

MYSTERIUM INIQUITATIS¹: NOSFERATU E O FUNDAMENTO DO POLÍTICO

MYSTERIUM INIQUITATIS: NOSFERATU AND THE FOUNDATION OF THE POLITICAL

Guilherme Alfradique Klausner²

RESUMO

O presente artigo propõe explorar uma cadeia de significados imagéticos que vinculam as imagens do vampiro e do bárbaro, a partir do século XVII, com os conceitos de impiedade e de indignidade e a imagem do demônio Belial, por um lado, e a imagem deste mesmo demônio com o conceito de *anomia*, levando em consideração a tensão existente entre a classe nobiliárquica e a classe burguesa na aurora da modernidade, por outro, bem como a projeção destes conflitos em um outro momento, na República de Weimar, buscando nestas imagens a revelação das tensões de um projeto político de humanidade global, contrastante com um anseio comunitário próprio da antropologia pré-moderna.

Palavras-Chave: Teoria schmittiana das imagens. *Katechōn*. *Leviathan*. *Nosferatu*. *Dracula*.

ABSTRACT

This article proposes the exploration of a cluster of imagetic meanings that link the images of the vampire and of the barbarian, from the 17th century onwards, with the concepts of impiety and indignity and the image of the demon Belial, on the one hand, and the image of the same demon with the concept of *anomie*, taking into account the tension existing between the nobility and the bourgeois class at the dawn of modernity, on the other hand, as well as the projection of these conflicts in the Weimar Republic, seeking to reveal the tensions of the political project of a global humanity, contrasting with a longing for the community typical of pre-modern anthropology, through these images.

Keywords: Schmittian theory images. *Katechōn*. *Leviathan*. *Nosferatu*. *Dracula*.

¹A expressão, derivada da Segunda Carta de São Paulo aos Tessalonicenses 2: 7, significa *mistério da impiedade*, mais comumente traduzida, no entanto, como *mistério da iniquidade*. Todas as passagens em latim são retiradas da *Vulgata* (Disponível em: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_it.html. Acesso em: 31 jul. 2020). Todas as passagens em português, da Bíblia de Jerusalém. As passagens em grego foram extraídas da obra de Giorgio Agamben.

²Mestre e Doutorando em Teoria e Filosofia do Direito na Faculdade de Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Brasil. E-mail: guilhermeklausner@gmail.com

INTRODUÇÃO

Nosferatu, eine Symphonie des Grauens, filme de F. W. Murnau, de 1922, pretendia ser uma adaptação do livro *Drácula*, lançado por Bram Stoker em 1897, mas foi vetado enquanto tal pela viúva do autor irlandês. Murnau não se abalou com o veto e, com algumas alterações no roteiro, lançou sua obra³. Uma das alterações mais significativas foi justo a das consequências da mordida do vampiro. Na obra de Stoker, a personagem principal, Conde Drácula, ao morder suas vítimas, as transforma em vampiros como ele, e toda a história contada no livro se centra na ideia de que esta personagem, emigrando para a Inglaterra, centro do mundo à época da escritura do romance, poderia, se bem-sucedida, espalhar sua condição por toda a Terra. Na obra de Murnau, o vampiro, Conde Orlock, é incapaz de criar outros vampiros, matando suas vítimas, sendo esta inclusive a razão do título⁴, e a chegada do vampiro a Wisborg, cidade que serve de palco ao drama da história, e o começo de seus ataques são interpretados pelos moradores da cidade alemã como um surto de peste, o próprio vampiro assumindo a forma de rato(s) diversas vezes.

O que estas duas obras têm a dizer? Ambas trazem vilões inumanos, que conseguem assumir a forma ora de elementos naturais, ora de animais (STOKER, 2010, p. 523; MURNAU, 1922), mas que não estão desligados absolutamente da humanidade. Drácula, ao menos, traz toda uma linhagem nobre (e étnica) que o antecede (STOKER, 2010, p. 286). O Conde Orlock é mais inumano, por não se referenciar sua origem – a não ser pela afirmação de que sua espécie, o Nosferatu, foi criada pelo demônio Belial, associado à indignidade, à peste e à ausência de Lei na Bíblia (em Deut. 13: 14 há uma explicação, a título de nota de rodapé que afirma que a expressão tradicional para designar os homens que eram referidos a estas circunstâncias era “filhos de Belial”⁵) – mas as vinculações com a nobreza (e, portanto,

³O filme foi dirigido por Murnau, produzido por Albin Grau, notório ocultista que tinha contato com Aleister Crowley (segundo informam-nos Churton, Lachman e Symonds, citados na bibliografia) e que teria sido o responsável pela inserção de diversos símbolos ocultos na obra, e escrito por Henrik Galeen, responsável por *Der Golem* e outros filmes do horror expressionista alemão. Para mais informações sobre o tema, conferir a obra de Scott Poole mencionada na bibliografia.

