

## **DOS DOIS CORPOS DO REI À DEMOCRACIA BURGUESA**

Julio César Lemes de Castro<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo é um exercício de leitura histórica com base na filosofia, na literatura e na psicanálise. Ele mostra como a concepção dos dois corpos do rei, de Kantorowicz, que surge na teologia política medieval e ganha força no absolutismo, é alvo de questionamento desde o início da modernidade. Em seu lugar, as revoluções burguesas propõem a desincorporação do poder (o lugar vazio do poder, de Lefort) e a unificação do social através das ideias de Estado e de nação.

**Palavras-chave:** Absolutismo; Democracia; E. H. Kantorowicz; Claude Lefort

**Abstract:** This article is an exercise on historical reading based on philosophy, literature and psychoanalysis. It shows how Kantorowicz' conception of the king's two bodies, which appears in the medieval political theology and gains ground throughout absolutism, is subject to questioning since the beginning of modernity. In its place, the bourgeois revolutions propose the disincorporation of power (Lefort's empty locus of power) and the unification of the social through the ideas of state and nation.

**Key-words:** Absolutism; Democracy; E. H. Kantorowicz; Claude Lefort

### **KANTOROWICZ: OS DOIS CORPOS DO REI**

Na monarquia, afirma Lefort, o poder está “*incorporado*, ligado à pessoa de um monarca ou imbricado em uma aristocracia”.<sup>2</sup> A coroa é prerrogativa de determinado indivíduo por força de laços de sangue, e busca-se legitimar esse critério apelando-se inclusive para um suposto direito divino – “o DIREITO DIVINO dos reis de governar errado”, como ironiza Pope.<sup>3</sup>

E. H. Kantorowicz mostra que, numa fórmula que nasce na teologia política medieval e evolui até o absolutismo, o rei tem dois corpos: um é o corpo natural, visível, concreto e mortal; o outro é o corpo jurídico, invisível, imaterial e imortal, que se superpõe ao primeiro.<sup>4</sup> Um corresponde ao rei como homem, o outro ao rei como função, dualidade que permite a continuidade da monarquia por

---

<sup>1</sup> Doutorando em Comunicação e Semiótica, PUC-SP. Email: jccastro@osite.com.br

ocasião da morte do monarca, de acordo com o dito: “O rei morreu. Longa vida ao rei”. As propriedades do corpo sagrado transmitem-se ao corpo empírico, acreditando-se, por exemplo, que um doente pode sarar se for tocado pelo rei: a cura por imposição das mãos reais é praticada até os Stuarts, na Inglaterra do século XVII, e os Bourbons, na França do século XVIII. No absolutismo, a identificação entre os dois corpos do rei é explorada para obter-se um recurso adicional de legitimação: elementos da vida privada do soberano (deitar-se, levantar-se, fazer as refeições) tornam-se um espetáculo para os súditos (tanto mais interessante quanto maior é o contraste entre a mundanidade desses elementos e o corpo místico), como ocorre na corte de Luís XIV, o Rei Sol. A frase “o Estado sou eu”, atribuída a este, é perfeitamente inteligível à luz da concepção do corpo místico do monarca. No “chamado Estado cristão”, diz Marx “o rei, único homem que aqui significa alguma coisa, é um ser especificamente distinto dos demais homens e, além disso, um ser por si mesmo religioso, que se acha em relação direta com o céu, com Deus”.<sup>5</sup> Serjeant Ashley, justificando em 1628 as ações do rei Carlos I da Inglaterra, declara à Câmara dos Comuns:

Diz-se dos reis que eles são filhos do Mais Alto, no que diz respeito ao poder que lhes é conferido. Que são também providos dos ornamentos e armas adequados ao exercício desse poder, cetros, espadas e coroas; cetros para instituir e espadas para executar as leis, e coroas como signos desse poder e dignidade com os quais são investidos.<sup>6</sup>

O corpo místico do rei encarna não apenas a função de monarca, mas também a comunidade (política, nacional, sagrada) formada por seus súditos, da qual ele aparece ao mesmo tempo como réplica e cabeça. Uma ilustração dessa conjunção entre o individual e o coletivo aparece no filme *Excalibur* (direção de John Boorman, 1981), em que o sofrimento do rei Arthur se exterioriza sob a forma de calamidades que afetam seu reino. A absorção do social pelo político, na forma do corpo régio, é paralela à absorção medieval do social pelo religioso, na forma do corpo de Cristo.

