica está inscrita nos dispositivos de poder desde a origem, esta existe e é tão antiga quanto a relação de exceção demarcada pelo poder soberano. Logo, *a biopolítica antecede a modernidade, pois está na origem jurídico-política desde os tempos mais primigênicos da civilização ocidental* (Pontel, 2014, p. 26, grifo nosso).

A produção de um corpo biopolítico teria se dado na origem do poder soberano. A biopolítica seria, portanto, “pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana” (Agamben, 2002, p. 14). Nessa constatação, aponta Edgardo Castro (2008, p. 51), “A politização da zoé já não é uma novidade da Modernidade e a sua cronologia coincide com a existência da soberania¹³” (tradução nossa).

Apesar disso, Giorgio Agamben admite que a politização *completa* da vida é fenômeno recente: “Somente porque em nosso tempo a política tornou-se integralmente biopolítica, ela pôde construir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária” (Agamben, 2002, p. 126).

Malgrado o curso subterrâneo do rio da biopolítica que leva consigo o *homo sacer* desde tempos imemoriais, o morticínio maciço que se verificou, por exemplo, nos regimes totalitários europeus, com técnicas fabris de letalidade, é obra incontestável dos modernos.

¹³ No original: “La politización de la zoé deja de ser una novedad de la Modernidad y su cronología coincide con la existencia de la soberanía”.

Antes de prosseguir, importante mencionar a distinção que Agamben (2002) faz entre *zoé* e *bíos*, conceitos centrais de sua obra. *Zoé* seria a vida natural e reprodutiva determinada biologicamente cujo exemplo mais bem acabado está nos animais, ao passo que *bíos* tratar-se-ia da vida política, da existência qualificada do cidadão, prerrogativa exclusiva dos homens dentre todas as criaturas.

Quanto a essa dualização, Edgardo Castro (2008, p. 50) pormenoriza que, tal como já havia feito Hannah Arendt, Agamben retira dos gregos essas terminologias, que não só eram cuidadas como significantes distintos, mas também separadas espacialmente. O lugar apropriado à *zoé* seria o mundo privado, a *oikía* (casa), ao passo que a *bíos* pertencia à vida pública, à *polis*. A primeira é a vida natural (vida sem qualquer amparo no mundo simbólico, desprovida de toda cultura, a vida animalesca, sem ação política); a segunda, a vida política do cidadão (em termos arendtianos, a *vita activa*, que tem seu ápice na ação).

Observe-se que, na modernidade, a figura que emerge, o cidadão, o sujeito de direitos, é um oxímoro. O súdito do Antigo Regime torna-se sujeito de direitos (e, nesse sentido, é soberano, tem-se a *bíos*), mas, para isso, seu corpo, seu arsenal biológico (*zoé*) passa a pertencer ao soberano (aqui reificado na estrutura Estado de Direito), permanecendo, portanto, súdito. Porque tudo o que o direito regulamenta submete-se à chave de interpretação da jurisdição e pertence ao Estado.

Logo,

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação 'nacional' e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania. A ficção aqui implícita é a de que o nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum (Agamben, 2002, p. 135).

No Antigo Regime, a vida pertencia a Deus; na modernidade, pertence ao Estado. Dessarte, a princípio, todos somos matáveis, potencialmente falando, aos olhos do Estado. Quem faz essa distinção entre os matáveis e os não matáveis é o soberano.

Ele é que decide onde está a linha que separa a vida e a morte. A partir do momento em que existe um direito à vida, a vida passa a ser um fenômeno político, uma questão de Estado, e a divisão entre o vivente e o matável é feita pelo soberano, numa verdadeira relação de exclusão-inclusão, de amparo-abandono.

A produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (Agamben, 2002, p. 91, grifo nosso).

Esse estrangeiro de si mesmo, o habitante da vida nua (a vida despida de suas qualidades políticas de cidadania) é o *homo sacer*. Esse termo, emprestado do direito romano, designa a vida que se pode matar sem que o perpetrador da morte incorra em homicídio e, ao mesmo tempo, sem celebrar um sacrifício religioso. O *homo sacer* está, portanto, duplamente incluído (porque capturado secular e religiosamente) e duplamente excluído, posto que fora da área de proteção de Deus e de seu representante secular (soberano), aquém das jurisdições humana e divina, hipostasiado na vida que simplesmente se pode matar.

*[...] o *homo sacer* vem de 'homem sacro', de modo que tal sacralidade estava ligada ao fato de que a vida do indivíduo estava sob a posse dos deuses. Assim, o indivíduo 'sacro' pertenceria aos deuses na forma de sua matabilidade (Moreira e Moreira Júnior, 2022, p. 429).*

De modo que "Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera" (Agamben, 2002, p. 91). A ambivalência está inscrita no âmagô do sacro. "Nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente" (Agamben, 2002, p. 98). Assim,

*[...] o pertencimento ao mundo do sagrado ocorre através da proibição do seu sacrifício e o pertencimento à comunidade se dá na forma da sua matabilidade. Com isso, ocorre uma dupla exclusão, tendo como resultado o não pertencimento do *homo sacer* nem ao mundo dos vivos, nem ao mundo dos mortos. O *homo sacer* é, assim, excluído da tutela jurídica, posto para*

fora da jurisdição humana sem poder passar para a divina (Zaccone, 2015, p. 105).

É a vida sacra, porém insacrificável; politizada, mas fora do âmbito de resguardo da segurança pública – ao contrário, é o seu alvo preferencial na execução da força letal e punitiva. Dessa feita, “A vida dessa pessoa (ou grupo de pessoas) se encontra em um campo de completa matabilidade, ainda que não haja a estipulação de qualquer pena de morte oficial no país” (Moreira e Moreira Júnior, 2022, p. 429).

Em sua reverberante interpretação, Agamben (2002) propõe que a grande dicotomia que compõe a política moderna não consiste no binômio amigo-inimigo, nem no código opositivo *zoé-bíos*, e sim, na interligação entre poder soberano e vida nua.

Nessa altura, cabível o esclarecimento de que vida nua é diferente de *zoé*. A vida nua (vida sacra) não é *animalesca* - “[...] *não é a simples vida natural, mas a vida exposta à morte*”. Ademais, ela é “*o elemento político originário*” (Agamben, 2002, p. 96, grifos do autor). Isso desloca a questão da soberania: a definição do poder soberano não se dá por quem o exerce, mas se desenvolve em relação a sobre quem ele é exercido.

De modo mais claro, “o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade” (Agamben, 2002, p. 96). Quem funda a soberania, quem realiza a política é, na essência, o matável. Deste, retira-se o soberano: aquele que pode ceifar-lhe a vida impunemente e de maneira não sacrificial.

Disso, resulta que o que estreia a civilização não é um contrato, não é um acordo impoluto entre seres de alta racionalidade: é uma decisão soberana e arbitrária consistente não necessariamente em matar, mas precisamente na demarcação de quem pode ser morto sem transtornos jurídicos ou espirituais para aquele que perpetrar a morte.

Na vida nua, o homem não é completamente animal nem completamente humano. É homem e lobo (homem-lobo), numa interlocução inexorável entre natureza e cultura,

estado natural e civilizacional, numa transição contínua. Habitante da zona de indeterminação, não é plenamente vivo nem totalmente morto, é morto-vivo, até que o poder decida o que fazer com ele, perfazendo, assim, a decisão sobre o estado de exceção, numa palavra, a soberania.

Tratando da relação entre vida nua e estado de natureza hobbesiano, com a ideia de homem-lobo, Agamben (2002, p. 113) depreende que "Somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania". Melhor explicando:

Por isto, em Hobbes, o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta então como direito de punir (Agamben, 2002, p. 113).

Nessa esteira hobbesiana, "A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado" (Agamben, 2022, p. 113). Em Hobbes, como explicitado anteriormente, a natureza penetra a civilização (i) na incolumidade do *ius puniendi* estatal, considerando que o soberano não adere ao pacto, e (ii) na continuação da bestialidade humana como perigo iminente somente contido pelo medo da espada soberana. A vida completamente entregue ao poder centralizante, aos auspícios do soberano em troca da segurança - essa é a via nua no pensamento de Hobbes que permanece ao longo dos séculos.

Aqui estaria também uma conexão irrevogável entre soberano e *homo sacer*:

[...] assim como o *homo sacer* para com a comunidade de sua época, está o soberano ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico e político. Está o soberano numa zona de indeterminação. Talvez as estruturas da soberania e da *sacratio* possam iluminar-se reciprocamente (Nascimento, 2012, p. 164).

Ambos são habitantes do *campo*, o local em que se confundem norma e não-norma, em que legalidade e ilegalidade coexistem, podendo deslocar-se entre tais estruturas ilegalmente e, ao mesmo tempo, legalmente, numa estranha ambivalência que

somente o soberano e o *homo sacer* conhecem e têm permissão para acessar. É exatamente nesta paragem de penumbra que se perpetua o estado de exceção.

Na literalidade de Agamben (2002, p. 177), o campo é “a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente”. Nele, direito e fato tornam-se indiscerníveis e não há sentido falar-se em legalidade *versus* ilegalidade. É o *locus* em que “tudo é verdadeiramente possível” (Agamben, 2002, p. 177), de modo que o poder tem diante de si a pura vida sem qualquer mediação. Nesse espaço, a política é sinônimo de biopolítica e “o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (Agamben, 2002, p. 178).

O campo é, pois, uma espécie de almoxarifado biológico em que estão os dejetos do mundo, sob forma física e compleição humana, mas que não são reconhecidamente humanos (entendido “humano” como ser de vida qualificada, *vita activa* de cidadão); estão ali colocados como objetos à disposição da vontade soberana.

No campo, observa-se uma simetria inversa entre *homo sacer* e soberano.

Aqui a analogia estrutural entre exceção soberana e *sacratio* mostra todo o seu sentido. Nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos (Agamben, 2004, p. 92).

Local da desaplicação do direito e, em última instância, do extermínio da vida, o campo abriga aquele que pode matar (soberano) e aquele que pode ser morto (*homo sacer*).

A partir de agora, observaremos que, no caso brasileiro, a exceção securitária permanente pós-88 está intrinsecamente relacionada à transição ditatorial-democrática e à recepção da ideologia neoliberal com sua demanda por novos inimigos.

4.2 NO DESPERTAR DA DEMOCRACIA, A EXCEÇÃO: SOBERANIA E SEGURANÇA PÚBLICA NO BRASIL PÓS-88

Nos anos que correm entre 1964 e 1985, o Brasil experimentou o mais longo regime militar de sua história. Com uma política altamente autoritária, dele advieram a Constituição de 1967 e a Emenda de 1969, “predominando uma visão estatal e, com ela, a Doutrina de Segurança Nacional” (Zaverucha, 2010, p. 41).

Quanto à doutrina de segurança nacional, Edson Teles (2010, p. 302) explica ter sido implementada no país por influência de militares norte-americanos desde as ações da Força Expedicionária Brasileira (FEB), ainda na Segunda Guerra Mundial. A Escola Superior de Guerra (ESG) - instituição responsável pela formação de diversos militares para as altas cadeias de comando da ditadura - elaborou e divulgou o discurso ideológico pertinente a tal orientação.

Em 1974, na gestão do Presidente general Ernesto Geisel, inicia-se a abertura democrática “lenta, gradual, segura e extremamente prolongada” (Zaverucha, 2010, p. 43). Nessa travessia, as preocupações giravam em torno do estatuto político da nova democracia e, principalmente, da conservação do controle das Forças Armadas sobre o poder político e sobre o sistema de segurança pública (Teles, 2010, p. 308).

Tanto é assim que a nova Lei Maior, apelidada de “Constituição Cidadã”, promulgada em 5 de outubro de 1988 com 245 artigos (o que a faz uma das mais extensas do mundo), ao mesmo tempo em que derrama um generoso rio textual de prerrogativas sociais e políticas aos cidadãos, com reluzente verniz democrático, confere amplos poderes aos militares.

Disso, correta a conclusão de que, conquanto sua redação tenha sido democrática em termos procedimentais, a essência de seu resultado deixou a desejar. De fato, a Carta descentralizou poderes e estipulou prerrogativas sociais caras a uma democracia. Não obstante, parte dela restou quase que idêntica à Constituição autoritária de 1967 e à sua Emenda de 1969, qual seja, a que abrange as cláusulas

atinentes às Forças Armadas, Polícias Militares estaduais, sistema judiciário militar e segurança pública em geral (Zaverucha, 2010, p. 42-45).

Com 13 oficiais superiores enviados para fazer *lobby* pelos interesses militares ante os constituintes, o trabalho de redação constitucional dividiu-se em oito grandes comissões. Os capítulos referentes às Forças Armadas e à segurança pública ficaram por conta da Comissão de Organização Eleitoral Partidária e Garantia das Instituições. Para presidir os trabalhos, designou-se o Senador Jarbas Passarinho, coronel da reserva que atuou como ministro nos governos Costa e Silva, Médici e Figueiredo, além de ter sido um dos signatários, em 1968, do Ato Institucional nº 5, que fechou o Congresso e deu início a um dos períodos mais autoritários da história brasileira (Zaverucha, 2010, p. 45).

Entre os artigos constitucionais que reputa iliberais, portanto, incompatíveis com o sistema democrático que se pretende inaugurar, Jorge Zaverucha (2010, p. 52) aponta o 144. Em seu parágrafo 6º, o dispositivo reza que as polícias militares e os corpos de bombeiros militares são tanto forças auxiliares como reserva do Exército (Brasil, 1988). A inconsistência reside no fato de forças policiais figurarem como auxiliares do Exército, em plena normalidade institucional, ser algo típico de regimes autoritários. Em democracias, isso somente poderia acontecer em situação de guerra. Em tempos de paz, o exército é quem deve se manter na posição de reserva da polícia, dando-lhe suporte quando esta não consegue debelar distúrbios sociais de grande monta, eis que “As democracias traçam uma linha clara separando as funções da polícia das funções das Forças Armadas” (Zaverucha, 2010, p. 52), algo que não ocorreu no processo constitucional-democrático brasileiro.

Ademais,

A Constituição de 1988 cometeu o erro de reunir no mesmo Título V ('Da Defesa do Estado e das Instituições'), três capítulos: o capítulo I ('Do Estado de Defesa e do Estado de Sítio'), o capítulo II ('Das Forças Armadas') e o capítulo III ('Da Segurança Pública'). Nossos constituintes não conseguiram se desprender do regime autoritário recém-findo e terminaram por constitucionalizar a atuação de organizações militares em atividades de polícia (Polícia Militar) e defesa civil (Corpo de Bombeiros), ao lado das

polícias civis. *As polícias continuaram constitucionalmente, mesmo em menor grau, a defender mais o Estado que o cidadão* (Zaverucha, 2010, p. 55, grifo nosso).

Também se mantém a supremacia conquistada no regime militar da Polícia Militar sobre a Polícia Civil em termos de efetivo, treinamento e poder de fogo. Antes da ditadura de 1964, a Polícia Militar desempenhava um papel secundário no tratamento das questões de segurança pública. Quedava-se aquartelada nas principais capitais do país e não patrulhava as ruas. Cabia às polícias não militares o exercício tanto ostensivo (incluindo o trânsito e a segurança de dignitários) quanto investigativo. Ainda, pela atuação do delegado de polícia investido de função jurisdicional, realizavam a instrução criminal nos processos sumários (Zaverucha, 2010, p. 56).

Foi com o auge da repressão política, a partir de 1969, que houve uma inversão nas funções policiais, com o controle ostensivo colocado nas mãos das polícias militares para o asseguramento da ordem pública.

O instrumento utilizado para o ato foi o Decreto-Lei federal no 1.072, de 30 de dezembro de 1969, sancionado pelo então presidente da República Emílio Garrastazu Médici, e patrocinado pelo ministro da Justiça, Alfredo Buzaid, e o chefe da Casa Militar, general de brigada, João Figueiredo, logo após o anúncio do Ato Institucional Nº 5. Deste modo, as PMs ficaram sujeitas ao trinômio: instrução militar, regulamento militar e justiça militar. Situação respeitada pela Constituição de 1988 (Zaverucha, 2010, p. 56-57).

Isso significa a manutenção da estrutura policial criada pelas agências ditatoriais, de modo que, mesmo com a virada democrática, entre Estado e cidadãos, o aparelho de segurança permanece ao lado do Estado. No ensinamento de José Maria P. da Nóbrega Jr. (2010, p. 115):

Com a formação da nova Constituição, em 1988, o aparato policial criado no *ancien regime* foi tornado constitucional, ou seja, a intervenção castrense nos assuntos civis de segurança pública permaneceu na constituição dita cidadã. O que prevalece é uma polícia preocupada com a defesa do Estado e não com a segurança individual.

Não à toa, Roberto Kant de Lima (2021, p. 475) afirma que, até hoje, a formação institucional que os policiais militares e civis recebem é de caráter repressivo, dogmático e institucional, “seja porque ligado ao direito punitivo, seja porque inspirado

na formação militar”. As polícias brasileiras são, assim, treinadas sob o postulado da cega obediência para uma guerra incessante contra a própria população.