⁴Alega-se que *Nosferatu* viria do grego, significando “aquele que traz a peste”. Skal faz uma memória da palavra no capítulo 2 de sua obra citada na bibliografia.

⁵Belial é posto também em direta oposição a Cristo em 2 Cor 6:15. Apesar da recorrência da imagem de Belial no texto e em seus objetos, ela não será estudada em profundidade aqui. Apenas serão apontadas suas recorrências. Trabalharemos no presente texto mais com conexões entre os meios imagéticos imediatamente tratados (relação entre as obras *Dracula*, *Nosferatu*, a Bíblia e o *Leviathan* de Hobbes, apesar de lermos ele através do texto *Stasis. La guerra civile come paradigma político*, de Giorgio Agamben) do que faremos a arqueologia de uma imagem.

Meu conceito de *imagem* vem de do conceito de *imagem mítica*, desenvolvido por Carl Schmitt em sua obra *A Crise da Democracia Parlamentar*, de 1923 (segunda versão, revisada, de 1926). Este conceito é o que tenho usado para trabalhar a questão da interação entre o direito e as mais diversas manifestações artísticas recentemente, depois de ter trabalhado com o conceito de forma-de-vida, a partir da estrutura de índices e máquinas abstratas de Deleuze e Guattari e da hipótese Sapir-Whorf. Este conceito surge quando Schmitt, falando do trabalho de Sorel, *Réflexions sur la Violence*, afirma, em seu tratamento do mito:

com a historicidade), exemplificadas pelo título de Conde, derivado do romance (e que o romance deriva da tradição, sempre referente ao que Walter Scott chamava de *feudal tyranny and Catholic superstition* [SAGE (Ed.), 1990, p. 59]) estão tão presentes que o filme foi lido por alguns como uma crítica ao papel parasitário da nobreza na sociedade (EISNER, 1969, p. 110) burguesa, que a enfrenta e vence.

Em ambas as obras, destaca-se o papel inumano ocupado pelo protagonista, que não busca justificar seus atos. São atos de necessidade, movidos por uma vinculação entre a atemporalidade do indivíduo (a origem de Drácula ou de Orlock não são determinadas em nenhum momento, apesar de ambos estarem inseridos em uma cadeia histórica) e a forma de manutenção desta atemporalidade (a ingestão de sangue, com base na expressão bíblica “o sangue é a vida”, constante de Deut. 12: 23 que proíbe a consumação de sangue pelo crente, repetida incessantemente por Renfield, paciente do Dr. Seward e servo de Drácula, em [STOKER, 2010, p. 411], como um mantra da sua obsessão pela ingestão de vidas como um meio de prolongamento de sua própria vida, o que ocorre também com Knock, que ocupa o papel de Renfield na obra de Murnau). Mas há um pendão metafísico, que é o afastamento da vítima do sagrado, ou seja, a expulsão da sacralidade da vida do homem – Mina Harker fica impura quando Drácula a morde, a hóstia marcando sua pele (*ibid.*, p. 587). Belial, do qual Nosferatu é cria, seria o sem valor, o indigno, o que vive sem a lei, o vagabundo, a peste.

“A capacidade de agir e a capacidade de heroísmo, bem como a capacidade de desempenhar qualquer atividade de impacto histórico mundial, residem, segundo Sorel, no poder do mito. Exemplos de tais mitos são a concepção grega de fama e de grande nome, a expectativa do Juízo Final no cristianismo antigo, a crença na ‘vertu’ e na liberdade revolucionária durante a Revolução Francesa, e o entusiasmo nacional da guerra alemã de libertação em 1813. Somente no mito é possível encontrar o critério para decidir se uma nação ou um grupo social tem uma missão histórica e atingiu seu momento histórico. [...] Na intuição direta, a massa entusiasta cria uma imagem mítica que empurra sua energia para a frente e lhe dá força para o martírio, bem como coragem para usar a força.” (SCHMITT, 2000, p. 68 – grifo nosso)

Esta imagem mítica pode ter qualquer viés político e pode se fundar em oposições, como o próprio Schmitt ressalta, mais a frente, quando trabalha com o pensamento de Cortés em contraposição ao de Sorel e de Proudhon (a Greve Geral e a *Bataille Napoléonienne*, dos dois últimos, respectivamente, contra *la gran hacienda* do primeiro – *ibid.*, p. 69 – esta última tendo relação com a ideia desenvolvida na nota 21 mais à frente, tratando a primavera dos povos de 1848 como uma espécie de prenúncio do apocalipse).