### **LEFORT: O LUGAR VAZIO DO PODER**

Na passagem do absolutismo monárquico para a moderna democracia burguesa, emerge um lugar vazio de poder, segundo a formulação já clássica de Lefort. “Reconhecemos a revolução democrática moderna, no melhor dos casos, por essa mutação: nada de poder ligado a um corpo”.<sup>7</sup> Na democracia, “quaisquer que sejam as vicissitudes de seu funcionamento”,<sup>8</sup> o vértice da estrutura política permanece vago: “O *lugar do poder* encontra-se, assim, reconhecido tacitamente como um lugar vazio, por definição não-ocupável, um lugar simbóli-

co, não um lugar real”.<sup>9</sup> Tentativas de arrogar-se tal lugar são ilegítimas, pois a democracia “estabelece que ele não pertence de direito a ninguém”<sup>10</sup> e “interdita a quem quer que seja de ocupá-lo”.<sup>11</sup> Aqueles que exercem a autoridade pública o fazem “como simples mortais”<sup>12</sup> e de forma contingente, via eleições e sob restrições temporais, definidas pela duração dos mandatos; eles “não poderiam instalar-se aí senão pela força ou pela astúcia”.<sup>13</sup> Isso “impede a petrificação das relações sociais”,<sup>14</sup> ao abrir caminho para a rotação de interesses e opiniões divergentes. Assim, “a democracia alia esses dois princípios aparentemente contraditórios: um, que o poder emana do povo; o outro, que ele não é poder de ninguém”.<sup>15</sup> Ou seja, na modernidade, pela primeira vez – trata-se aqui da verdadeira “invenção democrática”<sup>16</sup> –, há uma dissociação nítida entre os dois corpos do rei, a ponto de já não ser possível descrevê-los como tais. De um lado temos o centro do poder, puramente simbólico; de outro, o corpo propriamente dito, de cada agente em carne e osso que ocupa acidentalmente aquele lugar. A “revolução política” da modernidade significa “um fenômeno de desincorporação do poder e de desincorporação do direito acompanhando a desaparecimento do ‘corpo do rei’”.<sup>17</sup>

### A DESINCORPORAÇÃO DO PODER EM AUTORES MODERNOS

A ideia de desincorporação do poder já aparece em Montaigne. Ele parte da constatação de que função e pessoa são coisas distintas: “O ofício mais difícil deste mundo é sem dúvida o de rei”.<sup>18</sup> Reconhece que a primeira tende a impregnar-se na segunda: “E um rei é a tal ponto rei que nada mais pode ser. A realeza forma em torno dele uma atmosfera luminosa que o envolve, o esconde e faz que escape à nossa vista ofuscada pelo seu brilho”.<sup>19</sup> Isso, assinala, é igualmente válido para outras funções de autoridade: “Imaginamos mais facilmente um operário na privada ou com sua mulher, do que um venerável magistrado. Parece-nos que uma pessoa tão altamente situada não desce de seu trono para viver”.<sup>20</sup> Mas seu conselho é aprender a separar as coisas:

A maior parte das funções públicas tem algo de cômico, ‘todos representam’, dizia Petrônio. Cumpre desempenhar devidamente seu papel, mas sem transformar a máscara e a aparência em realidade nem deixar que o estranho se encarne em nós. Não sabemos distinguir a pele da camisa. Basta enfarinhar o rosto, não é preciso mascarar igualmente o peito. Há quem mude e se transforme em outro ser segundo o cargo que assume; neste mergulham até o fígado e os intestinos e mesmo na privada agem como se estivessem no exercício de suas funções. Gostaria de ensinar-lhes a diferenciar as saudações que se dirigem a suas pessoas das que visam o mandato, o séquito ou a mula que montam.<sup>21</sup>

Pascal também procura desmanchar a confusão entre a função e a pessoa, desvendando o mecanismo pelo qual a primeira se entranha na segunda:

O costume de ver os reis acompanhados de guardas, de tambores, de oficiais, e de todas as coisas que mecanicamente inspiram respeito e terror, faz com que seu rosto, quando às vezes vistos sozinhos e sem esses acompanhamentos, imprima em seus súditos o respeito e o terror, porque no pensamento essas pessoas não se separam dos séquitos com que as vemos de ordinário. E o mundo, que não sabe que esse efeito provém de tal costume, acredita que ele surja de uma força natural.<sup>22</sup>