Não é outra a conclusão de Luiz Eduardo Soares (2019a, p. 37), para quem

A divisão do ciclo, no contexto da cultura corporativa belicista – herdada da ditadura e do autoritarismo onipresente na história brasileira –, cria uma polícia exclusivamente ostensiva, cuja natureza militar – fortemente centralizada e hierarquizada – inibe o pensamento na ponta, obsta a valorização do policial e de sua autonomia profissional e mutila a responsabilidade do agente, degradando a discricionariedade hermenêutica em arbitrariedade subjetiva.

Mais: a grande mídia, principal protagonista da construção do novo alvo do perigosismo social, ajudou a confeccionar o que Eugenio Raúl Zaffaroni (2011, p. 70) chama de “autoritarismo cool”. Essa conjuntura mantém “intacta e com possibilidade inimaginável de expansão a estrutura de controle social da ditadura” (Batista, 2010, p. 30).

Portanto, apesar do sentimento de modernização que tinha tomado conta do imaginário social no final dos anos 1980 com a promulgação da “Constituição Cidadã”, não se alterou a arquitetura institucional do Estado brasileiro em temas nevrálgicos para a consolidação da democracia e ampliação da cidadania. O resultado desse velho-novo arranjo foi “Artigos liberais de um lado e de outro, artigos com forte inclinação à ingerência militar” (Nóbrega Jr., 2010, p. 117). Em síntese,

A arquitetura institucional da segurança pública, que a sociedade brasileira herdou da ditadura e permaneceu intocada nesses trinta anos de vigência da Constituição Cidadã, impediu a democratização da área e sua modernização. Esse imobilismo contrasta com o dinamismo acelerado que vem caracterizando o país no último quarto de século. Em outras palavras, *a transição democrática não se estendeu ao campo da segurança pública, até hoje confinado em estruturas organizacionais ingovernáveis, incompatíveis com as exigências de uma sociedade complexa e com os imperativos do Estado democrático de direito* (Soares, 2019a, p. 25, grifo nosso).

Válido lembrar que, no contexto ditatorial brasileiro e latino-americano, era essencial a manutenção de uma permanente “guerra não declarada indireta”, cujo medo infundido era a possibilidade de uma guerra insurrecional ou revolucionária. Tal insurreição não envolveria necessariamente emprego da força armada, abrangendo,

de forma difusa e espectral, toda oposição organizada que desafiasse os aparelhos estatais. A única maneira de evitar essa “tragédia” seria a completa eliminação dos assim considerados “inimigos internos”. Eles, seres metamórficos e amorfos, agem de modo “oculto”. Logo, podem ser qualquer um da população travestido de cidadão comum, “sendo necessário o desenvolvimento de serviços de vigilância, informação e repressão” (Andrade, 2021, p. 4).

No decorrer dos anos, isso se desenvolve a tal ponto que, hoje, em plena era do “capitalismo de vigilância” (Zuboff, 2021), há todo um aparato tecnológico operado, concomitantemente, por entes públicos e privados, e que têm no indivíduo o principal provedor de informações sobre seu pensamento e suas ações. Uma trama complexa, que se vale da tecnologia e do acesso às plataformas de interatividade para sofisticar o controle e a vigilância, para normalizá-las como necessárias à defesa da pessoa e do modo de vida de uma sociedade, sempre apresentados como alvo de ameaças difusas por parte dos grupos “perigosos”.

Nessa baila, os direitos e garantias dos cidadãos necessitam ser mantidos em um incessante e tenso estado de fragilidade e de iminente suspensão, visto que se tornam ameaças à ordem, na medida em que obstaculizam a caçada ao hostil “adversário da democracia”.

Estabelecida a lógica militar da guerra ao inimigo interno,

[...] ela define a categoria classificatória dicotômica baseada na oposição amigo/inimigo, que pode se desenvolver em múltiplas escalas: outro país, Força Armada estrangeira, ideologia, instituição ou indivíduo (Leirner, 2021). A posição do inimigo se constitui, portanto, de maneira derivativa, sendo caracterizada como lugar vazio e indeterminado demandante de preenchimento *a posteriori*. No caso do inimigo interno, essa indeterminação se reforça pelo fato de ele ser considerado oculto, constituindo uma desconfiança permanente em relação à população (Andrade, 2021, p. 4).

Precisamente por tal flexibilidade da figura do inimigo interno, essa racionalidade conseguiu sobreviver ao período da Ditadura Militar, perfurando a Nova República. Em plenas raias da democracia, institui-se o estado de exceção, que suspende, na prática (de maneira tácita ou expressa), direitos e garantias estabelecidos na

Constituição, que, acredita-se, teria inaugurado um novo tempo de ruptura com o passado tirânico.

Nas palavras de Sérgio Adorno (1999, p. 133), além de ser cada vez maior a militarização da segurança, cada vez mais os problemas do setor passam a ser vistos como “pertinentes às estratégias e táticas de guerra contra um inimigo comum – o bandido, esse personagem freqüentemente mal definido e mal identificado”. No mesmo raciocínio, Renato Sérgio de Lima, Jacqueline Sinhoretto e Samira Bueno (2015, p. 126) reforçam a existência de um

[...] hiato muito intenso entre pressupostos democráticos inaugurados pela Constituição Federal de 1988 e práticas institucionais que, no limite, subjugam o valor moral da vida ao papel socialmente imputado a quem é morto, seja pela ação das polícias ('vagabundo', 'cidadão de bem', entre outras categorias nativas do imaginário coletivo brasileiro), seja como resultado dos diversos conflitos que permeiam uma sociedade rica e desigual, incluindo os de natureza criminal.

Nesse combate militar que visa a manter e reforçar determinada ordem, ao tratar certos grupos como ameaças à segurança nacional coletiva e individual, são admitidas práticas como a execução sumária, o aprisionamento sem o devido processo legal e a tortura. Nessa senda,

[...] como em Auschwitz, não existem obstáculos ao exercício do poder: os direitos fundamentais também são vistos como objetos negociáveis, descartáveis, mercadorias de pouco valor que alguns decidem como usar e descartar. Mais uma vez, se está diante de um quadro em que aos indesejáveis (antes, os judeus, hoje, os que não interessam ao funcionamento do mercado e ao lucro das corporações) resta o controle (e extermínio) planejado (Casara, 2018, p. 107-108).

Não houve, no processo constituinte de 1988, um debate público com a distinção clara entre segurança externa e segurança pública, nem sequer a implementação de uma reforma estrutural profunda nas Forças Armadas e nas Polícias Militares, cujo treinamento, em vez de se voltar à ação comunitária, manteve-se predominantemente vinculado a ações de guerrilha e luta urbana (Andrade, 2021, p. 5).

Dessa forma, na democracia brasileira que desponta no final do século XX, enquanto a polícia segue militarizada, as Forças Armadas assumem função de polícia. Esse anacronismo é bem explicitado pelo historiador Manuel Domingos Neto, para quem as Forças Armadas brasileiras vivem permanentemente um dilema originário, “exercendo papéis incompatíveis: o de atuar como mantenedores do ordenamento sociopolítico e o de proteger o país do estrangeiro cobiçoso” (Domingos Neto, 2021, p.18). Uma estrutura, porquanto, de duplo paradigma, agindo interna e externamente, desde sua composição no início do Império, o que explica a permanente recorrência de sua intervenção na vida política e cotidiana do país.

Na Nova República nascente, estruturalmente, mantém-se a lógica militar da guerra ao inimigo interno. O que ocorreu foi meramente um deslocamento do alvo a ser perseguido, principalmente a partir da década de 1990. Não podendo mais ser associado a uma posição político-partidária de esquerda, dado que, tecnicamente, o jogo democrático admite a diversidade ideológica, a orientação militar ergueu como novo inimigo o traficante de drogas.

Nesse ponto,

[...] é no modelo de uma política de ‘guerra’ às drogas e ‘combate’ à criminalidade que o Estado legitima o extermínio do inimigo/criminoso. Ao contrário do que nos é apresentado pelos diversos Programas Nacionais de Segurança Pública, sob a rubrica da segurança cidadã, a tão propagada redução da impunidade, com o correlato aumento do encarceramento, não é fator de redução da violência e da letalidade do sistema penal. A explosão do encarceramento no Brasil na última década coincidiu com o aumento dos índices de mortes violentas a partir de ações policiais. Quanto mais se prende, mais se mata (Zaccone, 2015, p. 264-265).

Por conseguinte, a gestão da máquina pública mostrou-se até hoje pouco aderente aos princípios da Constituição de 1988 e mais disposta a manter espaços opacos de poder (Lima, 2019, p. 55). Isso demonstra como os aparatos policial e o militar são, desde sempre, elementos vitais à manutenção da ordem invariavelmente dominante.

Tudo isso dificulta sobremaneira o estabelecimento de um Estado Democrático de Direito, visto serem as instituições coercitivas constitucionalmente incentivadas a

aplicar a lei de um modo semelhante ao que faziam no período ditatorial. Indubitavelmente,

Forças Armadas e polícia, de acordo com este desenho institucional, tornam-se enclaves autoritários constitucionalmente sancionados. Sem esquecer que a Constituição de 1988, em pleno século XX, conservou a falta de uma das principais características do Estado moderno: a clara separação entre a força responsável pela guerra externa (Exército) e a Polícia Militar encarregada da manutenção da ordem interna (Zaverucha, 2010, p. 69).

Por último, salutar a lembrança a que nos convoca Luiz Eduardo Soares (2019b, p. 41) de que não foi a ditadura que inventou a tortura e as execuções extrajudiciais nem a ideia de que vivemos uma guerra contra inimigos internos.

Tais práticas perversas e as correspondentes concepções, racistas e autoritárias, têm a idade das instituições policiais no Brasil e, antes de sua criação, já tinham curso – nunca faltaram capatazes nem capitães do mato para caçar, supliciar e matar escravos fugitivos ou rebelados. A ditadura militar e civil de 1964 simplesmente reorganizou os aparatos policiais, intensificou sua tradicional violência, autorizando-a e adestrando-a, e expandiu o espectro de sua abrangência, que passou a incluir militantes de classe média. Ainda assim, foi o regime que instituiu o modelo atualmente em vigência (Soares, 2019b, p. 41).

Ao que tudo indica, por estas paragens, o autoritarismo institucional e a gestão da vida pelos aparelhos repressivos estatais com abuso de poder têm a mesma idade que o próprio Estado brasileiro.

Para além disso, importante situar o que ocorria no contexto econômico mundial no período da transição. No início da década de 1970, iniciou-se um cenário mundial de ritmo acentuado de subida dos preços (inflação crescente), a par de uma taxa de desemprego em ascensão e de taxas decrescentes (por vezes nulas) de crescimento do produto nacional bruto. Começava a era da estagflação. Nela, os adeptos do monetarismo, aproveitando-se da crise do petróleo, fizeram severos ataques ao arquétipo keynesiano, “consolidando as suas posições dos dois lados do Atlântico” (Avelãs Nunes, 2003, p. 11). É quando ganha força inédita uma corrente chamada *neoliberalismo*.

4.2.1 Neoliberalismo e gestão militarizada da miséria

Com o desencadeamento de uma nova crise estrutural de ordem mundial, começava também a desmoronar o mecanismo de regulação que vigorou, durante o pós-guerra, em vários países capitalistas avançados, especialmente da Europa. O sonho de um capitalismo humanizado havia se desvanecido. Encerrou-se um extenso período de governo social-democrata quando as políticas econômicas e sociais da Era de Ouro (Hobsbawn, 2005) pareceram fracassar, sobretudo na primeira crise no petróleo em 1973. Como efeito disso, iniciou-se um processo de reorganização do capital e de seu sistema político-ideológico de dominação cujos contornos mais evidentes encontram-se no advento do neoliberalismo¹⁴, do qual a era Thatcher-Reagan foi a expressão mais proeminente¹⁵.

Privatização do Estado, desregulamentação dos direitos laborais e desmonte do setor produtivo estatal eram as novas diretrizes, num intenso processo de reestruturação da produção e do trabalho, com vistas a dotar o capital do instrumental necessário para tentar repor os patamares de expansão anteriores (Antunes, 2009, p. 33).

Nesse diapasão,

Governos da direita ideológica, comprometidos com uma forma extrema de egoísmo social e laissez-faire, chegaram ao poder em vários países por volta de 1980. Entre esses, Reagan e a confiante e temível Sra. Thatcher na Grã-Bretanha (1979-90) eram os mais destacados (Hobsbawn, 2005, p. 245).

¹⁴ Destaca-se que “O termo neoliberalismo foi cunhado no Colóquio Walter Lippmann em 1938, uma reunião de acadêmicos que lançou as bases político-intelectuais daquilo que uma década depois se tornaria a Sociedade de Mont Pèlerin” (Brown, 2019, p. 28).

¹⁵ Vale dizer que a primeira experiência neoliberal do mundo ocorreu na América Latina, mais precisamente, no Chile da década de 1970, sob o governo do General Augusto Pinochet. Na ocasião, um grupo de jovens economistas chilenos (“Chicago boys”), adeptos às teorias neoliberais de Milton Friedman (então professor da Universidade de Chicago) assumiu a missão de formular a política econômica da ditadura de Pinochet. Cabe mencionar que o treinamento desses jovens na Universidade de Chicago havia sido financiado pelo governo norte-americano, como parte de um programa implementado pelos Estados Unidos desde os anos 50, durante a Guerra Fria, “destinado a neutralizar tendências esquerdistas na América Latina” (Harvey, 2014, p. 18). Somente após a experiência do laboratório chileno, a política neoliberal foi executada nos países do Norte Global.

Para David Harvey (2014, p. 12), o neoliberalismo é, em primeiro lugar, uma teoria das práticas político-econômicas. Nela, o bem-estar humano pode ser melhor desenvolvido por meio das capacidades empreendedoras individuais, com uma estrutura institucional centrada no direito à propriedade privada, garantindo-se o livre comércio. Nessa perspectiva, o papel do Estado é preservar essa ordem de coisas, desempenhando funções militares, de defesa, da polícia e da lei, a fim de assegurar pela força, se necessário for, a propriedade individual e o funcionamento adequado dos mercados.

Não obstante, o neoliberalismo é fenômeno que se revela, também, de forma íntima e capilar, no imaginário subjetivista de cada um. Mais do que um acontecimento material na história, trata-se de uma maneira de ver e atuar no mundo que transformou o Estado, a sociedade e o indivíduo nos moldes dos interesses do mercado e dos detentores do poder econômico. Dessa forma, “As regras do mercado e a lógica da concorrência passaram a condicionar todas as esferas da vida” (Casara, 2021, p. 361), das estruturais às mais particulares.

No mais, o neoliberalismo engendrou uma acentuada mutação antropológica que leva seres humanos a se perceberem como empresas e/ou objetos negociáveis e descartáveis. Nesse prisma do sucesso/fracasso como evento essencialmente de contorno individual, “a acumulação tendencialmente ilimitada do capital é a meta a condicionar a transformação do Estado, das relações sociais e da subjetividade” (Casara, 2021, p. 362).

Se a empresa é individual, a culpa também é. Como já formulara Walter Benjamin (2013, p. 22), o capitalismo – religião de culto permanente, sem trégua e sem piedade - é “o primeiro caso de um culto não expiatório, mas culpabilizador”. Por essa regra, aqueles que não “venceram”, nesse modelo societário, merecem ser punidos.

O neoliberalismo, versão mais perversa e apocalíptica do capitalismo, enquanto racionalidade (a “nova razão do mundo”), gerou certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. Há uma nova *forma de existência*, que

impõe a cada um que viva numa incessante competição generalizada, numa luta econômica em que todos são concorrentes e todos são empresa (Dardot e Laval, 2016, p. 16).

Trata-se, portanto, de algo muito mais profundo do que assuntos circunscritos às questões da economia. Apresenta-se, hoje, sem vestes, em toda a sua extensão, perpassando todos os aspectos organizativos da sociedade e do modo de vida. Seus efeitos sobre os aparatos policial e militar foram brutais, direcionando-lhes ao atendimento dos novos interesses, da nova organização social, econômica, cultural e política.

Nessa conjuntura, jazem “Intervenção e processo de subjetivação através da generalização da forma-empresa”. Dois aspectos que devem ser complementados pelo quesito “Estado forte”. Isso porque, em oposição à retórica dominante, o chamado “Estado mínimo”, no neoliberalismo, “é um Estado altamente repressivista, que se vale da violência institucional e informal como aspectos vivos de sua moldura teórica, ainda que nem sempre expressa às claras” (Gloeckner, 2023, p. 52-53).

Wendy Brown (2019, p. 16-17) corrobora, ao assinalar que “[...] nada fica intocado pela forma neoliberal de razão e de valoração”, bem como que “o ataque do neoliberalismo à Democracia tem, em todo o lugar, infletido lei, cultura política e subjetividade política”. Também sobre a afetação da democracia, reflete Gloeckner (2023, p. 53):

A lógica do Estado forte, que reverbera no campo de justiça criminal, é corroborada pela pretensão neoliberal de conter a democracia ou ainda, de eliminá-la. As atuais crises políticas do século XXI são muito menos o resultado de um retorno do populismo de direita do que de frentes amplas antidemocráticas aglutinadas em torno de perspectivas essencialmente projetadas sob o pano de fundo político neoliberal, desde a década de 1949 pelo menos.