O presente texto, no entanto, usa uma definição mais vaga dos conceitos instrumentalizados. Sendo um texto antigo, que foi retrabalhado para a presente edição, ele revela interesses permanentes vistos sob lentes que tentou-se adaptar com muito custo aos avanços das investigações de seu autor. Ademais, apesar de admitir que é problemático dar o salto que dou para uma reflexão filosófica sobre as imagens, como se, para além das conexões conhecidas entre seus formuladores, as imagens possuíssem um significado filosófico intrínseco e, conseqüentemente, transcendente, funcionando como estruturadoras de paisagens mentais (tanto de *Weltanschauungen* quanto de *Wunschbildern*, ou seja, tanto de visões-de-mundo mais ou menos estabelecidas segundo determinadas racionalidades, quanto de imagens-de-desejo de caráter prospectivo, que não podem ser desvinculadas de uma teoria stendhaliana da beleza, ou seja, da beleza como *promesse de bonheur*, como promessa de felicidade i.e., a imagem do homem kantiano, que é a premissa das suas *Críticas* e, ao mesmo tempo, a *raison d'être* da sua *Paz Perpétua*), a ideia não me parece de todo sem fundamentação, uma vez que esta espécie de exploração pode servir para abrir novos meios de interpretar de uma determinada imagem.

Então, ao mesmo tempo em que ambas as personagens são indignas, elas fazem parte da nobreza; elas tornam indignos aqueles que tocam; e elas vivem na busca não só de alimentar sua fome por sangue, mas também de espalhar a peste, seja através da mortandade (Orlock), e neste caso fica mais caracterizada a proeminência da necessidade da personagem (uma vez que causar a morte não parece ser um objetivo em si para a personagem, mas um dano colateral da alimentação), ou da criação de um exército de servos (Drácula), que, no entanto, abandonam a humanidade e passam a viver movidos tão somente pela necessidade. Ambas as personagens, portanto, abandonam considerações éticas mais elevadas acerca da função que desempenham na sociedade enquanto nobres em prol de uma consideração mais materialista de sua necessidade⁶. Eles não pensam – agem como animais, que buscam tão somente suprir seus desejos e necessidades, não separando claramente estas duas categorias – o que se quer é o necessário e o que é necessário é o que se quer.

Nietzsche, em *Genealogia da Moral*, afirma que o desejo do dominador é o que recebe em sociedades aristocráticas a denominação de bom e o que vai contra este desejo é que recebe a denominação de mau, e se propõe a fazer, nesta obra, justo o caminho histórico destes dois conceitos que os leva a alterar seu significado, passando a designar outras coisas que não a mera realização dos desejos daquele que os insere em um discurso. Este é um momento fundamental de redefinição de uma determinada espécie de narrativa. Alasdair MacIntyre⁷ reformula este argumento, afirmando que ele é errado, mas não o negando absolutamente: se o nobre não é livre para desejar qualquer coisa, o que ele deseja pode ser considerado bom no tanto em que está condicionado por sua inserção na realidade em que vive (MACINTYRE, 2007, p. 258) e pelas premissas intelectuais que a justificam⁸.

⁶ E aqui se está tentando entrar na mentalidade da personagem na forma como ela foi construída, sem considerar os aspectos simbólicos mais tradicionais da personagem vampírica, que, descendendo do vilão gótico tradicional, remete à forma como a sociedade britânica processou a relação existente entre a aristocracia e a burguesia. Drácula é como o burguês vê o aristocrata. Como o vampiro drena o sangue de suas vítimas, o senhor feudal, não mediando sua vontade de empregar o tempo do servo na realização de seus desígnios com a vontade manifesta do servo de ter seu tempo empregado na realização desses projetos, tiraniza o servo (por isso a referência a Walter Scott acima). É claro, o capitão da indústria também realiza seus projetos através do trabalho de outros homens, mas a liberdade preside o contrato - e, portanto, ele não é um *robber baron* (é isso, ao menos, que ele quer que pensemos). Marx, por exemplo, usaria a metáfora do vampiro para se referir ao capitalismo diversas vezes em sua obra. Estou conduzindo um estudo sobre as personagens com poderes sobrenaturais nas obras de Stoker e, ao menos em três destas, quais sejam, *Dracula*, *The Jewel of Seven Stars* e *The Lair of the White Worm*, a fórmula do desprezo pelo homem comum (burguês) e a ascendência aristocrática se vinculam à maldade e aos poderes sobrenaturais.