Em *As cadeias da escravidão*, obra escrita em 1774, Marat, que viria a tornar-se um dos líderes da Revolução Francesa, declara: “Quando o príncipe se dirige a seus súditos, como ele fala em nome da lei, adota sempre um tom imperioso, e esse tom é, para os ignorantes, a marca de um império absoluto”.<sup>23</sup> Sob a pena de Marx, a distinção aparece dessa forma numa nota de *O capital*: “É curioso o que sucede com essas conceituações reflexas. Um homem, por exemplo, é rei porque outros com ele se comportam como súditos. Esses outros acreditam que são súditos porque ele é rei”.<sup>24</sup> Ou seja, ser rei resulta de uma convenção simbólica, não é um atributo inerente a alguém. É o que expressa também Lacan (1966, p. 170): “Convém destacar que, se um homem que se crê um rei está louco, um rei que se crê um rei não o está menos”. Tornar-se rei implica pois entrar numa espécie de delírio, como observa Bernard Shaw: “Reis não nascem: eles são fabricados por alucinação artificial. Quando o processo é interrompido pela adversidade numa idade crítica, como no caso de Carlos II, o sujeito torna-se são e nunca recupera completamente sua realeza”.<sup>25</sup> De fato, Carlos II era ainda adolescente quando seu pai foi preso e executado por Cromwell; ele só se tornou rei com trinta anos, na época da Restauração. Já Napoleão, um plebeu que coroou sua trajetória militar e política ao sagrar-se imperador com 35 anos, tinha ainda maior razão para guardar uma certa distância de seu papel. Enquanto o proverbial louco de hospício se julga Napoleão, certamente esse não era o caso do próprio:

Pois Napoleão não se cria absolutamente Napoleão, por saber muito bem por que meios Bonaparte tinha produzido Napoleão, e como Napoleão, como o deus de Malebranche, sustentava a cada instante sua existência. Se ele se creu Napoleão, foi no momento em que Júpiter decidiu perdê-lo.<sup>26</sup>

A última frase reporta-se ao adágio de origem greco-latina “*quem Iuppiter vult perdere dementat prius*”, ou “aqueles que Júpiter quer perder, ele pri-

meiro enlouquece”. E a passagem lembra o comentário de Cocteau<sup>27</sup> a propósito de outra figura imponente do século XIX: “Victor Hugo era um louco que acreditava ser Victor Hugo”. Já Luís Bonaparte, durante toda a vida cativo da identificação com o tio, sem jamais lograr emparelhar com a estatura simbólica deste, tem algo de burlesco. Sua trajetória ilustra a frase de Tocqueville segundo a qual “a história é uma galeria de quadros com poucas obras originais e muitas cópias”<sup>28</sup>, e a de Hegel segundo a qual “em todos os períodos do mundo uma revolução política é sancionada nas opiniões dos homens quando se repete”<sup>29</sup>. Aludindo a esta última, Marx afirma, na célebre abertura de *O 18 Brumário* (data do golpe de Estado que levou Napoleão ao poder, replicado por Luís Bonaparte meio século depois):

Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa. Causidière por Danton, Luís Blanc por Robespierre, a Montanha de 1848-1851 pela Montanha de 1793-1795, o sobrinho pelo tio.<sup>30</sup>

## SHAKESPEARE E A DESINCORPORAÇÃO DO PODER

A dualidade entre os corpos do rei aparece em várias passagens de Shakespeare, como essa de *Henrique V*: “Oh! dura condição, irmã gêmea da grandeza! Sujeita ao murmúrio do primeiro imbecil que chega”.<sup>31</sup> Ou na de *Ricardo II*: “O sopro dos simples mortais não pode depor o deputado eleito pelo Senhor”.<sup>32</sup> Ou na resposta de Lear para Glócester, descrevendo-se como, “em cada polegada, um rei”.<sup>33</sup>

Podemos ilustrar a desincorporação do poder com *Hamlet*, peça que Shakespeare escreve e encena no limiar da modernidade. Por séculos, especialistas têm especulado sobre figuras históricas que teriam inspirado o protagonista; isso aparece inclusive numa passagem de *Ulisses*: “Todas essas questões são puramente acadêmicas – pitonizou Russel de sua sombra. – Quero dizer, saber se Hamlet é Shakespeare, James I ou Essex”.<sup>34</sup> O que não se pode discutir é que *Hamlet* tem uma dimensão histórica, o que é uma novidade: “Antes de Shakespeare, o drama histórico teria sido impossível, pois a única história reconhecida como tal era a história sagrada. O teatro teve de ser secularizado para que fosse possível um tratamento adequado da história humana”.<sup>35</sup> E, do ponto de vista político, o dado mais importante é que, como assinala Carl Schmitt, a peça data da primeira fase da revolução burguesa na Inglaterra.<sup>36</sup> Isso nos autoriza a tentar identificar nela uma problematização da concepção dos dois corpos do rei.