Tanto que, para Marilena Chauí (2019), o neoliberalismo é uma nova forma de totalitarismo. O direito não perde, nessa passagem, seu papel de agente estatal negociador. No neoliberalismo, a judicialização da política é maior do que nunca, pois,

a partir do momento em que tudo e todos são empresa (até mesmo o Estado), há que se considerar que “numa empresa e entre empresas, os conflitos são resolvidos pela via jurídica e não pela via política propriamente dita” (Chauí, 2019). É dizer, sendo o Estado uma empresa, “os conflitos não são tratados como questão pública e sim como questão jurídica, no melhor dos casos, e como *questão de polícia*, no pior dos casos” (Chauí, 2019, grifo nosso).

Embora não adira à tese de que se trataria de um estado de exceção agambiano, Ricardo Jacobsen Gloeckner (2023, p. 38) reconhece que o neoliberalismo opera por uma política de crise permanente: “[...] o neoliberalismo não impõe a adoção de determinadas políticas para a gestão da crise, senão que a crise é um elemento central da governamentalidade neoliberal, se assim for possível chamar um ‘governo pela crise’”. Dessa forma, até mesmo “desastres naturais podem ser, em maior ou menor medida, creditados aos efeitos provocados pelo modelo de acumulação ilimitada” (Gloeckner, 2023, p. 38). Ressalta-se que tal crise é quase sempre artificial: “[...] é justamente o capitalismo a provocar os desastres que posteriormente reclamam atuação política do Estado” (Gloeckner, 2023, p. 38).

Subjaz, ainda, uma inarredável contradição. No mundo globalizado da Terceira Revolução Industrial, de um lado, tem-se o extraordinário progresso das ciências e das técnicas, com novos materiais artificiais que possibilitam a precisão e a intencionalidade. De outro, denuncia Milton Santos (2020, p. 19), há um desemprego crônico: “A pobreza aumenta e as classes médias perdem em qualidade de vida. O salário médio tende a baixar. A fome e o desabrigo se generalizam em todos os continentes”.

Em meio a esse desmoronamento de mundo e expectativas,

A única imagem capaz de oferecer aos indivíduos alguma sensação confortável, alguma tranquilidade e alguma confiança na rede simbólica instituída, ainda que ilusória e passageira, posto que facilmente dissolvida, parece ser a caricatural e autoritária *figura do Leviatã*, de Hobbes. Se o parceiro de interação é sempre um inimigo potencial, capaz de solapar-me a vida e os bens, o refúgio necessário e confortável só poderá ser,

efetivamente, os braços robustos do Estado despótico (Carvalho, 2023, p. 118, grifo nosso).

A hipertrofia súbita do Estado penal transoceânico no curso do último quarto de século é sintomática disso e talvez seja a face mais brutal da democracia neoliberal. É decorrência fatal do abandono do contrato salarial fordista e das premissas keynesianas em meados dos anos 70 e, ainda, à crise do gueto como instrumento de confinamento dos negros em seguida à revolução dos direitos civis e aos grandes confrontos urbanos da década de 60 nos Estados Unidos (Wacquant, 2007).

O Estado, nesse recorte histórico, é um Estado bifronte, que remete à figura de um centauro: “dócil e flexível da cintura para cima (em relação aos donos do poder e do dinheiro) e autoritário e patriarcal da cintura para baixo” (Minhoto, 2020, p. 172). O “Estado centauro”, de cabeça liberal sobre um corpo autoritário, aplica a doutrina do *laissez faire, laissez passer*, ao tratar das desigualdades sociais, revelando-se brutalmente paternalista e punitivo quanto à assunção das consequências (Wacquant, 2003, p. 55).

Nessa trama, os milhões de corpos desempregados e/ou precarizados, despojados de sua própria existência, relegados às raias da indignidade social, subjetiva e material, obviamente, necessitam ser realocados, a fim de que, mesmo nas piores condições possíveis, se submetam. Nessa lógica, revoltar-se torna-se ato criminalizável. Quem ousa indignar-se frente ao absurdo e desafiar as estruturas que mantêm a subjugação (e a supressão) de muitas e determinadas vidas, no velho-novo capitalismo, deve se ver às voltas com as forças repressivas do Estado.

Na disputa pelo controle político e econômico, o direito penal ocupa lugar de destaque. Isso se deve a uma opção política em que a penalização serve como técnica para a invisibilização dos problemas sociais de que o Estado, nessa quadra, deseja se desobrigar, tratando todos os “sucessos” e “fracassos” da vida de cada um como responsabilidade individual de teores meritocráticos. Dessa maneira, “a prisão serve de lata de lixo judiciária em que são lançados os dejetos humanos da sociedade de mercado” (Wacquant, 2007, p. 21).

A propósito desse novo tempo do horror,

A visível expropriação (social) do Estado incita uma *extensão hobbesiana do poder punitivo*, o que demonstra a prevalência, na vitória do pilar da regulação, dos princípios do Estado e do Mercado em detrimento do princípio da comunidade. Fala-se, hoje, sobretudo em *segurança* em vez de solidariedade (Carvalho, 2023, p. 116, grifos nossos).

Na América Latina, as dinâmicas, a visão de mundo neoliberal e a retórica do Consenso de Washington tiveram consideráveis efeitos no fenômeno criminal e na resposta que a este lhe dão as instâncias do controle do crime. Países do Norte Global, liderados pelos Estados Unidos, cuja maior preocupação era a luta contra as formas de criminalidade que consideravam as principais ameaças (narcotráfico, terrorismo e lavagem de ativos), impuseram aos países latino-americanos, unilateralmente, suas próprias agendas sobre o tratamento desses delitos (Iturralde, 2012, p. 184).

No Brasil, a racionalidade política militar ganhou ênfase na “segurança interna” com o advento da Guerra Fria, diante de uma suposta “ameaça comunista” no país. Noutro momento, em pleno estouro da ideologia neoliberal no crepúsculo do século XX, a transição democrática brasileira, operada de forma “lenta, gradual e segura”, foi conduzida de maneira tutelada pelos próprios militares e seus aliados civis. Interessante perceber que, sob todo esse arranjo, a doutrina de segurança nacional, imposta pelos Estados Unidos à América Latina nos anos 1960 e 1970, foi, nesse hiato, sendo substituída por outra doutrina, a de segurança pública. A gestão militarizada e racista da pobreza é elevada a paradigma indispensável à manutenção da lei e da ordem na democracia do último século.

Valer dizer que, nos anos 1980, na América Latina, a superprodução ocasionou recessão e o que se denominou “década perdida”. Os preços das matérias-primas despencaram, o emprego formal reduziu drasticamente e multidões de camponeses empobrecidos e desempregados urbanos foram atirados ao setor informal. A política

criminal de drogas, imposta pelos Estados Unidos, conduziu à transferência do inimigo interno para o criminoso comum (Batista, 2010, p. 30).

Trata-se de um novo tempo de protagonismo do capital e das finanças, que é social e ecologicamente predatório. Ele gera desemprego estrutural e desordem social, levantando, em seguida, a necessidade de neutralizá-la. Aqui, destaca Vera Regina de Andrade (2010, p. 257),

[...] radica a construção, pelo sistema penal, dos velhos e novos inimigos internos e externos da sociedade, e que se dá em torno da (velha) pobreza e da (nova) exclusão, da droga, do terror e das nacionalidades (ladrões, sequestradores, estupradores, sem-terra, sem-teto, desocupados, vadios, mendigos, flanelinhas, limpadores de para-brisa, criminosos 'organizados', traficantes, terroristas, imigrantes, etc.).

Isso se dá via culpabilização individual, aprisionamento e morte. Diante de uma grande massa de proporções inéditas de famintos de tudo, sem perspectivas no horizonte apocalíptico do não-emprego e da não-vida, o controle militarizado dos indesejáveis, mais do que nunca, se faz imprescindível à manutenção da ordem do capital. O gerenciamento estatal de corpos chegou num nível tão preciso quanto assustador. Nesse quadro funesto, é pertinente a afirmação de Vera Malaguti Batista (2010, p. 29) de que “a democracia que ajudamos a construir tortura e mata mais do que o ciclo militar”.

O neoliberalismo é, enfim, a própria catástrofe benjaminiana a que levou o trem do progresso. Nos países de modernidade tardia, os efeitos dela são ainda mais sombrios e devastadores. Neles, o ciclo infernal é vicioso e a segurança que se tem é a da continuidade militarizada da exceção, na forma em que Giorgio Agamben a concebe. Isso porque, no Brasil, a Ditadura Militar nunca teve um ponto final material e simbólico definitivo, vez que atravessa a democracia pelo formato guerra configurador do poder punitivo formal, fazendo com que haja cada vez mais demanda por truculência, morte, prisão, penas maiores e piores, enfim, pelo direito atuando sobre sua própria e invariável suspensão.

Nessa toada, práticas usadas inicialmente como medidas de segurança, ligadas a fatos e acontecimentos excepcionais e que deveriam ser reservadas a um espaço e tempo restritos, tornam-se a própria técnica de governar. Isso é uma demonstração do estado de exceção como zona de indistinção, algo que não é exterior nem interior ao ordenamento jurídico, um não-lugar em que dentro e fora não se excluem, mas se misturam e indeterminam.

Com efeito, a guerra às drogas e ao crime organizado passa ao centro da novel ocupação bélica. O neoliberalismo, dessa feita, “rearticulava as práticas autoritárias legadas pela Ditadura, casando-se com o militarismo inclusive na redefinição dos inimigos internos” (Andrade, 2021, p. 9). E, como dado estarrecedor, na década de 1980, a taxa de homicídios no Brasil cresceu numa média de 20% ao ano (Lima, 2019, p. 55). Na América Latina, houve um acréscimo nesse sentido acima de 44% apenas entre 1984-1994 (Kliksberg, 2002, p. 27).

Na síntese de Gloeckner (2023, p. 430), as reformas neoliberais que ocorreram no Brasil ao final dos anos 1980 e início dos anos 1990 tiveram sua justificativa anunciada pelo “colapso do modelo de industrialização por substituição de importações, já que o imperativo deveria ser aperfeiçoar a eficiência econômica e o controle inflacionário, que no início de 1986 estava em quase 400% ao ano”. Nessa década, um grupo empresarial de São Paulo já se mostrava insatisfeito com a política desenvolvimentista adotada no governo militar:

Era o nascimento de um ‘consenso democrático’, que identificava a impossibilidade de se prosseguir tendo nas forças militares a tutela da ordem econômica. Era preciso romper com o modelo, introduzindo as políticas que se consolidariam como neoliberais e que vão aparecer de maneira mais visível na assembleia constituinte e nas reformas políticas do final da década de 1980 e início dos anos 1990 (Gloeckner, 2023, p. 430-431).

Aliás, já no regime militar, enquanto um eixo visava à repressão da parcela da população inquieta com os rumos da economia, havia uma ala das forças armadas aderente à liberalização do mercado, o que viria a se consolidar na década de 1990 com o governo do Presidente eleito Fernando Collor de Mello. Com isso,

A abertura progressiva seria inaugurada pelo governo GEISEL, que jamais teve como pressuposto fundamental um retorno à democracia. O objetivo principal era garantir que houvesse a transferência do poder para líderes civis (desde que confiáveis de acordo com parâmetros avaliativos dos próprios militares) e que pudesse estabelecer um acordo que outorgasse às forças armadas o papel de salvaguarda da segurança nacional, incluindo-se, também, no processo constituinte, a anistia e a imunização contra acusações de violações a direitos humanos durante a ditadura. No campo econômico, a progressiva adoção de políticas contracionistas acabou sendo orientada por princípios liberais. Tal ruptura com o projeto desenvolvimentista significava uma mudança de orientação que havia perdurado por meio século. O esgotamento do projeto desenvolvimentista trouxe o neoliberalismo como o novo projeto a ser adotado (Gloeckner, 2023, p. 431).

Na democracia neoliberal, a manutenção da ordem é reivindicada com fulcro nos princípios do Estado Democrático de Direito, porém manejada com base em cultura e práticas institucionais autoritárias que têm a violência como registro primordial. Assim, as instituições se revestem de um verniz democrático, todavia, em seu conteúdo, simulam novos padrões de atuação sem renovar práticas e culturas organizacionais, adaptando-se à “nova razão do mundo” que, em síntese, não visa a alterar o estado das coisas no aspecto do poder e do controle social.

Cabe, então, às polícias (com o endosso do Ministério Público e do Poder Judiciário) o microgerenciamento da ordem, entendido como ausência de questionamentos ao *status quo* vigente. Seus agentes são os responsáveis por traçar a fronteira entre o legal e o ilegal, bem como a definição das categorias “cidadão de bem” e “bandido” (Lima, 2019, p. 63). Nessa esteira,

Como decorrência do discurso de tratamento do mal e do enfrentamento do medo, surge a cura, cujo remédio é o agravamento da resposta do aparato oficial, em que se adota o arquétipo de ‘combate’ ao crime, em oposição à prestação de um serviço público, o que faz com que os órgãos policiais se distanciem das efetivas necessidades sociais, reproduzindo-se, assim, modelos conservadores, entre os quais aqueles que incentivam a mera repressão estatal (Chueiri e Sampaio, 2021, p. 474).

Insta ressaltar que o desenho do inimigo e o genocídio perpetrados pelas agências repressivas não se dão de forma desarticulada. Na realidade, tal movimentação tem o *racismo* como variável central, podendo-se falar num “projeto de Estado de

extermínio da população negra que atravessa todas as áreas da intervenção institucional” (Flauzina, 2017, p. 169). Assim, é que

Da imprensa ao cárcere, o estigma do negro como bandido se espalha pela sociedade, revelando a falha na implementação da Constituição de 1988, posto que não se pode falar em igualdade, em direitos e garantias fundamentais onde estes se dão de modo seletivo, há séculos (Gomes, 2022, p. 154).

O extermínio de corpos negros no Brasil maquinado pelos dispositivos penais é, por conseguinte, um amplo “projeto genocida abraçado pela agenda neoliberal” (Flauzina, 2017, p. 169). Dessarte,

No Brasil, os objetivos do aparato de segurança, na prática, têm sido, preponderantemente, sustentar a segurança do Estado, encarcerar jovens negros e pobres para atender ao clamor por produtividade policial, ‘fazer a guerra’ contra os suspeitos de envolvimento com crimes – por meio, inclusive, de execuções extrajudiciais – e criminalizar movimentos sociais, reprimindo-os de forma arbitrária. Na medida em que a realização desse objetivo inconstitucional envolve a aplicação seletiva (portanto, iníqua) das leis – as quais são refratadas por filtros de cor, classe e território, entre outros –, esse processo reproduz, aprofunda e promove desigualdades sociais (Soares, 2019a, p. 26).

O combustível dessa arquitetura institucional racista, encarceradora e genocida é o chamado “populismo do medo”. Por meio dele, os governantes mobilizam afetos coletivos, num estado geral de pânico, para, em seguida, prometer mão de ferro contra o crime, “deixando em segundo plano os problemas sociais mais complexos que não são capazes ou não têm vontade política de enfrentar” (Iturralde, 2012, p. 186).

O capital neoliberal, que imprescinde do aumento do controle de força sobre os que estão fora do mercado de trabalho, acompanhado da infestação de uma cultura policial e prisional norte-americana, produziu a chamada “adesão subjetiva à barbárie” (Batista, 2010, p. 31). Essa, por sua vez, engendra a escalada do Estado Policial em todas as suas facetas sombrias, com

[...] números astronômicos de execuções policiais disfarçadas de autos de resistência, uso da prisão preventiva como pena infamemente antecipada, aumento das teias de vigilância e de invasões à privacidade, escárnio das garantias e da defesa, como se fossem embaraços antiéticos à busca da segurança pública (Batista, 2010, p. 31).

Frisa-se que não se está aqui recaindo no lugar-comum das criminologias ingênuas de que a pobreza geraria mecanicamente delinquência. Há muito já se sabe que essa premissa é falsa e carece de base material (Zaffaroni, 2021, p. 113). A questão central, o problema lapidar da racionalidade neoliberal, aqui, é a intervenção penal diferencial que se confere a determinadas classes sociais, prática essa inerentemente balizada pela ideologia bélica e pelo racismo.

Não se trata de punir negros e pobres por cometerem delitos patrimoniais, de traficância ilegal ou quaisquer outros numa realidade de desemprego e falta de oportunidades educacionais, culturais e profissionais. Trata-se de punir negros e pobres por serem negros e pobres, por constituírem a figura do inimigo, do sujeito encarcerável e matável. Esse, decidiu-se, é o “serviço” estatal a ser prestado ao “inimigo” e aos que o rodeiam geograficamente e afetivamente, todos componentes da legião dos elimináveis, dos não-cidadãos.

É, mais uma vez, o “genocídio perpetrado com iniquidade e patológico sadismo contra a população afro-brasileira”, no complexo de uma sociedade “estruturada pelos interesses capitalistas do colonialismo, até hoje vigentes, os quais vêm mantendo a raça negra em séculos de martírio e inexorável destruição”, na sábia preleção de Abdias do Nascimento (1976, p. 137).