⁷ Alasdair MacIntyre (1929 -) é um filósofo escocês que dedica seus estudos a buscar um comunitarismo substancialmente livre, mas estruturado em torno de um sistema de virtudes, no sentido que ele dá ao conceito, e que terá seu principal trabalho, *After Virtue*, de 1981, amplamente utilizado aqui.

⁸ Entendo que as posições de Nietzsche e de MacIntyre podem ser melhor compreendidas a partir dos modelos sobre os quais se baseiam, ainda que simplificados e idealizados pelos referidos autores. Estes modelos são os estabelecidos pelas epopeias homéricas e pelas obras que delas derivam, encarnados, exemplarmente, na estrutura psicológica e imagética de suas personagens principais, considerada enquanto parte de um mundo. Neste sentido, escrevi: “O contraste entre Odisseu e Aquiles é feito tanto na *Ilíada* (HOMERO, 2016a, p. 299) quanto na *Odisseia* (HOMERO, 2016b, p.

Nietzsche é considerado por MacIntyre o maior crítico do projeto iluminista (*ibid.*, p. 110), e MacIntyre admite a falha desse projeto, mas, para ele, essa falha decorre da tentativa que a ele é intrínseca de formar um conceito abstrato de homem, os filósofos modernos (ou seja, os filósofos a ele vinculados: Hume, Kant e Kierkegaard, entre outros) sendo responsáveis pela desvinculação da moral de quaisquer circunstâncias que envolvessem a inserção do homem na realidade para buscar uma natureza não existencial. A única coisa que manteve a aparência de coerência desta imagem do pensamento era sua vinculação aos mandamentos morais do que MacIntyre chama “cultura predecessora”, ou seja, a cultura cristã europeia (*ibid.*, p. 50 – 51/61)⁹.

354). Odisseu se define mais pela sua prudência e astúcia do que por sua valentia (JAEGER, 2010, p. 27). Ele é o herói do *kleos* e do *nostos*, da glória e do retorno, enquanto Aquiles é punido pela sua fúria perdendo o *nostos* (AGAMBEN, 2011, p. 223) – na disputa para ver quem é o *aristoi Akhaiôn*, o melhor dos Aqueus, a disputa se dá entre o *biê*, o poder, de Aquiles e o *mêtis*, o artifício, os estratégias, de Odisseu (NAGY, 1999, p. 136).

Odisseu é, efetivamente, o herói da guerra de Tróia e, por sua excelência, é autorizado até mesmo a ser rei (quando usa o bastão de Agamêmnon para manter o exército grego unido - HOMERO, 2016a, p. 138; VOEGELIN, 2000a, p. 149) e personagem principal (a ira de Aquiles que é cantada se torna a vitória de Odisseu quando as armas do herói, caído por sua *hybris*, são entregues ao único que poderia transformar o desastre grego em vitória); e tudo em razão de sua prudência. Apesar de Jaeger ter uma visão favorável de Aquiles (JAEGER, 2010, p. 32), esta não parece ser, no entanto, a opinião mais correta sobre a interpretação adequada dos motivos da obra homérica, que deve ser lida partindo de que há uma continuidade entre os dois poemas, continuidade talvez entre os próprios mitos que o precederam. Lendo assim, Aquiles é o herói que, divino, fracassa (Voegelin vê a *Iliada* como a narrativa da *pathos*-logia de Aquiles - VOEGELIN, 2000a, p. 149), e Odisseu o herói que, humano, se torna como que divino” (KLAUSNER, 2019, p. 39, nota 29).