Segundo a análise que Lacan lhe dedica no *Seminário VI*, Hamlet vê o rei Cláudio, assassino de seu pai e usurpador do lugar deste no leito conjugal e no trono, como encarnação do falo. Ele não apenas é o significante do desejo da mãe; como rei, funciona igualmente como significante-mestre e sustentáculo da ordem simbólica do reino. Ao mesmo tempo, devido a seu acesso espúrio a tal condição, Cláudio está associado à perturbação dessa ordem. Um indicador de que as coisas estão fora de lugar é o despreço pelo ritmo conveniente dos rituais: ao funeral do pai de Hamlet, seguem-se açodadamente as segundas núpcias de sua mãe, como é narrado logo no início, de forma irônica, numa passagem que Freud<sup>37</sup> aponta como exemplo de chiste: “Economia, economia, Horácio! Os manjares preparados para a refeição fúnebre foram servidos frios nas mesas do casamento”.<sup>38</sup> Ao inteirar-se, através do espectro do pai, de que este fora assassinado, Hamlet radicaliza seu discurso, afirmando que “o mundo está fora dos eixos”,<sup>39</sup> frase que reverbera na que é pronunciada um pouco antes por seu pajem Marcelo: “Há algo de podre no reino da Dinamarca”.<sup>40</sup> Mas é também por identificar Cláudio ao falo que Hamlet vacila diante da tarefa de matá-lo, pois isso o faz elusivo, intangível: “O falo, ali verdadeiramente real, é como tal que se trata de golpeá-lo. Hamlet se detém sempre. (...) Não se pode golpear o falo, porque o falo mesmo, se ali é verdadeiramente real, é uma sombra”.<sup>41</sup> Na melhor oportunidade que, no desenrolar da trama, Hamlet tem para realizar seu intento, quando vê o rei sozinho, rezando, ele hesita por achar que, morrendo nessas condições, Cláudio teria mais chances de salvar sua alma. Aqui, a condição simbólica do rei é reforçada pelo vínculo simbólico que o ato de orar cria com Deus. E essa situação contrasta claramente com o testemunho do espectro sobre as circunstâncias de sua morte: “Ceifado em plena floração de meus pecados, impiamente, sem confissão, sem extrema-unção, sem preparação, minhas contas por fazer e enviado a juízo com todas minhas imperfeições na minha cabeça”.<sup>42</sup>

A hesitação de Hamlet é vista tradicionalmente como o traço mais característico da peça. Sua vontade, indigita o romântico Victor Hugo, “está amarrada pela meditação prévia, corrente sem fim dos indecisos”.<sup>43</sup> No prólogo da adaptação cinematográfica que lhe dedica em 1948, Laurence Olivier sumaria *Hamlet* como “a tragédia de um homem que não era capaz de decidir-se”. Entretanto, não se pode dizer que a inibição do príncipe ateste simplesmente a abulia de seu caráter, pois ela é pontilhada por explosões aqui e ali. “Por momentos sua inação se entreabre e do rasgão saem trovões”, reconhece Hugo,<sup>44</sup> assim como Olivier nos dá um Hamlet com lampejos de resolução. Na mesma linha, Mallarmé observa que Hamlet “mata indiferentemente”.<sup>45</sup> Não por acaso, o comportamento e as palavras do protagonista infundem respeito e temor naqueles que o circundam. Freud também chama a atenção para isso:

O enredo do drama nos mostra, contudo, que Hamlet está longe de ser representado como uma pessoa incapaz de adotar qualquer ação. Vemo-lo agindo assim em duas ocasiões: primeiro, num súbito rompante de cólera, quando trespassa com a espada o espreitador que se encontra atrás da tapeçaria, e, em segundo, de forma premeditada e mesmo ardilosa, quando, com toda a rudeza de um príncipe da Renascença, envia os dois cortesãos à morte que fora planejada para ele próprio.<sup>46</sup>

Se a incumbência de vingar-se contra Cláudio paralisa Hamlet, acrescenta Lacan, “não é porque ele tenha medo dessa personagem, que despreza, mas porque sabe que o que ele tem de golpear é uma coisa diferente disso que está aí”.<sup>47</sup> Quando ele afirma que “o corpo está com o rei, porém o rei não está com o corpo”,<sup>48</sup> comenta Lacan, “é precisamente disso que se trata, ou seja, que o corpo está comprometido nesse assunto do falo – e como! –, mas que, ao contrário, o falo não está comprometido com nada, e sempre desliza entre os dedos”.<sup>49</sup> O imaginário do corpo aparece aqui colado ao simbólico do falo. Assim, liquidar o corpo não basta, porque não equivaleria a liquidar o soberano. É apenas durante o duelo final com Laerte que Hamlet consegue apartar mentalmente Cláudio da posição que ele ocupa e atingi-lo de maneira fatal.