Com essa democracia policialesca de alma racista-inquisitorial do final do século, o Brasil entra no mapa do enjaulamento mundial de seres humanos de forma monstruosa. Camila Caldeira Nunes Dias (2013) dá conta de que, na década de 1990, paralelamente à abertura de mercado, houve uma guinada conservadora nas políticas de segurança pública do país que trouxe um alucinante aumento da população prisional nesse período. A taxa de encarceramento por 100 mil habitantes, no Brasil, era de 65,2 em 1988. Com progressão contínua em curva ascendente, ela chegou a 134,9 em 2000 e a 181,5 em 2003. Em 2010, esse número subiu para 258,1 presos por 100 mil habitantes.

Dessa feita, saiu-se de um regime ditatorial (de muita repressão), com boa parte da população clamando por lei e ordem, ou seja, vociferando por mais repressão (Neder, 2010, p. 225). Transicionou-se para uma democracia neoliberal em que os mesmos aparelhos autoritários de antes, relegitimados por uma bem articulada rede de mídias e reverberados por um populismo punitivista tosco, têm a pretensão narrativa de construir um regime democrático excepcional de securitização.

Ante a predominância do regime do medo como projeto de poder, surge o estado de exceção. A fabricação do pânico tem como rendimento político a legitimação da suspensão permanente das garantias e direitos fundamentais. Em nome da segurança - isto é, para subtrair as sensações hiperbólicas geradas pelo império do terror-temor -, se mata, se vigia, se encarcera indevidamente, se afastam dispositivos assecuratórios do devido processo legal, enfim, se instaura o estado de anormalidade constante.

Nessa lógica perversa à democracia e aos laços de solidariedade sociais, ataca-se a normalidade para, posteriormente, apresentar o remédio amargo de sua recuperação: o autoritarismo da “guerra contra o crime”. Logo,

O tempo extraordinário da guerra subordina a gestão da vida ordinária. Legitimam-se as práticas excepcionais que colocam entre parêntesis o Estado de Direito que vai se tornando o direito do estado exercido pelo senhor da guerra da ocasião e pelos mercadores da proteção (Muniz e Cecchetto, 2021, p. 4639).

Todo esse contexto é uma constatação prática do estado de exceção teoricamente descrito por Giorgio Agamben. As autoridades executivas, os soberanos, criaturas do direito, normas vivas, portanto, agem em desfavor da lei. O direito se aplica desaplicando-se, haja vista que há um arcabouço normativo devidamente fundamentado que necessita ser executado, no entanto, por deliberação privativa, não o é.

Apesar de todo o destaque que merece essa continuação securitária ditatorial-democrática nas teias do projeto neoliberal de tratamento penal dos problemas

sociais, estamos com Zaccone (2015, p. 138): tal explicação não é suficiente; há algo para mais além nas profundezas do terreno pantanoso da segurança pública brasileira. Algo que nos remete à filosofia política de Agamben. É ao que vamos a seguir.

4.2.2 O *Homo Sacer* e a segurança da exceção permanente

O processo de militarização da segurança pública no Brasil é, conforme acima explicitado, uma permanência da ditadura militar, porém, não é só isso. Há uma trama simbólica e material abaixo das veias superficiais da sequência dos fatos históricos, uma artéria maior e pulsante que dá vida ao corpo soberano desde tempos imemoriais e em espaços distintos relacionada à pedra angular de proteção da vida que funda o poder laicizado: a biopolítica. Com ela, além de se salvaguardar a vida, também se irá definir aqueles que são dignos ou indignos de viver.

Como vimos, é a partir do contratualismo, das revoluções liberais, do constitucionalismo clássico, da formação dos estados nacionais, das conquistas de direitos e garantias individuais, que todo evento político passa a ter uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos de um lado e um domínio estatal sobre todas as esferas da vida de outro, o que coloca nas mãos do Estado uma nova e temível instância de poder, um estado de natureza hobbesiano que jamais cessou - o estado de exceção.

Desse modo, "A grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente" (Agamben, 2002, p. 131). Em conclusão,

É chegado, portanto, o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma de decisão soberana. Esta, por outro lado, refere-se

imediatamente à vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge, assim, como o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política: mas esta vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bíos*, uma forma de vida qualificada; é, sobretudo, a vida do *homo sacer* e do *wargus*, zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, natureza e cultura (Agamben, 2002, p. 115).

Para entender esse afluxo entre natureza e civilização, necessário trazer à tona a terminologia agambiana de *bando*.

O *bando* é um conceito relacional. É o abandono inclusivo que se dá do soberano para com o *homo sacer*. Essa seria a relação política originária, “mais original que a oposição schmittiana entre amigo e inimigo, entre concidadão e estrangeiro” (Agamben, 2002, p 116).

É necessário superar a ideia do ato político originário na forma de contrato ou convenção, uma vez que

Existe aqui [...] uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma de *bando*, é também desde sempre não-estatalidade e pseudonatureza [...] Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano [...] (Agamben, 2002, p 116, grifos do autor).

O *bando* é, então, a relação fundamental entre poder soberano e vida nua, a estrutura primeva da soberania. O contratualista que deixou o estado de natureza, o lobo, dentro da sociedade civilmente organizada foi Hobbes, possibilitando essa eterna anomia normalizada que é o convívio entre bestas travestidas de seres civilizados. Porém, não foi o contrato que a fundou, mas sim, a relação de abandono (*bando*) do soberano para com seus súditos, com sua lista de leis e direitos a conceder tão somente a alguns.

Essa seria tanto a estrutura formal quanto substancial da soberania, dado que “o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano” (Agamben, 2002, p. 115), seus dois polos constitutivos. Numa cisão que pressupõe uma interligação, “O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso,

dispensado e, simultaneamente, capturado” (Agamben, 2002, p 116). Ou, como explica Cherulli (2021, p. 95), “[...] para serem abandonados, seria necessário, pois, que pertencessem a algum lugar, a um ‘bando’ de origem. De forma que, mesmo o ‘abandonado’ estaria ligado ao ‘bando’ pela sua exclusão”. Em síntese, o abandono significa que, previamente, se pertenceu a um lugar e o ser abandonado continua eternamente conectado a esse elo pelo não pertencimento.

Os relacionados ao soberano por intermédio do bando são os *homo sacers*. Ao não terem um local definido para sua morada antropológica, tais “excêntricos deslocados” (Amitrano, 2014, p. 87) igualmente não são vistos em suas raízes relacionais e históricas, o que lhes coloca numa situação de vulnerabilidade, vez que destituídos de qualquer valor socialmente estabelecido. Esses sem-memória e não-memoráveis são culpados pelo mero fato de existir, uma existência que é “errada”, indesejada, o que facilmente pode remetê-los à condição de inimigos.

Para o *homo sacer*, “na ambiguidade de sua existência, seu *não-lugar*, contemporaneamente, possui um *lócus* especificado. Há um espaço certo para esse ser de a-significância: o campo”. Este pode ter diversas formações: “o campo de refugiados, o campo de exilados, campo de deslocados; campo de detenção. Há, com certeza, um lugar para este ser abandonado” (Amitrano, 2014, p. 84-85), o local em que se depositam os inimigos.

Sob esse enquadramento, pode-se extrair que, pela estrutura fundamental da soberania, a morte dos indesejáveis habitantes do *não-lugar* da civilização, ou melhor, sua extinção da face da Terra, seria um verdadeiro benefício para a humanidade (Amitrano, 2014, p. 87).

Entenda-se que a relação de exceção é uma relação de *bando*. O banido, o relegado à margem, não é simplesmente lançado fora da lei - ele é *abandonado* por ela, ou seja, “exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem” (Agamben, 2002, p. 36).

Não existe, pois, um ser “fora da lei”; existem seus favoritos, seus incluídos e seus abandonados. Absolutamente toda relação no paradigma da sociabilidade moderna ocorre diante da lei. Este é o paradoxo da soberania: “*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*” (Agamben, 2002, p. 36, grifos do autor).

A escolha do abandonável ultrapassa quaisquer prescrições do *nomos*. O soberano, com seu *bando*, ao ultrapassar a lei, ao mesmo tempo, faz sua lei. A lei não escrita, oculta, mas que é a lei viva, lei em movimento imperturbável na anomia do campo, que determina onde e quando se fará valer o direito (e quando não se fará).

Dessarte, “Pela mais ampla capacidade que o soberano tem de denegar as suas próprias prescrições, ele mantém um dramático poder de violação sistemática da vida (nua) dos indivíduos” (Carvalho, 2020, p. 187). Saindo do status de uma medida provisória excepcional para se tornar uma técnica de governo, o estado de exceção apresenta-se hoje como “um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (Agamben, 2004, p. 13), na medida em que

[...] conforme uma tendência em ato em todas as democracias ocidentais, a declaração de estado de exceção é progressivamente substituída por uma generalização sem precedentes do paradigma da *segurança* como técnica normal de governo (Agamben, 2004, p. 27-28, grifo nosso).

O estado de exceção seria, portanto, “a forma legal daquilo o que não pode ter forma legal” (Agamben, 2004, p. 13), ligando o vivente ao direito, ao mesmo tempo em que se lhe abandona da proteção jurídica, relegando-se-lhe à vida nua. O *nomos* do espaço político contemporâneo, porquanto, não só daquele específico do regime nazista, “não é mais a bela (e idealizada) construção da cidade comum (*pólis*), mas sim do campo de concentração” (Gagnebin, 2008, p. 11).

Com a inauguração da modernidade pela teoria do contrato, ergueu-se uma antessala entre natureza e civilização. Nela, transitam o soberano e seu bando. Ela é o habitat da exceção, da decisão soberana. Virtualmente, todos estamos nela. Quem nos condena à indignidade em vida ou nos redime dela é o soberano, decisão pela qual

assim ele se faz. O grande agrimensor teórico desse território, como vimos, foi Thomas Hobbes.

Deixando viver (simbólica ou biologicamente), deixando morrer (idem), fazendo viver, fazendo morrer... A cada vez que um dentre a gama de direitos dispostos na lei é negado, alguém morre. Não necessariamente estamos falando do direito à vida, o mais elementar e óbvio. Pode ser uma morte imaterial, pela negação da dignidade em vida, por meio da recusa, numa sociedade capitalista regida pelo valor de troca, do emprego, da habitação, da educação, da presunção da inocência, do devido processo legal etc. São todas essas decisões soberanas com a aptidão de matar, além da que mata o corpo físico efetivamente, pelas mãos dos pequenos e grandes soberanos armados que, amiúde, perseguem os matáveis e insacrificáveis. Os direitos humanos, que, sem dúvida, foram uma conquista histórica relevante, pressupõem, na base, que se considerem humanos seus portadores, atributo que não é dado a todos.

Nessa baila, “A ausência de direitos humanos representa ausência de humanidade imputada a esses indivíduos que, na qualidade de inimigo, perderam o direito a ser *pessoa*” (Amitrano, 2014, p. 90, grifo da autora).

Isso não é mero exercício especulativo, reitere-se; é uma realidade que tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma dominante na política contemporânea por meio da “implantação de medidas e procedimentos judiciais e extrajudiciais de restrição de direitos e liberdades dos cidadãos com a justificação de manter a ordem” (Pontel, 2012, p. 98). É o predominante “paradigma da política de *segurança* e controle sobre os cidadãos como forma de conceber a própria política” (Pontel, 2012, p. 98, grifo nosso).

Na provocação de Achille Mbembe (2020), as democracias contemporâneas, em suas mobilizações “antiterroristas” acabam por engendrar o próprio terror que alegam combater. Isso considerando que

[...] apenas medidas excepcionais podem suplantar inimigos sobre os quais deveria poder se abater, sem reservas, a violência do Estado. Nesse contexto, a suspensão dos direitos e a abolição das garantias que protegem os indivíduos são apresentadas como condição para a sobrevivência desses mesmos direitos. Noutros termos, o direito não pode ser produzido pelo direito. Ele só pode ser protegido pelo não-direito (Mbembe, 2020, p. 62).

Bem por isso, “[...] qualquer iniciativa de defesa do Estado de Direito e de nosso modo de vida implicaria, pois, um uso absoluto da soberania” (Mbembe, 2020, p. 62).

Não parece coincidência, porquanto, que o campo da segurança (policial), “vetor político por excelência da exceção nas frestas do direito e da violência”, seja, hoje, “nos mais diversos quadrantes sociais, a representação de uma *tecnologia permanente de governo*” (Amaral, 2014, p. 16-17, grifo do autor). Este

[...] arrepiante e ficcional estado que convoca a todos ‘por razões de segurança’ a abrir mão daquilo que em qualquer outra circunstância não teríamos motivo para aceitar (Hannah Arendt) e no qual convergem as razões securitárias, é propriamente aquele capaz de identificar a normalidade com a crise, fazendo com que qualquer instante de *decisão* – que não seja a da *perpétua exceção* – desapareça. E se numa sociedade de controle como a que convivemos o princípio (nem tão) secreto, assim, é de que ‘todo o cidadão é um potencial terrorista’, a *pré-condição da suspeita e da politização da vida nua* [...] emerge como força talvez inédita (Amaral, 2014, p. 17, grifos do autor).

Hoje, a relação de um Estado com sua população é essencialmente na forma do que pode ser chamado de “pacto de segurança”. O discurso é o de que os cidadãos estão garantidos contra quaisquer incertezas. Se há “delinquentes”, eles serão colocados de volta em seus devidos lugares com a ostensiva vigilância policial (Foucault, 1994, p. 385). Nessa conjuntura,

O Estado que garante a segurança é um Estado que é obrigado a intervir em todos os casos em que a vida cotidiana é interrompida por um evento singular, excepcional. Como resultado, a lei não é mais adequada; como resultado, há a necessidade desses tipos de intervenção, cuja natureza excepcional e extrajurídica não deve ser vista como um sinal de arbitrariedade ou excesso de poder, mas, ao contrário, como um sinal de preocupação: <Veja como estamos prontos para protegê-lo, porque, assim que algo extraordinário acontecer, obviamente sem levar em conta hábitos antigos, como leis ou jurisprudências, vamos intervir com todos os meios necessários.> Esse aspecto de preocupação onipresente é a maneira pela qual o Estado se

apresenta. É essa modalidade de poder que está se desenvolvendo (Foucault, 1994, p. 385, tradução nossa¹⁶).

Como se vê, desde as bases da teoria moderna do Estado com os contratualistas, a exceção atende pelo nome de segurança. Ainda que se submeta à lei e seja criatura legislativa-legisladora viva, o soberano, quando age em prol da *segurança*, na sociedade¹⁷ (de inimigos), pode caminhar livremente nos terrenos insondáveis da indeterminação fático-jurídica, ora trazendo a norma à vida, ora suspendendo os direitos e garantias fundamentais.

Os Estados, em nome da defesa e da segurança nacional, concebem medidas excepcionais que cada vez mais se asseguram como técnicas normais de governo. O problema que se verifica é que, ao contrário de efetivamente estabelecerem a paz e a ordem, essas medidas acabam por gerar desordem e desconfortos, dado que são medidas autoritárias que desprotegem quem, na maioria das vezes, deveria ser amparado. O resultado desse processo é um cenário político frágil, no qual as leis ganham outro significado, podendo ser, a qualquer momento, suspensas ou arbitrariamente excluem-se do sistema político e jurídico os suspeitos ou indesejáveis, como ocorreu nos regimes Totalitários (Silva, E. O., 2017, p. 281).

Ademais, a necessidade de segurança promove a massificação da vida nua.

[...] um dos traços que caracteriza a democracia moderna é a liberação e a promoção da *zoé*, isto é, a transformação da vida nua em uma forma de vida. Desse modo, o reconhecimento dos direitos e garantias dos homens e das liberdades formais, bandeira dos regimes democráticos, é uma grande aporia, pois a liberdade e a felicidade que buscam promover ocorrem, propriamente, no âmbito em que se dá a sua submissão à vida nua (Silva, E. O., 2017, p. 280).

Nota-se, pois, que “o estado de exceção moderno é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista” (Agamben, 2004, p. 16). O vínculo secreto entre poder e vida nua é um subterrâneo que atravessa as eras da

¹⁶ No original: “L’État qui garantit la sécurité est un État qui est obligé d’intervenir dans tous les cas où la trame de la vie quotidienne est trouée par un événement singulier, exceptionnel. Du coup, la loi n’est plus adaptée; du coup, il faut bien ces espèces d’interventions, dont le caractère exceptionnel, extra-légal, ne devra pas paraître du tout comme signe de l’arbitraire ni d’un excès de pouvoir, mais au contraire d’une sollicitude: < Regardez comme nous sommes prêts à vous protéger, puisque, dès que quelque chose d’extraordinaire arrive, évidemment sans tenir compte de ces vieilles habitudes que sont les lois ou les jurisprudences, nous allons intervenir avec tous les moyens qu’il faut. > Ce côté de sollicitude omnipotente, c’est l’aspect sous lequel l’État se présente. C’est cette modalité-là de pouvoir qui se développe”.

¹⁷ Terminologia contratual que não pressupõe seres gregários em comunidade, mas sim, indivíduos isolados e concorrentes entre si, portanto, inimigos em potencial.

história da humanidade, chegando disfarçadamente entre os proclamadores dos direitos e das liberdades escamoteado em nosso tempo como “direito à segurança pública”.