⁹MacIntyre busca revelar não propriamente o código moral dessa cultura predecessora, mas sua paisagem, ou seja, em que estrutura de pensamento se inseria a reflexão moral. Ele parte, portanto, da cultura que é apropriada e ressignificada por Nietzsche, qual seja, a cultura homérica (MACINTYRE, p. 120), que é, para ele, o exemplo de uma sociedade heroica. Em todas as sociedades que MacIntyre chama heroicas (exemplarmente as sociedades islandesa e irlandesa antigas, para além da homérica), todo indivíduo tem um determinado papel e *status* dentro de um sistema bem definido de papéis e estatutos. São sociedades da ação, do ritual e do que é devido e de particularismo e de constante responsabilização. As principais estruturas nestas sociedades são o parentesco e a família, e a fidelidade entre os membros destes grupos era o ingrediente fundamental para a sobrevivência e realização existencial destes membros e destes grupos. Ao realizar ações de um tipo particular em uma situação particular, nesta espécie de sociedade, o homem na verdade está se manifestando sobre suas virtudes e vícios, pois as virtudes são apenas as qualidades que sustentam um homem livre em seu papel (*ibid.*, p. 122).

Segundo MacIntyre, a literatura das sociedades heroicas constituía uma parte central dos discursos moralizantes das sociedades que as sucederam, e foi das dificuldades envolvidas no estabelecimento de relações entre essas escrituras e a prática real que muitas das principais características morais das sociedades sucessoras surgiram (*ibid.*, p. 131). Esta literatura heroica segue uma estrutura semelhante à da vida, ou seja, não envolve grandes abstrações. Este seria o mais acentuado dos contrastes entre o eu da modernidade e o eu pré-moderno: colocar-se fora de si, fora de sua vida, é a condição essencial da filosofia moderna para se pensar o abstrato (*ibid.*, p. 121/6).

Aristóteles foi o escolhido por MacIntyre como representante do pensamento desta tradição que é desenvolvida mormente através de mitos e narrativas literárias, que ele argumenta permanecer vigorosa até hoje como *senso comum* (*ibid.*, 2007, p. 205 – 206), vez que, depois de seu aparecimento e de sua redescoberta no medievo, seus textos principais (*Ética a Nicômaco* e *Política*) nunca deixaram de ser referenciados, ainda que isso não tenha implicado uma absorção sem crítica (*ibid.*, p. 165). Os argumentos morais dentro desta tradição têm em seu centro o conceito de homem entendido como tendo uma natureza essencial e um propósito ou função essencial. Isso, por sua vez, já seria o argumento central das narrativas míticas e literárias de caráter heróico (*ibid.*, p. 132, 166).

Alguns intérpretes do Cristianismo, no entanto, desejavam romper o diálogo estabelecido entre os valores evangélicos e os valores prevalentes nas sociedades nas quais o Cristianismo se implantou. Essas formas de interpretar o Cristianismo foram, segundo MacIntyre, as que prevaleceram durante a Reforma, e, ainda que seu embrião já fosse perceptível nas primeiras manifestações do Cristianismo enquanto metateoria de uma hermenêutica de textos religiosos (afinal, se a palavra é inspirada por Deus, a palavra não é mero indício de Sua intenção, mas Sua intenção deliberadamente declarada, dispensando qualquer suporte externo a ela), foi só com a Reforma que o *sola scriptura* prevaleceu absolutamente (*ibid.*, p. 167).

A moral evangélica, seja ela extraída de uma leitura secular dos textos, seja de uma leitura religiosa, é uma moral essencialmente igualitária. Deus não cria nobres e plebeus, mas homens, e as distinções do Antigo Testamento, fracas se comparadas às distinções sociais dentro de outras associações políticas existentes no período, dotadas de organização político-social mais hierarquizada, eram fundadas em atribuições religiosas designadas a certos grupos específicos, como as atribuições dos levitas. Essa ausência de distinção se refletiu inclusive na estruturação política da comunidade israelita, Israel tendo seu primeiro rei só no século XI a.C., segundo a Bíblia, em razão tão somente do apelo popular a Deus para que Este lhes concedesse um rei como tinham outras nações (I Sam. 8). A estruturação social de Israel¹⁰ era

É importante entender que Aristóteles é sempre visto neste texto como um sintetizador do pensamento grego. Sobre esta definição de Aristóteles, ver, além dos capítulos 10, 11 e 12 de MACINTYRE, 2007, também JAEGER, 2010, p. 33. Ademais, também é impossível desconectar Aristóteles das bases sociopolíticas da sociedade indoeuropeia ou ao menos indoeuropeizada na qual vivia.