O tema também aparece em outras peças de Shakespeare. Diante de Kent, do Bobo e de Edgar (disfarçado como o mendigo louco Tom), e sob a tempestade, Lear, começando a perder a sanidade mental, rasga suas roupas régias. Nesse momento, ele despe-se de sua condição de rei (uma tendência recente nas montagens inglesas, que reforça tal efeito, é mostrar Lear completamente nu nesse ponto):

O homem não passa disso? Considerai-o bem. Não deves seda ao verme, nem pele ao animal, nem lã à ovelha, nem perfume ao almiscareiro. Ah! Há aqui três de nós que são sofisticados. Tu és a própria coisa. O homem, sem as comodidades da civilização, não passa de um pobre animal nu e bifurcado como tu és. Fora, fora, coisas emprestadas! Vamos, desabotoemo-nos aqui. (*Rasgando as próprias roupas*).<sup>50</sup>

*Ricardo II*, forçado a abdicar, renuncia a seu corpo místico numa cena que inverte dramaticamente, a passo e passo, a cerimônia de consagração:

Considera agora como me destruí a mim mesmo: retiro de minha cabeça este peso acabrunhador, de minha mão este incômodo cetro, de meu coração este orgulho real; lavo, com minhas próprias lágrimas, o óleo que me consagrou; entrego minha coroa com minhas próprias mãos; abjuro meu poder sagrado com minha própria língua; anulo, com minha própria voz, todos os juramentos de fidelidade; abdicó toda a pompa

e toda majestade; abandono meus domínios, minhas rendas, meus bens; nego meus atos, meus decretos, meus estatutos.<sup>51</sup>

Outra passagem significativa nesse sentido é uma fala de *Henrique V*:

Acho que o rei é um homem como eu. A violeta tem para ele o mesmo perfume que para mim; os elementos se manifestam para ele como para mim; todos os sentidos dele estão sujeitos às condições humanas. Despojai-o de suas pompas, não passará de um homem despido; e, embora as emoções que sente sejam de maior importância do que as nossas, quando descem, descem igualmente tão baixas.<sup>52</sup>

### CARÁTER TRANSITÓRIO DO ABSOLUTISMO

Historicamente, a substituição do absolutismo pela democracia burguesa ocorre em momentos variáveis de país para país. Geralmente isso se dá por meio de processos revolucionários: a Revolução Gloriosa, na Inglaterra, em 1688, a Independência americana, em 1776, a Revolução Francesa, em 1789. De toda forma, o absolutismo já é em si mesmo um fenômeno moderno. O Estado pré-capitalista era inadequado para o desenvolvimento da produção capitalista (sob a forma da manufatura, etapa que precede a indústria, e mesmo do artesanato, etapa anterior à manufatura) e se opunha até a ele, através por exemplo de confiscos, barreiras alfandegárias e proteção a privilégios corporativos. O absolutismo é uma espécie de etapa intermediária necessária, durante a qual se eliminam esses entraves, pelo dismantelamento da estrutura e da mentalidade feudais; se definem as fronteiras nacionais e se organiza o Estado segundo um modelo racional e abstrato; a burguesia consolida seu poder econômico e prepara o terreno para sua ascensão política. Lacan lembra,<sup>53</sup> a propósito do heliocentrismo de Copérnico, a figura política do Rei Sol; podemos dizer que, assim como o sistema copernicano, ainda tributário dos círculos de Ptolomeu, prepara as condições para as elipses de Kepler, o exercício do poder absoluto monárquico prepara as condições para sua própria derrocada (e o foco vazio da elipse em Kepler não evoca o lugar vazio do poder em Lefort?). Mesmo a concentração do poder no topo do edifício político, sob o absolutismo, facilita seu esvaziamento posterior, sob a democracia burguesa. “*Não se pode reinar inocentemente*”, assevera Saint-Just, discursando em 13 de novembro de 1792 sobre o julgamento de Luís XVI. “Todo rei é um rebelde e um usurpador”, e, por conseguinte merece o mesmo tratamento dispensado pelos monarcas aos supostos usurpadores de sua autoridade.<sup>54</sup> Os jacobinos concebem-se na prática como uma vanguarda, como a cabeça do corpo social, como guardiões da pureza revolucionária: em 28 de dezembro do mesmo ano, Robespierre arranca aplausos ao proclamar na Convenção Nacional que