Hoje, “O que mais encontramos são *homo sacers* na Europa, na África e no Oriente ocidentalizados, nas Américas. O direito de pessoa é caçado em diferentes contextos e para diferentes grupos étnicos” (Amitrano, 2014, p. 90). Há, portanto, uma “decadência da democracia moderna” associada a um “progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares [...]”. Isso tem, talvez, a raiz fincada na “aporia que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com seu inimigo mais aguerrido” (Agamben, 2002, p. 17-18), isto é, o totalitarismo. Em complementação:

A nossa política não conhece outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais (Agamben, 2002, p. 17-18).

Segundo Thiago Fabres de Carvalho (2020, p. 179), o *leitmotiv* do tratamento distinto aos supostos inimigos na modernidade consiste na “necessidade de afirmação da *segurança*, percebida sobretudo como finalidade do Estado, sua própria *ratio* legitimadora” (grifo nosso). Isso porque o contrato social traduzir-se-ia no abandono de um estado de caos e incertezas para se ingressar num estado de segurança cognitiva das expectativas de comportamento. Traçam-se as linhas divisórias do terreno do jogo (o território nacional) e as regras que quem nele está inserido deve seguir, num verdadeiro ajuste coletivo de previsibilidade comportamental.

Desse modo, “a manutenção da segurança, a interrupção da morte violenta, a interdição dos impulsos sexuais e agressivos” seriam o sólido “ponto de apoio da coação contra os indivíduos agressores e, mais efusivamente, contra aqueles que, por princípio, renunciam a ele [ao contrato]” (Carvalho, 2020, p. 179-180), numa verdadeira armação hobbesiana.

O tratamento mais severo do indivíduo perigoso legitima-se pelo fato de que, ao renunciar o ingresso no contrato social, ao não admitir-se obrigado a entrar no estado de cidadania, o sujeito não pode participar dos benefícios do conceito de pessoa. Se o estado de natureza representa um estado de absoluta ausência de normas, de liberdade excessiva tanto quanto de luta excessiva, ao ganhador desta guerra incumbe determinar o que é a norma, e ao perdedor resta submeter-se a essa determinação. A opção pelo contrato social quer significar uma rede de segurança cognitiva para o comportamento alheio, no qual a renúncia à violência recíproca apresenta como contrapartida o gozo dos benefícios do conceito de pessoa (Carvalho, 2020, p. 180).

Não se pode conceder qualquer benefício do regime jurídico àquele que renuncia à participação no pacto associativo, uma vez que não oferece qualquer caução de sua conduta. Ele não cedeu ao ajuste de expectativas no sentido de movimentar-se dentro das regras do jogo previamente estabelecidas; seu movimento é imprevisível, o que, por si só, atesta sua periculosidade.

Em que altura começa secularmente a instituição da vida matável no pensamento político moderno? É na investidura do poder soberano feita pela teoria de Hobbes. O Leviatã é a máquina de proteger cidadãos e suas posses e de aniquilar os não-cidadãos (os *homo sacer*) que permanece, com suas repaginações, até hoje. Todos são inimigos em potencial no estado de natureza, e no estado civil também. Na passagem para a civilização, os indivíduos se despedem da comunidade, da organização sob ordem divina, e ingressam na sociedade de inimigos.

[...] a partir do contrato social, em todas as suas matrizes, autoritárias ou liberais, encontra-se a figura do inimigo, mitificada no *hostis*, que rompe com o pacto por uma conduta própria ou pela sua simples condição imaginária de periculosidade social (Zaccone, 2015, p. 109).

Daí a afirmação de Agamben (2004, p. 131) de que quando vida e direito tendem a “coincidir numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico político transforma-se numa máquina letal”. Para que os cidadãos, os eleitos, permaneçam vivos, é estritamente necessário que alguns (ou muitos) morram, revelando-se “uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo” (Agamben, 2002, p. 18).

Decerto, como sugere Agamben, o *homo sacer* é o epítome do homem contemporâneo:

Cada vez mais privado da referência da autoridade, privado tanto da lei positiva quanto da eficácia dos direitos humanos, o homem vê-se diante da terrível diáspora de sua vida 'matável e insacrificável'. Embora proclamada por extensos catálogos de direitos fundamentais dos Estados Constitucionais contemporâneos, a vida digna (sacra) esbarra na dinâmica da exceção e da urgência, tornando-se facilmente descartável, e necessariamente desperdiçada (Carvalho, 2020, p. 188).

Portanto, Giorgio Agamben acaba por fazer “confluir o pensamento de Foucault e Arendt, na tentativa de demonstrar como a assunção da vida pelo poder expôs a vida humana à categoria de vida nua” (Zaccone, 2015, p. 103). Em suma, a politização-normatização da vida, o grande sequestro soberano, significou a sua mortificação. O campo não está apenas nos regimes totalitários. Metamorfoseado, de forma implícita, ele se encontra entre nós, num eterno totalitarismo moderno.

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político (Agamben, 2004, p. 13).

Como aduz Jacques Derrida (2018, p. 78), ao interpretar a obra de Benjamin, o monopólio do direito sobre a violência não tende a proteger fins justos e legais, mas sim, o próprio direito. Isso parece uma tautologia – e, de fato, é. A tautologia é estrutura do direito, que se instaura violentamente e decretando como violento tudo o que ele não reconhece (tudo o que está “fora da lei”). Subsiste, outrossim, uma tautologia performativa

[...] que estrutura toda fundamentação da lei, a partir da qual se produzem performativamente as convenções [...] que garantem a validade do performativo graças ao qual, desde então, obtêm-se os meios de decidir entre a violência legal e a violência ilegal (Derrida, 2018, p. 78).

Nessa lógica, o ato de traçar a linha divisória entre o legal e o ilegal é uma repetição cênica das formas previstas, que, por si, dão validade a essa decisão, e não, a busca discursiva e material pelo atendimento ao que seria o conteúdo da lei. O soberano não precisa, porquanto, “obedecer à lei”; basta que atue com força de lei.

Logo, “As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade” (Derrida, 2018, p. 21). Eis o *fundamento místico da autoridade*: “A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de *fé* não é um fundamento ontológico ou racional” (Derrida, 2018, p. 21, grifo nosso).

Na guerra irracional infinita, o medo e a sensação de insegurança diariamente confeccionados no teatro da democracia policial dão azo a que toda sorte de não-norma se execute. O ordenamento jurídico vige, num belo papiro devidamente ornado para os fins da *mise-en-scène* constitucional, porém, não se concretiza jamais – ou melhor, se realiza performativamente.

Consoante a atual inclinação das democracias ocidentais, a declaração do estado de exceção “é progressivamente substituída por uma generalização sem precedentes do paradigma da *segurança* como técnica normal de governo” (Agamben, 2004, p. 27-28, grifo nosso).

Nesse plano, para Marcelo Neves (2011, p. 3), apesar de a linguagem constitucional desempenhar relevante papel político-simbólico, nos países subdesenvolvidos, há uma forte contradição entre direito e realidade constitucional. Trata-se da constitucionalização simbólica, problema específico da modernidade periférica, em que a prática dos órgãos estatais “é orientada não apenas no sentido de ‘socavar’ a Constituição (evasão ou desvio de finalidade), mas também no sentido de violá-la contínua e casuisticamente” (Neves, 2011, p. 94).

Dessa maneira,

[...] ao texto constitucional includente contrapõe-se uma realidade constitucional excludente do ‘público’, não surgindo, portanto, a respectiva normatividade constitucional; ou, no mínimo, cabe falar de uma normatividade constitucional restrita, não generalizada nas dimensões temporal, social e material (Neves, 2011, p. 94).

Ao aperfeiçoamento da democracia, não basta a encenação da forma, a criação formal da figura do sujeito de direitos. É preciso garantir que esse sujeito tenha os direitos textualmente previstos materialmente realizados. É isso o que se vê em falta e o que proporciona “[...] um cenário de crise instaurado no campo jurídico brasileiro, no qual se percebem dificuldades para implementar o modelo constitucional ético, garantidor dos direitos fundamentais” (Moreira, 2012, p. 25).

É a própria tendência contemporânea de “abolição gradual dos direitos e liberdades [individuais] em prol do fortalecimento deste paradigma de governo representado pela constitucionalização do estado de exceção” (Pontel, 2012, p. 102).

Paira sobre o mundo da vida, em vez de um ordenamento jurídico que a regulamenta e a acolhe, uma nefasta tempestade antinormativa que demole os diques civilizatórios de contenção à barbárie. Em defesa da democracia, a não-democracia é perene; o não-direito é a regra; a não-vida, a não-liberdade, a não-igualdade, a não-inocência são os valores negativos imperantes para que um único axioma positivo se faça valer: a segurança.

Ao declarar a necessidade de resposta a uma determinada situação de emergência, os governos lançam-se em uma série de medidas de cunho totalitário sob o argumento da proteção do Estado e de suas instituições: “Estas justificativas pretendem conferir caráter jurídico a situações não-contempladas pela normalidade da prática constitucional” (Afonso e Magalhães, 2001, p. 275). Os poderes excepcionais funcionam constantemente, deixando, portanto, de ser excepcionais.

A garantia da segurança se tornou a questão central, redescobrimo-se o discurso da razão de Estado e da necessidade como justificadores do afastamento da normalidade e da normalização da exceção (Bercovici, 2008, p. 328).

Eis o cenário do estado de exceção agambiano, “essa terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida” (Agamben, 2004, p. 12). Enfim, tudo isso não é mero resultado de simples catástrofe econômica de causas fortuitas. Trata-se de uma opção política atinente à nova era do capitalismo,

perfazendo, na realidade, um projeto de desmantelamento do horizonte constitucional, com a destruição (material) da democracia pela violação dos direitos sociais.

Precisamente esse descolamento contínuo entre a vigência da norma e sua aplicação em nome da segurança é o fator mantenedor do estado de exceção permanente no Brasil. Na gestão militarizada e racista da miséria, o “soldado sentenciador” (Pedroto, 2018, p. 130), ou, melhor dizendo, o *soberano armado* tem plenos poderes de, no calor do momento, decidir sobre o legal e o ilegal, a norma e a exceção, a aplicabilidade ou não do pacto constitucional. No confronto com o inimigo, é o guerreiro demiurgo quem decide, na prática, quem será livre e quem será preso, e, em última instância, quem merece viver e quem deve morrer.

Afinal,

O que restará ao policial militar na ponta, na rua? O que caberá ao soldado? Varrer a rua com os olhos e a audição, classificando personagens e biótipos, gestos e linguagens corporais, figurinos e vocabulários, intuindo dramaturgias, orientando-se pelo imperativo de funcionar e produzir, o que significa, para a PM, prender (quando não fazer a guerra) (Soares, 2019a, p. 36).

Desse modo, no mundo contemporâneo,

[...] a biopolítica se caracteriza essencialmente como cultura do genocídio e do extermínio. Enquanto objeto do poder soberano, os valores da igualdade e da dignidade humana parecem refugar diante do altar da cultura do individualismo possessivo, em virtude do acionamento global de estratégias perversas de poder, impulsionadas pela lógica da expansão dos mercados e por padrões de superioridade racistas, étnicos, culturais e ideológicos. Para os ditames do capitalismo globalizado, é como se a reprodução de um modo de vida, tal qual imposto pela cultura hegemônica do individualismo, da competição e da guerra, exigisse, como contrapartida necessária, o extermínio daquelas outras vidas que pervertem, sincretizam e hibridizam esse modelo puro e axiologicamente incólume de existência (Carvalho, 2020, p. 189).

A militarização da segurança pública no Brasil, assim, alcança um “patamar constitucional, presente em mais um pacto conciliatório das elites dirigentes, abrindo-se caminho para os novos massacres” (Zaccone, 2015, p. 250-251) perpetrados pelas mãos do Estado. Logo, “[...] a decisão soberana sobre a letalidade provocada pelas agências policiais ocorre numa zona de indistinção entre o que está dentro e fora da

lei” (Zaccone, 2015, p. 261), no campo que se perpetua jamais fora do direito, mas sempre com e a partir dele.

No mesmo sentido:

[...] a gestão da vida e o controle social parecem estar delegados, até por pressões da sociedade que legitima respostas violentas por parte do Estado, às polícias militares, que adotam padrões operacionais pautados no confronto e na guerra, vitimando a população e os próprios policiais (LIMA et al., 2015, p. 126).

Para Vera Regina Pereira de Andrade (2013), isso não ocorre somente no mundo fático-material. O plano discursivo é estrutura estruturante dessa realidade, merecendo igual preocupação. Dessarte, imprescindível perscrutar a discursividade, os signos, o simbolismo do modelo de segurança pública do paradigma punitivo em vigor e, mais especificamente, a sua *programação constitucional*.

Nesse ponto, a Lei Maior Brasileira de 1988 causou uma inovação constitucional ao elevar ao status de direito fundamental a segurança pública. É o que consta de seus artigos 5º e 6º. No mais, o dispositivo 144 prevê que a segurança pública, “dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio” (Brasil, 1988). Como enfatiza Andrade (2013, p. 338),

O enunciado é pleno de ambiguidade, ou seja, ao mesmo tempo em que reconhece a segurança como direito e responsabilidade de todos, abrindo espaço para uma redefinição do modelo, mantém a ordem pública como núcleo de proteção e, com ela, o germe da estrutural seletividade e arbitrariedade do controle penal de rua [...].

É o que Nilo Batista (2013, p. 87) conclui, ao afirmar que “Como bem jurídico, o fracasso da segurança é muito claro”. Raphael Boldt e João Mauricio Adeodato (2018, p. 2802) sintetizam bem a questão:

Colocar a segurança como direito fundamental constitui uma ilusão altamente funcional ao exercício arbitrário do poder punitivo estatal, uma vez que a segurança seria um pressuposto que condiciona a própria existência do Estado a partir da fábula contratualista. Ora, qual seria então o sentido de atribuir à segurança o status de direito fundamental, se a função do Estado

está exatamente em assegurar a paz e a defesa dos cidadãos? A segurança de garantia da liberdade dos indivíduos é o que justifica a criação deste 'deus mortal', levando os homens a cederem os seus direitos ao soberano. Com a invenção do direito fundamental à segurança pública, mitos são conservados e impedem a emancipação pretendida pela filosofia iluminista. Entregues à sedução do canto das sereias, prolongamos nosso aprisionamento às origens míticas do Estado em nome da autoconservação e presenciamos a promessa da felicidade se dissolver ao preço da repressão e da razão.

A segurança pública, filha do Estado Policial, se expande às custas das garantias individuais, ou seja, da segurança individual. A ideologia da segurança é especialista na arte de despejar discursos perigosistas, em constituição de um padrão de relações sociais pautado na lógica schmittiana do amigo *versus* inimigo (Schmitt, 2015). Isso tem efeitos nefastos sobre o paradigma do Estado Democrático de Direito, porquanto permite que o regime mantenha as aparências democráticas, com a mutação das instituições em sua essência, promovendo, na prática, “a derrubada da Constituição de 1988 para a implementação das políticas econômicas neoliberais” (Bello et al., 2018, p. 27).

Esse cenário é ainda mais grave numa sociedade cuja trajetória é assinalada por escravização, constituições outorgadas, golpes de Estado e regimes ditatoriais. No Brasil, a consolidação de um regime de direitos fundamentais notadamente universalizados e respeitados jamais se completou na medida em que não logrou debelar as ideologias, instituições e práticas de perseguição penal ao inimigo. A manutenção das desigualdades jurídicas e sociais combinada à recepção ambígua do liberalismo político e do iluminismo jurídico-penal concretizam-se na brutalização e na eliminação realizada pelas agências punitivas do Estado de sujeitos e grupos sociais estigmatizados e humilhados (Carvalho, 2020, p. 222).

Na avaliação de Paulo Eduardo Arantes (2010, p. 228),

A mesma tecnologia de poder – o governo pelo medo, inaugurado pelo golpe – transfere-se para a gestão da desordem irradiada pelo encilhamento financeiro crescente ao longo dos anos 1970. Por assim dizer, a Doutrina da Segurança Nacional – hoje no estágio da segurança urbana e seus inimigos fantasmáticos – estendeu-se até a segurança econômica, regida todavia pela mesma lógica do Estado de sítio político: salvaguardados os mecanismos básicos da acumulação, todos os riscos do negócio recaem sobre uma população econômica vulnerabilizada e agora, consumado o aprendizado do

medo, desmobilizável ao menor aviso de que a economia nacional se encontra à beira do precipício, pelo qual certamente despencaria não fosse a prontidão de um salvador de última instância, munido, é claro, de plenos poderes.

Nessa senda, Thiago Fabres de Carvalho (2020, p. 221) defende que, no Brasil, prevalece o paradigma do “*Homo Sacer* da Baixada”, esse sujeito excluído e acossado pelos meios oficiais desde que se pretendeu pôr de pé a civilização brasileira. Com algumas variações em sua formatação ao longo da história, nunca o aparelho soberano, nestas paragens, deixou de fazer mais do mesmo: privar todos os tidos nessa categoria inimiga do acesso aos direitos fundamentais e encurralá-los ao assombro permanente do terrorismo de Estado.

Trata-se, enfim, de uma “ditadura constitucional permanente”, em que “Formalmente, vigoram os princípios democráticos, mas, na prática, são constantemente suspensos ou violados” (Bercovici, 2008, p. 327), sendo que um regime constitucional não pode viver sob a espada da emergência permanente, sob pena de sua própria destruição.

Frente a isso, numa “tentativa de defesa diante dos devastadores ‘ataques neoliberais’ ao Estado brasileiro e de luta pela proteção dos direitos fundamentais” (Moreira, 2008, p. 88), como uma espécie de resgate das promessas da modernidade, há de se promover uma radicalização da democracia como pressuposto para a hermenêutica constitucional, num verdadeiro “retorno à política” (Moreira e Paula, 2014, p. 166), arendtianamente falando. Nessa empreitada, no plano jurídico, deve-se

[...] trabalhar uma teoria da constituição adequada a um país periférico, como o Brasil – no qual o Estado social foi um simulacro –, e que sofre com o impacto da globalização neoliberal. Ou seja, é preciso assegurar, ainda que com grandes dificuldades, um núcleo mínimo valorativo, construído/reconhecido sócio-historicamente, a fim de evitar aquilo que Marcelo Neves chama de ‘desconstitucionalização fática’ ou ‘concretização desconstitucionalizante’ (Moreira, 2008, p. 89).

Enquanto isso não acontece profusamente, com consequências discursivas e materiais, são organizadas todas as forças capazes de bloquear a moderna Constituição de 1988 em suas articulações sociais, intervencionistas, nacionalistas, desenvolvimentistas, cooperativistas etc.

Em derradeiro, jaz a dualidade entre as poderosas prerrogativas do “cidadão de bem”, aquele que já dispõe das vantagens materiais e imateriais de uma sociedade de consumo, e a fraca normatividade para quem pouco ou nada tem – o inimigo. A esse último, restam a fome, a indigência, a jaula e o fuzil. Ao que tudo indica, de maneira hobbesiana, o fundamento-segurança é tanto a razão de existir do modelo de Estado prevalente quanto sua característica obsessão pela vida biologizada, que possibilita o extermínio completo de seres humanos. É a realidade concreta e simbólica que se tem hoje, mas que não é irreversível e que necessita ser disputada.

Como visto, Hobbes é o contratualista que lança o homem-lobo para dentro da civilização. O fato de o indivíduo trajar-se, comunicar-se com símbolos sofisticados e organizar-se em sociedades complexas repletas de edificações oriundas de seu intelecto não retira a iminência do perigo. A qualquer momento, a besta pode irromper, o mal maior da guerra pode estourar. A vigilância, o controle, a desconfiança, portanto, hão de ser incessantes. Tanto Locke quanto Rousseau, ao traçarem as primeiras linhas do liberalismo político, mantêm esse ser indomável em suas teorias do estado civil, admitindo que, como animais imprevisíveis de alta periculosidade, os “delinquentes”, que não contêm seus ímpetos arrebatadores e rasgam o sagrado pacto, merecem ser exterminados pelo bem dos sócios.

Ora, essas formulações do amanhecer moderno estão mais próximas de nós do que possa parecer. É o que nos mostra Giorgio Agamben, na estrada percorrida por Hannah Arendt e Michel Foucault no desenho filosófico da vida. Aos olhos do poder soberano – corporificado no Estado moderno -, somos *phýsis*: seres físicos, amontoado de células, proteína, água, carbono e sangue, organismo que pulsa em operações orgânicas e que se movimenta para o trabalho no organismo artificial maior do modo de produção/subjetivação/imaginação capitalista. Nada mais. A *vita activa* de Arendt, a vida com ação, a existência plena de sentido, a experiência qualificada, essa é para poucos, os “eleitos”, que deixarão seus resquícios de memória sobre a face da Terra. Para a imensa maioria, resta o de Foucault – estatização da vida,

biopolítica (para nós, na periferia do mundo, o de Mbembe – estatização da morte, necropolítica).

Finalmente, resta o de Hobbes – ser lobo. Existir, estar em meio à sociedade, mas não estar, de fato, *nela*. Não viver a vida cheia, não fazer parte da comunidade. Ter uma vida morta (ou uma vida condenada à morte sequencial). Ser eternamente excluído-incluído, o primeiro alvo do extermínio soberano, do poder que, no hobbesiano império do medo, precipita-se compulsivamente na aniquilação total.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A segurança pública é instituto jurídico no Brasil, direito fundamental previsto na Constituição Federal de 1988. Na história do constitucionalismo brasileiro, desde a Carta Política de 1824, ela consta ora como segurança individual, ora como segurança nacional, reservando-se-lhe o adjetivo “pública”, com status de prerrogativa fundamental, à sua consagração na Lei Maior de 88.

A princípio, a violência institucional promovida pelas agências penais no Brasil, isto é, a maneira por vezes violadora dos direitos e garantias fundamentais como esse instituto é operacionalizado, em plenas raias da democracia, com um passado ditatorial, em tese, superado, nos fez buscar o alicerce jurídico-teórico de tal prerrogativa em manuais e tratados de direito constitucional e direitos humanos pós-88 que compõem o senso comum teórico dos juristas no país.

Nesse movimento, para nossa surpresa, encontramos um vácuo teórico relevante nos dizeres da doutrina brasileira sobre o tópico. Em tais obras, a segurança pública é tema notoriamente de menor preferência, com pouca ou nenhuma elucubração, cingindo-se, na maior parte dos casos, à explanação do desenho constitucional conferido pelo artigo 144, praticamente resumida a uma questão de polícia, portanto.

Em síntese, a maioria (no universo aqui analisado) não se atreve a ingressar na celeuma de onde vem esse direito, qual sua razão de ser na Nova República e como ele se harmoniza com o espectro dos direitos e garantias da Constituição Cidadã.

No entanto, alguns nos dão uma pista. Aqueles poucos nos quais encontramos algum escorço histórico-filosófico para o instituto, ainda que de forma superficial e problemática, o tributaram à teoria contratualista, mais detidamente, no que toca às elaborações acerca da teoria do Estado do filósofo inglês do século XVII Thomas Hobbes. Com esse encalço, fomos à investigação.

No decorrer da pesquisa, de fato, encontramos um amplo arcabouço teórico criado por Hobbes para, uma vez depostas as monarquias absolutas do Antigo Regime na Europa, fundadas na divindade, justificar o poder profano advindo dos homens – o poder soberano. Hobbes foi pioneiro em sistematizar o pensamento político moderno, tornando-se referência obrigatória no assunto para toda a posteridade. Com sua filosofia mecanicista da natureza, ele indica a necessidade do grande Leviatã, com sua espada imponente e poder incontestado, para conter a voracidade dos homens, que, deixados ao alvedrio de seus próprios desejos, devoraram-se-iam.

Logo, o Estado existe para a segurança – e não é qualquer uma. É a proteção sagrada da vida. Não a vida política do cidadão, não a vida simbólica que satisfaz os apetites do espírito em comunhão de memória com seus conviventes: é a vida biológica do ser individual acumulador de riqueza, a célula que realiza operações metabólicas e injeta força de trabalho sobre a natureza no plano físico. Esse enlace fatal entre poder centralizador e vida biológica é o grande legado hobbesiano na teoria política moderna.

Não obstante, o contratualismo clássico é uma tríade. John Locke e Jean-Jacques Rousseau, sem dúvida, deram colorações próprias à ideia do mito fundador contratual iniciado por seu antecessor. E, por mais que não desejassem se filiar ao pai da criatura monstruosa (Leviatã), acabaram por subscrevê-lo quanto à pedra de toque do poder institucional: a segurança (da vida). Seja essa vida entendida como propriedade privada (Locke), seja manifestada na eloquência da vontade geral (Rousseau), eis a vida, biologizada, frágil e “naturalmente” despida de proteção maior.

Nessa lógica, sempre há um “outro”, um inimigo. Ora, se há vidas humanas a serem resguardadas, e se o perigo do homem está no homem (que recusa o contrato), há vidas humanas a serem eliminadas. Este é o paradoxo cardeal que nenhum dos contratualistas pôde solucionar: a fim de garantir a vida, é necessário retirar a vida. A essa mobilização estatal armada contra os traidores do pacto dá-se o nome de segurança pública.

Com isso em mente, Giorgio Agamben, lançando mão do assoalho teórico deixado por outros pensadores (nomeadamente, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Carl Schmitt e Michel Foucault), percebeu a linha de continuidade da dicotomia política seminal (soberania-vida nua) ao longo dos séculos no Ocidente. Nesse enredo, é justamente porque a vida, fenômeno físico, torna-se o elemento político central, sobretudo com a elevação do poder secular pós-Idade Média, que o extermínio total converte-se em possibilidade histórica objetiva.

Para muito mais além da experiência nazista do início do século XX, o campo, com o poder biopolítico, espraia-se como paradigma primordial da política ocidental, invadindo as (ou mesmo sendo elemento constituinte das) democracias. E, válido lembrar, muito antes do holocausto, o genocídio já era prática conhecida nessas paragens da América, cujo “processo civilizador” se deu com sangue indígena e africano. Assim, ocorre a terrível orquestração moderna do massacre, sempre em favor da segurança, da vida e do progresso.

Aqueles que estão alocados no almoxarifado biológico à disposição do soberano, sempre que este quiser atuar pela vida-segurança, representam a figura do *Homo Sacer*. Ele é, nas sociedades biologizadas-biologizantes, o matável, o inimigo da vez, que pode ser abatido – sem pena e sem pecado - pelo bem dos vivíveis.

Já o soberano, como estabelecedor da “vida nua” (a vida matável), é quem dá a última palavra sobre como e quando aplicar o direito. O agente estatal imbuído pelo ordenamento jurídico para dar execução regular ao *nomos* e a todo o pacto constitucional firmado coletivamente é o mesmo que o renega, é a norma viva desefetivadora, num constante jogo de claro e escuro entre direito e não-direito, norma e não-norma, em que facilmente se perde de vista a linha divisória entre a zona de exceção e a esfera da normalidade. Eventuais abusos nesse sentido, se revistos, quer por um tribunal parlamentar, quer por uma corte superior jurisdicional, somente o serão posteriormente, depois do fato desaplicador já consumado, da exceção já instaurada e do acordo democrático corrompido.

Este é o cenário do estado de exceção agambiano: o soberano - que não é um déspota nem um ditador, mas um representante democrática e juridicamente eleito, quer dizer, a norma viva - desaplica o direito (para os não-eleitos, os indesejáveis), numa convivência espectral e desestabilizadora entre norma e sua negação.

Enfim, o direito segue em vigência; o poder é juridicamente instituído e justificado. No entanto, o “ordenamento passivo”, ou seja, as leis que necessitam da “norma ativa”, do executor juridicamente investido para se fazerem valer, ficam eternamente à espera da boa vontade, do interesse e dos cálculos de poder do governante, que, nesse esquadramento, é o próprio soberano.

A exceção de que aqui se trata não é relativa às ditaduras, repita-se. Ela não está prevista no ordenamento jurídico, porém não foge da imensa cobertura arquitetural do direito, na medida em que ele é a politização da vida – o direito é a captura pelo Estado de todos os aspectos que dizem respeito à existência humana. E não há instância reguladora capaz de fazer o controle determinante sobre a aplicação da norma, isto é, obrigar que “a norma siga a norma”. Ademais, se a vida passa a ser uma questão de Estado, a segurança deixa de ser individual e torna-se pública, dado que a manutenção da vida é de outra ordem nesse soflagrante.

Esse vício de origem do poder soberano, infelizmente, não ficou adstrito à Europa do limiar da modernidade: ultrapassou fronteiras, oceanos e séculos. O fato de a doutrina jurídica brasileira contemporânea fazer remissão ao Leviatã para explicar o direito à segurança pública é praticamente um ato confessional de que Hobbes ainda paira entre nós, de que o inimigo ainda existe e, portanto, o direito e o Estado estão aqui, em primeiro lugar, para abatê-lo.

No limite, ainda, em pleno século XXI, não temos definição melhor para o Estado que Estado-segurança. Se olharmos atentamente, todo o poder institucional, desde os contratualistas, está calcado numa ficção, num vácuo. A ideia de segurança pública parece essencial ao acobertamento desse vazio, que passa diariamente despercebido há séculos. Assim, a segurança é, no Estado, uma espécie de buraco negro, naquilo

o que os buracos negros são para as galáxias: espaços vazios e devoradores que, pela força gravitacional que concentram numa pequena quantidade de matéria, enlaçam astros, planetas e estrelas, mantendo-os organizados e tementes ao seu redor.

O fato de muitos juristas se calarem quanto a esse ponto nodal talvez seja a revelação do constrangimento (ou, na pior das hipóteses, da convivência) de, sob um regime chamado democrático, ter-se que ver com um dispositivo de ascendência tão autoritária e aniquiladora como o da segurança. Origem autoritária essa que não remonta simplesmente aos escritos do filósofo de Malmesbury do século XVII. A transição da Ditadura Militar para a democracia no Brasil foi lenta, gradual, segura e permeada por acomodações com os que estiveram no poder num dos períodos mais obscuros e violadores dos direitos humanos da trajetória brasileira.

Tônica essencial nessa questão é o tratamento constitucional conferido à sucessora da doutrina de segurança nacional: a segurança pública. Na passagem para a democracia, foi imprescindível que a formatação da segurança pública não comportasse rupturas importantes com a Constituição de 1967 e sua respectiva Emenda de 1969. Não por acaso, o policiamento ostensivo seguiu nas mãos das polícias militares, que contam com contingente e armamento desproporcionais em comparação às civis. Não fosse o suficiente, as polícias militares são colocadas como forças auxiliares e de reserva do Exército, como se o país estivesse em ininterrupta situação de guerra. E, é claro, nesse arranjo bélico, fora dos porões e sob o clarão da democracia, as Forças Armadas mantêm atributos e privilégios que chamam a atenção, com a função de, por iniciativa de qualquer dos três poderes, intervir publicamente, a bem da “lei e ordem”.

Tal arquitetura institucional casa-se, num sincronismo avassalador, com a recepção do neoliberalismo na América Latina. A “nova razão do mundo”, com demandas mercadológicas agressivas típicas de um capitalismo altamente financeirizado e autopoiético, que não necessita mais de corpos vivos e dóceis para o trabalho, elevou o poder soberano de vida e morte a um outro patamar. O campo das vidas indignas

tornou-se ainda maior, com um nível de descartabilidade humana sem precedentes. Se, nos países do Norte Global, que vinham de uma tradição pós-Guerra de bem-estar social, isso foi uma guinada drástica, entre nós, que sequer chegamos a ter instituições democráticas consolidadas, numa trajetória marcada por colonização, escravidão e sucessivas conspirações e golpes, o tsunami neoliberal significou o aprofundamento de mazelas político-sociais que aqui jazem irresolvidas há muito tempo. Uma delas é o autoritarismo presente nas instituições de controle.

Eleito, nesse contexto, o narcotraficante como o inimigo da nação, e a guerra às drogas enquanto missão prioritária cívica na batalha entre o “bem” e o “mal”, o velho e conhecido medo é o afeto mobilizado a abrir alas para os policiais-soldados (*soberanos armados*) a quem é dado, na extremidade, o supremo poder de definir quem merece viver e quem deve morrer.

A segurança pública é, ao mesmo tempo, palavra de ordem e senha para a abertura dos portões de toda sorte de violação de direitos, de empilhamento de cadáveres (invariavelmente negros e periféricos), sob o signo da democracia, com o respaldo de um enclave constitucional autoritário.

O direito fundamental à segurança pública, frisa-se, não é, por si só, o problema que está aqui sendo apresentado. Como visto, a redução da vida ao biológico e o entendimento da democracia como justaposição de núcleos de existência individuais que votam em representantes políticos de tempos em tempos são impasses muito mais profundos que um dispositivo constitucional.

É a segurança pública, efetivamente, um direito fundamental? Não é esse o problema de nossa pesquisa e não temos condições aqui de cabalmente respondê-lo. Não obstante, se é direito fundamental, isso precisa estar devidamente e claramente destrinchado. A compatibilidade de tal prerrogativa com a democracia e o Estado constitucional brasileiro inaugurado em 1988 há que se quedar largamente demonstrada. E isso, conforme constatamos ao longo desse trabalho, definitivamente, não está. O silêncio é perturbador; as consequências dele também.

Temos certeza de que, *no mínimo*, a maneira como referida segurança encontra-se disposta na Carta brasileira de 1988 faz dela uma renovação do estado de exceção permanente, um artefato de extermínio no seio constitucional, num verdadeiro atentado à democracia – eis que atentado à vida. Isso numa compreensão de democracia como o regime político da vida em suas múltiplas dimensões: biológica, simbólica, espiritual, enfim, a vida da memória, do coletivo, aquela que deseja compartilhar a experiência na Terra com outras e diferentes vidas.

Ao que tudo indica, até o presente momento, Hobbes venceu. O contrato social, a sociedade de inimigos e sócios, encontra-se em plena vigência entre nós na forma do estado de exceção. O fundamento-segurança, fundamento-vida, a animalesca animosidade no trato com o humano, a vida orgânica sobrepujada em sua máxima substancialidade, nos condenou, no campo penal (exercício da força repressora) a um constitucionalismo de sangue, constitucionalismo de inimizade, em que o Estado Constitucional sobrevive às custas de adversários constantes. Algo que se revela em todo o processo da formação institucional brasileira e que se agrava de maneira preocupante justamente quando bradamos pelo fim da Ditadura Militar.