“a virtude sempre esteve em minoria na terra”.<sup>55</sup> Ao mesmo tempo, entretanto, no período da república jacobina de 1793-1794, conhecido como Terror, eles imbuem-se da missão de manter vago o espaço deixado pela execução do rei, perseguindo até a morte na guilhotina os líderes revolucionários que sobressaem e que hipoteticamente poderiam vir a ocupar esse lugar. Tal paradoxo acaba por devorá-los, num círculo vicioso de sangue que dizima suas próprias fileiras, ainda que, como ressalva Hobsbawm, “segundo nossos critérios de massacre o número de mortos seja modesto, talvez umas poucas centenas”.<sup>56</sup>

### **AUTONOMIA DO POLÍTICO EM RELAÇÃO AO SOCIAL**

Se até o absolutismo o social era abrangido pelo político, as revoluções burguesas introduzem uma cunha entre eles. Ao atingirem a figura de autoridade, que sintetizava o social, este se desprende e perde a unidade. Por outro lado, separado do social, o político também ganha autonomia. A figura de autoridade desgarrar-se da sociedade, deixa de sintetizar a ordem simbólica, o Outro. O político emana do social, porém de maneira difusa. Na França, o elã revolucionário deriva da intensa carga simbólica de um combate travado, em nome do povo, contra o despotismo, mas a vitória do Terceiro Estado consiste, na verdade, no triunfo de uma pequena parcela dele, a burguesia. Poucos anos depois, ao conquistar o poder sob o Terror, as massas logram um breve protagonismo. Refugando o Terror, a burguesia recorre primeiro ao Diretório e em seguida ao Império, regimes através dos quais ela exerce o poder político por vias apenas indiretas. Ou seja, além das massas, a própria burguesia deixa o primeiro plano. A análise feita por Marx do comportamento dos representantes burgueses em 1848 é ainda mais válida para os episódios de meio século antes: “Era um sentimento de fraqueza que os fazia recuar das condições puras do domínio de sua própria classe e ansiar pelas antigas formas, mais incompletas, menos desenvolvidas e portanto menos perigosas, desse domínio”.<sup>57</sup> O Terror, evidenciando a fraqueza da burguesia, acaba contribuindo para o advento do império; ironicamente, com sua insistência em manter vazio o lugar do poder, os jacobinos abrem caminho para Napoleão.

Se a Revolução Francesa, capitaneada pela burguesia, desemboca num regime em que ela exerce o poder indiretamente, isso, para além das circunstâncias particulares da França da época, tem razões mais gerais. Na frase de Kautsky, “a classe capitalista domina, mas não governa. Ela se contenta em dar ordens para o governo”.<sup>58</sup> Se antes a sociedade podia mostrar-se personificada explicitamente no soberano, agora a fonte da autoridade é uma sociedade mais nitidamente cindida em classes, que só é capaz de perceber-se e retratar-se como unificada de maneira abstrata. Tal abstração é provida pelo Estado moderno. Através de estruturas como

o parlamento, a polícia, a burocracia ou, indiretamente, as instituições disciplinares, o Estado canaliza o social que é sua base, penetra nele ou o coloniza.

### A IDEIA DE NAÇÃO

Entretanto, para unificar o social a partir do político, o principal instrumento é ideológico: a ideia de nação. É verdade que o Estado tende, em última instância, a refletir os interesses de uma minoria influente, que funciona de fato como sua causa final, mas, através dos mecanismos formais de poder da democracia burguesa (ou de suas distorções, como o bonapartismo), esses interesses mascaram-se como gerais.

E assim como na vida privada se diferencia o que um homem pensa e diz de si mesmo do que ele realmente é e faz, nas lutas históricas deve-se distinguir mais ainda as frases e as fantasias dos partidos de sua formação real e de seus interesses reais, o conceito que fazem de si do que são na realidade.<sup>59</sup>

Essa máscara projeta-se e fixa-se na sociedade que lhe serve de fundamento, dando-lhe uma aparência unificada.

No episódio “Ciclopes”, de *Ulisses*, Leopold Bloom declara: “Uma nação? Uma nação é a mesma gente vivendo no mesmo lugar”. Ao que Ned Lambert responde, rindo: “Por Deus, então se é assim eu sou uma nação, porque estou vivendo nos últimos cinco anos no mesmo lugar”.<sup>60</sup> Na verdade, grupos de pessoas vivendo em áreas contíguas sob determinado regime político existem há milênios. Mas amar uma nação, odiar suas rivais, matar e morrer em nome dessas paixões são comportamentos que pressupõem um conceito novo, que surge na modernidade, a princípio entre os povos europeus. Na definição de Anderson, a nação “é uma comunidade política imaginada – e imaginada como ao mesmo tempo inerentemente limitada e soberana”.<sup>61</sup> É o compartilhamento de um dado imaginário que permite a pessoas que não se conhecem, separadas no espaço e no tempo, se identifiquem como pertencentes a uma mesma comunidade, com uma série de peculiaridades, e desenvolvam sentimentos ligados a essa identificação. Um instrumento fundamental de unificação é a língua, que Kafka chama de “hálito sonoro da pátria”.<sup>62</sup> Tradições, lutas, heróis, muitas vezes anteriores à constituição de fato da nação, são invocados como patrimônio comum. Também têm essa função os chamados símbolos nacionais, como comenta uma personagem de Shaw: “O hino nacional pertence ao século XVIII. Nele você nos vê mandando Deus fazer nosso trabalho sujo político”.<sup>63</sup> Pode-se discernir o Outro unificado sob a retórica galvanizante da estrofe inicial da “Marselhesa”, canção composta em 1792 por Rouget de Lisle e, desde a Convenção até hoje (salvo alguns períodos de interrupção), hino nacional da França:

Allons enfants de la Patrie	Avante, filhos da Pátria,
Le jour de gloire est arrivé	O dia da glória chegou.
Contre nous de la tyrannie	Contra nós se levanta
L'étendard sanglant est levé.	O estandarte ensanguentado da tirania.

Nesses versos, a sociedade que se libera de um Outro consubstanciado numa figura de autoridade (a “tirania” absolutista) é chamada a pôr-se a serviço (como “filhos”) de um novo Outro, abstrato e pretensamente homogêneo (a “Pátria”).

---

## NOTAS

<sup>2</sup> LEFORT, C. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1981, p. 149 (destaque do autor).

<sup>3</sup> POPE, A. “The Dunciad”. In: \_\_\_\_\_. *Selection of his finest poems*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1994 (The Oxford Poetry Library). pp. 161-162 (destaque do autor).

<sup>4</sup> KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>5</sup> Marx, Karl. *A questão judaica*. 4ª ed. São Paulo: Centauro, 2003, p. 29.

<sup>6</sup> COBBETT, W., et al. *The parliamentary history of England, from the earliest period to the year 1803*, vol. II (A.D. 1625-1642). London: Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown, 1807, p. 317.

<sup>7</sup> LEFORT, op. cit., p. 172.

<sup>8</sup> Id. *Ibid.*, p. 147.

<sup>9</sup> Id. *Ibid.*, p. 121, destaque do autor.

<sup>10</sup> Id. *Ibid.*, p. 149.

<sup>11</sup> Id. *Ibid.*, p. 147.

<sup>12</sup> Id. *Ibid.*, p. 172.

<sup>13</sup> Id. *Ibid.*, p. 172.

<sup>14</sup> Id. *Ibid.*, p. 147.

<sup>15</sup> Id. *Ibid.*, p. 92.

<sup>16</sup> Idem.

<sup>17</sup> Id. *Ibid.*, p. 64.

<sup>18</sup> MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores), p. 420.

<sup>19</sup> Id. *Ibid.*, p. 421.

<sup>20</sup> Id. *Ibid.*, p. 374)

<sup>21</sup> Id. *Ibid.*, p. 458).

<sup>22</sup> PASCAL, B. *Pensées et opuscules*. Paris: Hachette, 1912, p. 475.

<sup>23</sup> MARAT, J. P. *Les chaînes de l'esclavage: ouvrage destiné à développer les noirs attentats des princes contre les peuples; les ressorts secrets, les ruses, les menées, les artifices, les coups d'état qu'ils emploient pour détruire la liberté, et les scènes sanglantes qui accompagnent le despotisme*. Paris: Adolphe Havard, 1833, p. 289.

<sup>24</sup> MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política – Livro primeiro: o processo de produção do capital* (vol. I). 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975 (Perspectivas do Homem/Série Economia), p. 66, n.21.

<sup>25</sup> SHAW, B. *Man and superman: a comedy and a philosophy*. Harmondsworth: Penguin, 1946a, p. 271-272)

<sup>26</sup> LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 (Le Champ Freudien), p. 171.