Esse ciclo não se encerra com a simples troca de um regime por outro na nomenclatura. É preciso, pois, romper com esse paradigma original que até hoje nos assola, cada vez mais assustadoramente. Urge que forças do campo progressista-democrático ocupem os espaços determinantes dos redutos autoritários que fazem girar a exceção de nossa realidade e matam os *Homo Saceres* de nosso tempo. É preciso disputar os discursos hegemônicos sobre segurança pública, não os relegando ao decisionismo raso do senso comum punitivista, numa postura de assunção radical da realidade concreta e simbólica que, quer queira, quer não, imediatamente nos é imposta e com a qual é preciso lidar, para a qual é preciso propor soluções no curto, no médio e no longo prazo.

No campo jurídico, a textualidade precisa se fazer valer entre os que pensam o direito, nas teorizações, na doutrina jurídica. Juristas dos constitucionalismos hegemônico e

crítico devem manifestar-se efetivamente, amplamente, sobre o direito fundamental à segurança pública, a fim de se aquilatar o papel e os limites interpretativo-constitucionais democraticamente possíveis desse instituto, que ainda restam hobbesianamente indefinidos.

Aí, sim, com balizas mais ou menos nítidas, teremos condições de melhor dizer o que é ou não constitucional, até que ponto o aparelho repressor pode ir. Afirmar o que vale democraticamente em nome da segurança pública, numa conformação social comunitária em que a vida de todos, sem distinção, seja importante, em que todos sejam humanos, sem inimigos, sem lobos, no alicerçamento da condição humana da pluralidade.

REFERÊNCIAS

A DECLARAÇÃO de Independência dos Estados Unidos da América. **O Portal da História – Teoria Política**. Disponível em:

<https://www.arqnet.pt/portal/teoria/declaracao_vport.html>. Acesso em: 23 fev. 2022.

ADORNO, Sérgio. Insegurança versus direitos humanos: entre a lei e a ordem. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, 11(2): 129-153, out. 1999.

AFONSO, Henrique Weil. MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. Estado de exceção como paradigma para o Direito Internacional. **Revista Mestrado em Direito**. Osasco, ano 10, n. 1, p. 263-277, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo. In: AGAMBEN, Giorgio. **Stasis**: la guerra civil como paradigma político. Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017, p. 87-120.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sobre o método. Tradução: Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

AGRA, Walber de Moura. **Curso de direito constitucional**. 9. ed. Belo Horizonte: Fórum, 2018.

AMARAL, Augusto Jobim do. Apresentação: sobre “a nossa tarefa” de “criar um verdadeiro estado de exceção”. In: PONTEL, Evandro. **Estado de exceção**: estudo em Giorgio Agamben. Passo Fundo: IFIBE, 2014, P. 13-17.

AMITRANO, Georgia. O paradoxo do homo sacer: entre o abandono e o bando. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 23, p. 78-92, jul. 2014.

ANDRADE, Daniel Pereira. Neoliberalismo e guerra ao inimigo interno: da Nova República à virada autoritária no Brasil. **Caderno CRH**, Salvador, v. 34, p. 1-34, e021021, 2021.

ANDRADE, José Carlos Vieira de. **Os direitos fundamentais na Constituição portuguesa de 1976**. 4. ed. Coimbra: Almedina, 2009.

ANDRADE, Vander F. **Do direito fundamental à segurança pública**: análise crítica do sistema constitucional de segurança pública brasileiro, 2010. 287 f. Tese (Doutorado em Direito do Estado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2010.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. A Mudança do Paradigma Repressivo em Segurança Pública: reflexões criminológicas críticas em torno à proposta da 1ª Conferência Nacional Brasileira de Segurança Pública. **Seqüência** (Florianópolis), n. 67, p. 335-356, dez. 2013.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. Horizonte de projeção do controle penal no capitalismo globalizado neoliberal. In: ABRAMOVAY, Pedro Vieira. BATISTA, Vera Malaguti (Orgs.). **Depois do grande encarceramento**. Rio de Janeiro: Revan, 2010, p. 253-259.

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2009.

ARANTES, Paulo Eduardo. 1964, o ano que não terminou. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 205-236.

ARAUJO, L. A. D; NUNES JUNIOR, V. S. **Curso de direito constitucional**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

AVELÃS NUNES, António José. **Neoliberalismo e direitos humanos**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

AVELINE, Paulo Vieira. **Segurança pública como direito fundamental**. Orientador: Ingo Wolfgang Sarlet. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, Porto Alegre, 2009.

ÁVILA, Thiago André Pierobom de. A atuação do Ministério Público na concretização do direito fundamental à segurança pública. **Revista do CNMP**, n. 4, ano 2014, p. 159-189.

BAHIA, Flavia. **Direito constitucional**. 3. ed. Recife: Editora Armador, 2017.

BALEM, Isadora Forgiarini. SOUZA, Lucas Silva de. NASCIMENTO, Valéria Ribas do. Os corpos que (não) importam: uso do direito na normalização biopolítica do gênero a partir de uma perspectiva foucaultiana. **Revista de Direito Brasileira**, Florianópolis, SC, v. 26, n. 10, p. 5-24, Mai./Ago. 2020.

BARBAS HOMEM, António Pedro. **Judex perfectus**: função jurisdicional e estatuto judicial em Portugal. Lisboa: Almedina, 2003.

BARROS, Priscilla Cordeiro de. A Perspectiva Teórica da Segurança Pública no Brasil. In: **Anais da V Jornada Internacional de Políticas Públicas**, 2011, São Luís. V jornada Internacional de Políticas Públicas - Eixo Temático: Poder, Violência e Políticas Públicas, 2011, p. 1-9.

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de direito constitucional contemporâneo**: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo. 9. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2020.

BATISTA, Nilo. Criminologia sem segurança pública. **Revista Derecho Penal y Criminologia**, v. 10, p. 86-90, 2013.

BATISTA, Nilo. Quarta aula: nascimento da pena pública moderna em terras ibéricas. In: BATISTA, Nilo. **Capítulos de política criminal**. Rio de Janeiro: Revan, 2022, p. 33-70.

BECCARIA, Cesare Bonesana. **Dos delitos e das penas**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1999.

BELLO, Enzo. BERCOVICI, Gilberto. LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. O Fim das Ilusões Constitucionais de 1988? **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, 2018.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência - crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos. Seleção e apresentação: Willi Bolle. Tradução: Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

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

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas**, vol. 1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição: Para uma Crítica do Constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

BETIM, Felipe. Operação policial mata 25 pessoas no Jacarezinho, em segunda maior chacina da história do Rio. **El País**, São Paulo, 6 maio 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-06/operacao-policial-mata-25-pessoas-no-jacarezinho-em-segunda-maior-chacina-da-historia-do-rio.html>. Acesso em: 7 set. 2023.

BOBBIO, Norberto. O modelo jusnaturalista. In: BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4a. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p. 13-100.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOLDT, Raphael. ADEODATO, João Maurício. O direito como mito: a razão punitiva e a invenção do direito fundamental à segurança pública. **Quaestio Iuris**, vol. 11, nº. 04, Rio de Janeiro, 2018.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 15. ed. São Paulo: Malheiros, 2004.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 27 maio 2022.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 16 de julho de 1934)**. 1934. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 9 ago. 2023.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)**. 1891. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 9 ago. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1967**. 1967. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm. Acesso em: 9 ago. 2023.

BRASIL. **Decreto N. 88.777, de 30 de setembro de 1983.** Aprova o regulamento para as polícias militares e corpos de bombeiros militares (R-200). In: Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 30 set. 1983. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d88777.htm>. Acesso em: 16 nov. 2022.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 314, de 13 de Março de 1967.** 1967. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1960-1969/decreto-lei-314-13-marco-1967-366980-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 3 ago. 2023.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 898, de 29 de Setembro de 1969.** 1969. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1960-1969/decreto-lei-898-29-setembro-1969-377568-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 3 ago. 2023.

BRASIL. **Emenda Constitucional nº 1, de 17 de outubro de 1969.** 1969. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc_anterior1988/emc01-69.htm#:~:text=%C2%A7%201%C2%BA%20Todo%20o%20poder,Munic%C3%ADpi os%20poder%C3%A3o%20ter%20s%C3%ADmbolos%20pr%C3%B3prios. Acesso em: 9 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 1.802, de 5 de janeiro de 1953.** 1953. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1950-1959/lei-1802-5-janeiro-1953-367324-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 3 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 14.197, de 1º de setembro de 2021.** 2021. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2021/lei/l14197.htm. Acesso em: 3 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 7.170, de 14 de dezembro de 1983.** 1983. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7170.htm. Acesso em: 3 ago. 2023.

BRAZIL. **Constituição Política do Império do Brasil** (de 25 de março de 1824). 1824. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em: 3 ago. 2023.

BRAZIL. **Decreto de 23 de maio de 1821.** Dá providências para garantia da liberdade individual. 1821. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/dim-23-5-1821.htm#:~:text=DECRETO%20DE%2023%20DE%20MAIO%20DE%201821.&text=D%C3%A1%20providencias%20para%20garantia%20da%20liberdade%20individual. Acesso em: 17 ago. 2023.

BRAZIL. **Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890.** 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 3 ago. 2023.

BRAZIL. **Lei de 16 de dezembro de 1830**. Manda executar o Código Criminal. 1831. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 2 ago. 2023.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. Tradução de Mario A. Marino, Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BULOS, Uadi Lammêgo. **Curso de direito constitucional**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

CAIRN.INFO. *Matières à réflexion*. **Annexe III - Loi des suspects**. Disponível em: <https://www.cairn.info/la-justice-revolutionnaire--9782221010327-page-287.htm>. Acesso em: 1 ago. 2023.

CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar Ferreira; SARLET, Ingo Wolfgang; STRECK, Lenio Luiz (Coords.). **Comentários à Constituição do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

CANOTILHO, Joaquim José Gomes. MOREIRA, Vital. **Constituição da república portuguesa anotada**. 4. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2007.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional e teoria da Constituição**. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2003.

CAPONI, Sandra. Covid-19 no Brasil: entre o negacionismo e a razão neoliberal. **Estudos Avançados**, vol. 34, n. 99, 2020, p. 209-223.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARVALHO, Salo de. **Penas e garantias**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2008.

CARVALHO, Thiago Fabres de. **Introdução à criminologia**: a crítica radical do imaginário punitivo. São Paulo: Tirant Lo Blanch, 2023.

CARVALHO, Thiago Fabres de. O direito penal do inimigo na periferia do capitalismo: a política criminal da guerra permanente no Brasil contemporâneo e os espectros do Homo Sacer da Baixada. In: CARVALHO, Thiago Fabres de; BATISTA, Vera Malaguti (Orgs.). **Política criminal e estado de exceção no Brasil**: o direito penal do inimigo no capitalismo periférico. Rio de Janeiro: Revan, 2020, p. 107-228.

CARVALHO, Thiago Fabres de. Segurança pública, distopia criminológica e as políticas da inimizade nos relatórios minoritários (*the minority report*). In: MOREIRA, Nelson Camatta. PAULA, Rodrigo Francisco de. **Direito e literatura distópica**. São Paulo: Tirant Lo Blanch, 2020, p. 117-129.

CASARA, Rubens. **Contra a miséria neoliberal**: racionalidade, normatividade e imaginário. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

CASARA, Rubens. **Sociedade sem lei**: pós-democracia, idiotização e barbárie. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.

CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben**: una arqueología de la potencia. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008.

CASTRO, Edgardo. **Lecturas foucaulteanas**: una historia conceptual de la biopolítica. La Plata: UNPE: Editorial Universitaria, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 5. ed. São Paulo: Ática, 1995.

CHAUÍ, Marilena. **Neoliberalismo**: a nova forma do totalitarismo. 2019. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/?doing_wp_cron=1629514115.6222400665283203125000>. Acesso em: 8 set. 2021.

CHERULLI, Eulice Jaqueline da Costa Silva. “O bando e o lobo” a partir da concepção de *homo sacer* de Giorgio Agamben. **Prometheus** – n. 37 – September-December 2021, p. 85-99.

CHUEIRI, Vera Karam de. Agamben e Derrida: a escrita da lei (sem forma). **Pensar**, Fortaleza, v. 16, n. 2, p. 795-824, jul./dez. 2011.

CHUEIRI, Vera Karam de; SAMPAIO, Pedro Paulo Porto de. Cultura e subcultura policial: limites para a resolução pacífica de conflitos. **Revista Intersaberes**, v. 16, n. 38, mai./ago. 2021, p. 465-485.

CLAVERO, Bartolomé. **Happy Constitution**: cultura y lengua constitucionales. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics**: the creation of the mods and rockers. NY: Routledge, 2011.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. In: MONTEIRO, João Paulo. **Filosofia Política 2**. Porto Alegre: L&PM Editores (UNICAMP/UFRGS – com apoio do CNPQ), 1985.

COSTA, Leila Machado da. **Segurança Pública**: Direito Fundamental Social, Política Pública ou ainda um Novo Paradigma?. 185 f. Orientador: Nivia Valença Barros.

Dissertação (Mestrado em Política Social) – Universidade Federal Fluminense, Escola de Serviço Social, 2012.

COSTA, Nelson Nery. **Constituição Federal anotada e explicada**. 5.^a ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

CUSTÓDIO, Jefferson Lopes. SILVA, Fernanda Linhares. BARROSO, Roberta Filizola Custódio. Análise do pensamento hobbesiano no contexto atual da segurança pública no Brasil no século XXI. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 6, n. 4, 2020, p. 22607-22616.

DAL RI JÚNIOR, Arno. **O Estado e seus inimigos**: a repressão política na história do direito penal. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DECLARAÇÃO dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Disponível em: <<https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/414/2018/10/1789.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2023.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento mítico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

DIAS, Camila Caldeira Nunes. **PCC**: hegemonia nas prisões e monopólio da violência. São Paulo: Saraiva, 2013. Livro eletrônico.

DIMOULIS, Dimitri. MARTINS, Leonardo. **Teoria geral dos direitos fundamentais**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

DOMINGOS NETO, Manuel. Fileiras desconhecidas. In: MARTINS FILHO, João Roberto (org.). **Os militares e a crise brasileira**. São Paulo: Alameda, 2021, p. 17-30.

DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). **Fenomenologia hoje III**: bioética, biotecnologia, biopolítica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

ERTHAL, Carolina Naciff de Andrade. **A segurança pública como direito fundamental e como tarefa estatal na constituição brasileira de 1988**. Orientador: Vitalino Canas. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Mestrado em Direito e Ciência Jurídica Especialidade em Direitos Fundamentais da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa - ULisboa, Lisboa, 2020.

FABRETTI, Humberto Barrionuevo. **O regime constitucional da segurança cidadã**. 2013. 211 f. Tese (Doutorado em Direito Político e Econômico) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2013.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. 6. ed. Porto Alegre: Globo, 1984.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves. **Curso de direito constitucional**. 12. ed. rev., atual, e ampl. Salvador: Ed. JusPodivm, 2020.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Curso de direito constitucional**. 38. ed., rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2012.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Direitos humanos fundamentais**. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. 2. ed. Brasília: Brado Negro, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. La sécurité et l'État. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits (1954-1988)**. Vol. III. Paris: Gallimard, 1994, p. 383-388.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. e Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 33. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

FRATESCHI, Yara Adário. **A física da política**: Hobbes contra Aristóteles. Campinas: Edunicamp, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 11-17.

GLOECKNER, Ricardo Jacobsen. **Neoliberalismo, a contrarrevolução permanente**: um estado forte para uma economia livre. São Paulo: Tirant Lo Blanch, 2023.

GODOY, Arnaldo Moraes (2002). A completude do ordenamento jurídico na lei da boa razão: a teoria de Norberto Bobbio e a experiência jurídica pombalina. **Scientia Iuris**, 2, 2002, p. 196-211. DOI: <https://doi.org/10.5433/2178-8189.1999v2n0p196>.

GOMES, Raoni Vieira. **Da chibata ao camburão**: a (re)construção da memória racial nacional como alternativa à seletividade do sistema de justiça penal no Brasil. Vitória: Editora Milfontes, 2022.

GRANADO, Gustavo. **A teoria contratualista do Estado**: convergências e divergências em T. Hobbes, J. Rousseau e J. Locke. Rio de Janeiro: Gramma, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre faticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, vol I.

HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. Trad. Adail Sobral, Maria Stela Gonçalves. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HENZ, Ademir. Análise da segurança pública como direito fundamental e o dever de proteção do Estado na sociedade de riscos. **Revista da Faculdade de Direito da FMP** – v. 12 nº 1, 2017, p. 151-175.

HOBBS, Thomas. **De cive**: elementos da filosofia a respeito do cidadão. Tradução de Ingeborg Soler. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

HOBBS, Thomas. De Corpore. In: HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política**. Introdução de J. C. A. Gaskin. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 187-236.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Nizza Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou, matéria, palavra e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de Gabriel Lima Marques e Renan Marques Birro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

HOBBS, Thomas. **Thomae Hobbesii Malmesburiensis vita Authore seipso**. Karl Maurer, Department of Classics, 214 Carpenter Hall, The University of Dallas, 1845 East Northgate Drive, Irving, TX 75062.