- <sup>27</sup> COCTEAU, J. Ópio: diário de uma desintoxicação. São Paulo: Brasiliense, 1985 (Circo das Letras), p. 57.
- <sup>28</sup> TOCQUEVILLE, A. O Antigo Regime e a Revolução. 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/São Paulo: Hucitec, 1989, p. 97.
- <sup>29</sup> HEGEL, G. W. F. The philosophy of history. Kitchener: Batoche, 2001, p. 332.
- <sup>30</sup> MARX, K. "O 18 Brumário". In: \_\_\_\_\_. O 18 Brumário e Cartas a Kugelman. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974 (Rumos da Cultura Moderna), p. 17.
- <sup>31</sup> SHAKESPEARE, W. "Henrique V". In: \_\_\_\_\_. Obra completa, vol. III: dramas históricos, obras líricas. 2ª reimpr. da 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995d (Biblioteca de Autores Universais), p. 336.
- <sup>32</sup> SHAKESPEARE, W. "Ricardo II". In: \_\_\_\_\_. Obra completa, vol. III: dramas históricos, obras líricas. 2ª reimpr. da 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995c (Biblioteca de Autores Universais), p. 108).
- <sup>33</sup> SHAKESPEARE, W. "Rei Lear". In: \_\_\_\_\_. Obra completa, vol. I: tragédias. 2ª reimpr. da 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995b (Biblioteca de Autores Universais), p. 686.
- <sup>34</sup> JOYCE, J. Ulisses. 3ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 1987, p. 141.
- <sup>35</sup> AUDEN, W. H. A mão do artista. São Paulo: Siciliano, 1993, p. 141.
- <sup>36</sup> SCHMITT, C. Hamlet or Hecuba: the irruption of time into play. Corvallis: Plutarch, 2006, p. 54.
- <sup>37</sup> FREUD, S. Os chistes e sua relação com o inconsciente (1905). In: \_\_\_\_\_. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, s.d. vol., p. 60.
- <sup>38</sup> SHAKESPEARE, W. "Hamlet, príncipe da Dinamarca". In: \_\_\_\_\_. Obra completa, vol. I: tragédias. 2ª reimpr. da 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995a (Biblioteca de Autores Universais), p. 540.
- <sup>39</sup> Idem, *Ibidem*, p. 551.
- <sup>40</sup> Id. *Ibid.*, p. 547.
- <sup>41</sup> LACAN, J. Le séminaire, livre VI: le désir et son interpretation. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1958-1959.
- <sup>42</sup> SHAKESPEARE, "Hamlet", cit., p. 548.
- <sup>43</sup> HUGO, V. William Shakespeare. Londrina: Campanário, 2000, p. 175.
- <sup>44</sup> Idem, *Ibidem*, p. 182.
- <sup>45</sup> MALLARMÉ, S. Œuvres complètes. Paris: Gallimard, 1945 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1564.
- <sup>46</sup> FREUD, S. A interpretação dos sonhos (1900). In: \_\_\_\_\_. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972, vol. 4, p. 281.
- <sup>47</sup> LACAN, op. cit., 29 de abril de 1959.
- <sup>48</sup> SHAKESPEARE, "Hamlet..." cit., p. 588.
- <sup>49</sup> LACAN, op. cit, 29 de abril de 1959.
- <sup>50</sup> SHAKESPEARE, "Rei Lear", cit. p. 668.
- <sup>51</sup> SHAKESPEARE, "Ricardo II", cit. p. 122.
- <sup>52</sup> SHAKESPEARE, "Henrique V", cit., p. 333).
- <sup>53</sup> LACAN, Jacques. Autres écrits. Paris: Seuil, 2001 (Le Champ Freudien), p. 421.
- <sup>54</sup> SAINT-JUST. Œuvres de Saint-Just, représentant du peuple à la Convention Nationale. Paris: Prévot, 1834, p. 7, destaque do autor.
- <sup>55</sup> ROBESPIERRE, M. Discours à la Convention Nationale, séance du 28 décembre 1792. In: BUCHEZ, P.-J.-B.; ROUX, P.-C. Histoire parlementaire de la révolution française, ou Journal des assemblées nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815, tomes XXI et XXII. Paris: Paulin, 1835, vol. XXII, p. 122.
- <sup>56</sup> HOBBSAWM, E. J. Ecos da Marselhesa: dois séculos reveem a Revolução Francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 21.
- <sup>57</sup> MARX, "O 18 Brumário...", cit. , p. 47.
- <sup>58</sup> Apud MANDEL, E. Late capitalism. London and New York: Verso, 1978, p. 479.
- <sup>59</sup> MARX, "O 18 Brumário...", cit., p. 45-46.
- <sup>60</sup> JOYCE, cit., p. 248.
- <sup>61</sup> ANDERSON, B. Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism. 2nd ed. rev. and ext. London and New York: Verso, 1991, p. 6.
- <sup>62</sup> JANOUCH, G. Conversas com Kafka. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, p. 167).
- <sup>63</sup> SHAW, cit., p. 46.