HOBBS, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ITURRALDE, Manuel. O governo neoliberal da insegurança social na América Latina: semelhanças e diferenças com o Norte Global. In: BATISTA, Vera Malaguti (org.). **Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal**. Rio de Janeiro: Revan, 2012, p. 169-195.

IZIDORO, Frederico. Capítulo III – Da Segurança Pública. In: MORAES, Alexandre de et al. (Orgs.). **Constituição Federal comentada**. 1. ed. –Rio de Janeiro: Forense, 2018.

JAKOBS, Günther. MELIÁ, Manuel Cancio. **Direito penal do inimigo: noções e críticas**. Tradução de André Luís Callegari e Nereu José Giacomolli. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed., 2007.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental: o despertar da filosofia moderna**, vol. III. 2a. ed. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo, Loyola, 2014.

KLIKSBERG, Bernardo. **América Latina: uma região de risco, pobreza, desigualdade e institucionalidade social**. Tradução de Norma Guimarães Azeredo. Brasília: UNESCO, 2002.

LEAL, Rogério Gesta. GILIOLI, Volnete. **A segurança pública como direito fundamental social na sociedade de riscos: qual a função do direito penal?** Chapecó: Unoesc, 2018.

LEBRUN, Gérard. **O que é poder**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara. 14. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

LENZA, Pedro. **Direito constitucional**. 25. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021.

LIMA, Renato Sérgio de. Segurança pública como simulacro de democracia no Brasil. **Estudos Avançados** 33 (96), 2019, p. 53-68.

LIMA, Renato Sérgio de. SINHORETTO, Jacqueline. BUENO, Samira. A gestão da vida e da segurança pública no Brasil. **Revista Sociedade e Estado** - Volume 30, Número 1, Janeiro/Abril 2015, p. 123-144.

LIMA, Roberto Kant de. Éticas e práticas na segurança pública e na justiça criminal. In: LIMA, Renato Sérgio de. RATTON, José Luiz. AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de (Orgs.). **Crime, polícia e justiça no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 471-481.

LINS, Bruno Jorge Rijo Lamenha. Segurança, Estado e direitos humanos: algumas reflexões acerca do direito humano à segurança sob a égide da sociedade ocidental contemporânea. In: **Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI**, Fortaleza - CE, 2010, p. 4802-4818.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução de Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Introdução de J.W. Gough. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O direito na história**: lições introdutórias. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

LOPES, Marcos Antônio. Degradação e crise das tradições políticas no século XVII: a invenção dos direitos naturais. **Historiæ**, Rio Grande, 1 (3): 17-27, 2010.

LOPES, Marcos Antônio. Impiedades reveladas: histórias de valores morais e políticos para exemplo e proveito dos governantes, segundo algumas lições de Maquiavel. **Estudios Humanísticos**. Historia. Nº 11, pp. 63-85, 2012.

LORENZONI, Lara Ferreira. Estado de exceção epidemiológico e direito fundamental à saúde: entre a ação e a omissão nas políticas sanitárias brasileiras de 1904 e 2020. In: **IV Encontro Virtual do CONPEDI**, 2021, Florianópolis. Direito e saúde. Florianópolis: CONPEDI, 2021, p. 303-321.

LORENZONI, Lara Ferreira. **Tribunal do júri no banco dos réus**: a luta por uma justiça cidadã no Brasil. São Paulo: Tirant Lo Blanch, 2020.

LÖWY, Michael. **Método dialético e teoria política**. Tradução de Reginaldo Di Piero. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução: Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MASSON, Nathalia. **Manual de direito constitucional**. 8. ed. rev. ampl. e atual. Salvador: Juspodivim, 2020.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Tradução de Nélío Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

MEDINA, José Miguel Garcia. **Constituição Federal comentada**: com jurisprudência selecionada do STF e de outros tribunais. 4. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2019.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o individualismo liberal. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da Política**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”, vol. 1. 13. ed. 12. reimp. São Paulo: Ática, 2005, p. 79-110.

MENDES, Gilmar Ferreira. BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de direito constitucional**. 16. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021.

MENDONÇA, Maria Lírida Calou de Araújo e; PELLEGRINI, Bruna Lustosa. A boa administração pública e o direito à paz: revivendo o estado de natureza hobbesiano em pleno século XXI. **Revista Paradigma**, Ribeirão Preto-SP, a. XXIII, v. 27, n. 2, p. 144-168, mai/ago. 2018.

MINHOTO, Laurindo Dias. Encarceramento em massa, racketeering de Estado e racionalidade neoliberal. **Lua Nova**, São Paulo, 109: 161-191, 2020.

MIRANDA, Jorge. **Teoria do Estado e da Constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

MORAES, Alexandre de. **Direito constitucional**. 34. ed. São Paulo: Atlas, 2018.

MORAES, Fabio Trevisan. **Direito fundamental à segurança e políticas públicas**. Orientador: Paulo Vanderlei Vargas Groff. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós- Graduação em Direito - Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI, Santo Ângelo, RS: 2010.

MORAES, Guilherme Peña de. **Curso de direito constitucional**. 9. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

MOREIRA, Cyro Eduardo Blatter. BUSSINGUER, Elda Coelho de Azevedo. ARAÚJO, Lean Antônio Ferreira de. **Regime Disciplinar Diferenciado – RDD: análise comparativa do Direito Fundamental da sociedade à segurança pública x Direito Fundamental à integração social do preso componente de Organização Criminosa**. Curitiba: CRV, 2021.

MOREIRA, Nelson Camatta. A função simbólica dos direitos fundamentais. In: **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, n. 2, 2007, p. 163-191.

MOREIRA, Nelson Camatta. Constitucionalismo dirigente no Brasil: em busca das promessas descumpridas. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, n. 3, 2008, p. 87-128.

MOREIRA, Nelson Camatta. **Direitos e garantias constitucionais e tratados internacionais de direitos humanos**. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

MOREIRA, Nelson Camatta. PAULA, Rodrigo Francisco de. Por que fugir da política? A “radicalização da democracia” como pressuposto da hermenêutica constitucional. In: **Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica – RIHJ**, Belo Horizonte, ano 12, n. 15, p. 155-167, jan./jun. 2014.

MOREIRA, Nelson Camatta; MOREIRA JÚNIOR, Ronaldo Félix. **Seletividade penal no estado de exceção permanente**: um estudo sobre a exclusão dos dados sobre violência policial do relatório de direitos humanos. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, vol. 188, ano 30, p. 423-445, São Paulo, Ed. RT, fevereiro, 2022.

MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; CECCHETTO, Fátima Regina. Insegurança pública: exceção como rotina, excepcionalidade como o normal no Rio de Janeiro, Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, 26(10):4635-4644, 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, Milton Meira do. Posfácio. In: HOBBS, Thomas. **De cive**: elementos da filosofia a respeito do cidadão. Tradução de Ingeborg Soler. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 295-302.

NASCIMENTO, Milton Meira do. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da política**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”, vol. 1. 13. ed. 12. reimp. São Paulo: Ática, 2005, p. 187-241.

NATAL, Ariadne; OSTRONOFF, Leonardo; GROSSI, Sergio. Uso inadequado e abusivo de força letal: para cada policial morto, há 34 pessoas mortas por policiais no país. **NEV-USP**, São Paulo, 4 maio 2022. Disponível em: <https://nev.prp.usp.br/homicidios/monitor-da-violencia-04-05-22-uso-inadequado-e-abusivo-de-forca-letal-para-cada-policial-morto-ha-34-pessoas-mortas-por-policiais-no-pais/>. Acesso em: 7 set. 2023.

NEDER, Gizlene. Cultura jurídica, cultura religiosa e questão criminal. In: ABRAMOVAY, Pedro Vieira. BATISTA, Vera Malaguti (Orgs.). **Depois do grande encarceramento**. Rio de Janeiro: Revan, 2010, p. 225-241.

NERY JUNIOR, Nelson; NERY, Rosa Maria de Andrade. **Constituição Federal Comentada**. 7. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2019.

NETTO, Gutto. PAIXÃO, Rodolpho. “Nova República” surgiu no Estado. **A Tribuna**, Vitória, 18 jan. 2015. Política, p. 50.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

NÓBREGA JR., José Maria Pereira da. A Semidemocracia Brasileira: autoritarismo ou democracia?. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 12, n. 23, jan./abr. 2010, p. 74-141.

NOVAIS: Jorge Reis. **Direitos fundamentais**: trunfos contra a maioria. Coimbra: Coimbra Editora, 2006.

NOVELINO, Marcelo. CUNHA JÚNIOR, Dirley da. **Constituição Federal para concursos**: doutrina, jurisprudência e questões de concursos. 9. ed. Salvador: Juspodivm, 2018.

NOVELINO, Marcelo. **Curso de direito constitucional**. 11. ed. rev. ampl. e atual. Salvador: Juspodivm, 2016.

NUNES JÚNIOR, Flávio Martins Alves. **Curso de direito constitucional**. 3. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.

OLIVEIRA, Antonio Leal de. **O direito à memória como um dos fundamentos da dignidade humana**: memória política e a justiça para as vítimas do progresso. 2017. 312 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

OLIVEIRA, Rafael Carvalho Rezende. Art. 42. In: MORAES, Alexandre de et al. (Orgs.). **Constituição Federal Comentada**. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2018.

OLIVEIRA, Vânia Aparecida Rezende de. TONELLI, Dany Flávio. PEREIRA, José Roberto. O problema da (in)segurança pública: refletindo acerca do papel do Estado

e de possibilidades de soluções localizadas e participativas. **Rev. bras. segur. Pública**, São Paulo v. 7, n. 1, 8-22, Fev/Mar 2013.

PAIM, Antonio. **História do liberalismo brasileiro**. São Paulo: Mandarim, 1998.

PEDROTO, Fábio Almeida. **Delegados de polícia da Grande Vitória e as políticas de drogas**. Serra: Editora Milfontes, 2018.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PIRES, Antonio Fernando. **Manual de direito constitucional**. 2. ed., rev., atual., e ampl. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método: 2016.

PONTEL, Evandro. Estado de exceção em Giorgio Agamben. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 03; nº. 02, p. 97-105, 2012.

PONTEL, Evandro. **Estado de exceção**: estudo em Giorgio Agamben. Passo Fundo: IFIBE, 2014.

PRADO, Maria Emilia. Ordem liberal, escravidão e patriarcalismo: as ambiguidades do Império do Brasil. In: GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal; PRADO, Maria Emilia (orgs). **O liberalismo no Brasil imperial**: origens, conceitos e prática. Rio de Janeiro: Revan: UERJ, 2013. p. 163-189.

PUGGINA, Percival. Prefácio. In: SOUZA, Leonardo Giardin de. PESSI, Diego. **Bandidolatria e democídio**: ensaios sobre garantismo penal e a criminalidade no Brasil. 3. ed. Porto Alegre: SV Editora, 2018.

RAMOS, Cesar. Carl Schmitt: a afirmação (existencial) do político na crítica ao liberalismo. **Revista de Sociologia e Política**, nº 6/7, 1996, p. 173-184.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: de Spinoza a Kant, v. 4. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo**: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da Política**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "O Federalista", vol. 1. 13. ed. 12. reimp. São Paulo: Ática, 2005, p. 51-77.

ROSENFELD, Denis L. Introdução. In: HOBBS, Thomas. **De cive**: elementos da filosofia a respeito do cidadão. Tradução de Ingeborg Soler. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem da desigualdade entre os homens**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: princípios do direito político. Tradução de Vicente Sabino Jr. São Paulo: CD, 2005.

SÁNCHEZ RUBIO, David. Para uma recuperação de uma ideia de democracia como poder popular e dos direitos humanos sob a perspectiva de suas lutas instituintes. In: SÁNCHEZ RUBIO, David. **Direitos humanos instituintes**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2022.

SANTOS, Eduardo dos. **Direito constitucional sistematizado** [recurso eletrônico]. Indaiatuba, SP: Editora Foco, 2021.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 31. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. 13. ed. rev. e atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

SÁVIO, Atanásio. **O direito à segurança no Estado Democrático de Direito brasileiro**: entre os direitos humanos e o direito à proteção. Orientador: Wilson Engelmann. 2011. 189 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito da Área das Ciências Jurídicas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS e o Minter UDC – CATARATAS, São Leopoldo, 2011.

SCANTIMBURGO, João de. **História do liberalismo no Brasil**. São Paulo: LTr, 1996.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.

SCHMITT, Carl. Teologia política. In: SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. Tradução de Inês Lobhauer. São Paulo: Scritta, 1996.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Para uma nova crítica da razão colonial. In: CAJUBI. **Ruptura e reencanto**. São Paulo: Incompleta, 2021, p. 18-38.

SILVA, Elivanda Oliveira. Hannah Arendt e Agamben: o totalitarismo como categoria biopolítica e a politização da vida nas sociedades democráticas liberais. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 2, maio-ago, 2017. DOI: <https://doi.org/10.23845/kg.v14i2.274>.

SILVA, Hélio Alexandre da. Thomas Hobbes: política, medo e conflitos sociais. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 1 (30), p. 143-164, 2017.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 37. ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros, 2013.

SILVA, Ricardo Machado da; LEAL, Rogério Gesta. O direito fundamental social à segurança pública no Brasil e o caminho para sua efetivação. **Revista Brasileira de Pós-Graduação**, Brasília, v.17, n. 37, jan./jul., 2021, p. 1-16.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SOARES, Luiz Eduardo. Novas políticas de segurança pública. **Estudos Avançados**, São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, v. 17, n 47, jan./abr. 2003, p. 75-96.

SOARES, Luiz Eduardo. Polícia Militar e Justiça Criminal como promotoras de desigualdades. In: SOARES, Luiz Eduardo. **Desmilitarizar**: segurança pública e direitos humanos. São Paulo: Boitempo, 2019a, p. 23-37.

SOARES, Luiz Eduardo. Por que tem sido tão difícil mudar as polícias?. In: SOARES, Luiz Eduardo. **Desmilitarizar**: segurança pública e direitos humanos. São Paulo: Boitempo, 2019b, p. 39-52.

SOARES, Luiz Eduardo. Raízes do Imobilismo Político na Segurança Pública. **Interesse Nacional** – janeiro/março 2013, p. 23-32.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

SOUZA, Leonardo Giardin de. PESSI, Diego. **Bandidolatria e democídio**: ensaios sobre garantismo penal e a criminalidade no Brasil. 3. ed. Porto Alegre: SV Editora, 2018.

STRAUSS, Leo. **A filosofia política de Hobbes**: suas bases e sua gênese. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016.

TAVARES, André Ramos. **Curso de direito constitucional**. 18. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2020.

TELES, Edson. Entre justiça e violência: estado de exceção nas democracias do Brasil e da África do Sul. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 299-318.

TORNAGHI, Hélio. **Instituições de processo penal**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Forense, 1959.

TRAVERSO, Enzo. “Relações Perigosas”: Walter Benjamin e Carl Schmitt no crepúsculo de Weimar. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 11, N.03, 2020, p. 1973-1985.

VEIGA, Eduardo de Lima. **Terrorismo e direito penal do inimigo**: contornos e legitimidade à luz do direito internacional. Orientador: Bruno Heringer Jr. 2018. 180 fl. Dissertação (Mestrado em Direito) - Fundação Escola Superior do Ministério Público. Porto Alegre, 2018.

WACQUANT, Loïc. **Punir os pobres**: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

WACQUANT, Loïc. **Punir os pobres**: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos. Tradução de Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

WARAT, Luís Alberto. **Introdução geral ao direito I** - interpretação da lei: temas para uma reformulação. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994.

ZACCONE, Orlando. **Indignos de vida**: a forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Revan, 2015.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **A palavra dos mortos**: conferências de criminologia cautelar. Rio de Janeiro: Saraiva, 2012.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Colonização punitiva e totalitarismo financeiro**: a criminologia do ser-aqui. Tradução de Juarez Tavares. Rio de Janeiro: Da Vinci Livros, 2021.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **O inimigo no direito penal**. Tradução de Sérgio Lamarão. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

ZARPELON, Cecília. “Polícia brasileira é uma das que mais mata e mais morre no mundo”, diz jurista. **Plural**, Curitiba, 3 ago. 2023. Disponível em: [https://www.plural.jor.br/noticias/vizinhanca/policia-brasileira-e-uma-das-que-mais-mata-e-mais-morre-no-mundo-diz-jurista/#:~:text=%E2%80%9CPor%20isso%20a%20pol%C3%ADcia%20brasileira,U P\)%2C%20FI%C3%A1vio%20Bortolozzi%20Junior](https://www.plural.jor.br/noticias/vizinhanca/policia-brasileira-e-uma-das-que-mais-mata-e-mais-morre-no-mundo-diz-jurista/#:~:text=%E2%80%9CPor%20isso%20a%20pol%C3%ADcia%20brasileira,U P)%2C%20FI%C3%A1vio%20Bortolozzi%20Junior). Acesso em: 7 set. 2023.

ZAVERUCHA, Jorge. Relações civil-militares: o legado autoritário da Constituição brasileira de 1988. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 41-76.

ZILIO, Jacson. **Direito penal de exceção**. São Paulo: Tirant Lo Blanch, 2020.

ZUBOFF, Shoshona. **A Era do capitalismo de vigilância**: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Tradução de George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.