¹⁰ É importante apontar que, apesar do estudo das diferenças étnicas entre as *Weltanschauungen* ter adquirido um caráter de tabu em alguns setores da academia após o terror nazista, isso não o torna menos necessário para compreender o funcionamento das imagens em determinados contextos. É claro que é importante dar conta que não se está tratando aqui etnia como um elemento biológico, mas como um elemento cultural, de um determinado grupo populacional, elemento cultural que pode, no entanto, ser influenciado por aspectos biológicos (i.e., quando se tenta dar conta do impacto do racismo na formação das imagens trazidas nas letras de *hip hop*). Entendo também que, ao menos no Ocidente, a maior parte das sociedades é multicultural e que, mesmo em sociedades que não o são, é impossível afirmar a existência de culturas *puras*, uma vez que isso implicaria conhecer todo o processo histórico pelo qual passou esta cultura o que é, por questões tanto epistemológicas (forma de categorização de um determinado objeto cultural), quanto hermenêuticas (forma de compreensão de um determinado objeto cultural) e logísticas (forma de armazenamento de produtos culturais – a maior parte da história do homem na Terra se deu antes da invenção de um meio de se registrá-la), impossível.

Apesar disso, algumas explicações de caráter histórico podem ser dadas que elucidam a compreensão de determinadas imagens em determinadas *Weltanschauungen*, retroagindo em alguns milênios no desenvolvimento das estruturas culturais de organização social, sem por isso conceber a perda do poder destas estruturas, ainda que admitindo que elas tenham sofrido diversas modificações importantes. Exemplo disso é a ideia da divisão tripartite das sociedades indo-europeias, desenvolvida originalmente por Georges Dumézil, mas adotadas (ainda que não sem críticas) por autores como Benveniste, Agamben, Ginzburg e Le Goff (textos citados na bibliografia), que se baseia em desenvolvimentos culturais que se espraiam pela organização social, pela religião e mesmo pela filosofia, e que geram consequências até hoje, quando pensamos, por exemplo, na forma de ensino da organização social do *ancien régime* na França em três estamentos.

Assim sendo, nos diz André Caquot sobre os semitas, em obra dirigida por Pierre Lévêque:

fundada no exercício do poder paterno, e, tendo a monarquia durado consideravelmente pouco (em torno de cem anos), as estruturas de dominação monárquicas só penetraram no imaginário popular na forma de messianismo.

Esse messianismo foi retrabalhado posteriormente na filosofia gnóstica e na dos primórdios do Cristianismo, bem como na filosofia medieval, e gerou uma doutrina política monarquista vinculada à ética e à metafísica cristãs, através da leitura da filosofia grega. Mas o próprio messianismo não era plenamente compatível filosoficamente com a ideia de um governo político dos homens, o que explica a resistência de setores da Igreja ao encaixe da justificação tradicional das formas de dominação das sociedades nas quais o Cristianismo se instalou com o Cristianismo ou com uma possível Teologia Política diretamente extraída dos Evangelhos (é a discussão entre Schmitt e Peterson à qual Agamben referencia em *O Reino e a Glória* e que constitui o cerne da segunda parte de sua *Teologia Política*, publicada em 1970). Diversos movimentos, baseados nestas interpretações, atacaram, se não as autoridades estabelecidas, o fundamento cristão para o estabelecimento delas, com consequências diversas.

Com a chegada do Iluminismo, a referência a uma ordem divina deu lugar à ideia de que o mundo inteiro obedece às leis da natureza¹¹, e que, conseqüentemente,

“A família parece ter sido a célula construtiva das unidades sociais mais vastas de designação variável: reter-se-á a recorrência frequente da expressão ‘filho de alguém’ para designar uma coletividade humana que, de maneira muitas vezes fictícia, afirma a sua unidade reclamando-se de um antepassado comum. Quanto à autoridade, não poderá dizer-se o que terá sido originariamente. Vale mais não evocar, como se faz muitas vezes, o exemplo do xeque beduíno *primus inter pares*, inspirado pela referência mal fundamentada ao ‘nomadismo primitivo’. Inversamente, a instituição monárquica, muito espalhada na época histórica, mas não constante nem universal, tem falta de substrato pré-histórico. O nome traduzido por ‘rei’ é comum às línguas do Noroeste e da Arábia meridional, ao passo que o semítico oriental recorre a uma outra palavra, que se traduz por ‘príncipe’ no Oeste.” (LÉVÊQUE (Dir.), 2009, p. 565)

Entendo, assim, que esta estrutura da sociedade semita, inclusive da sociedade judaica, teve seu impacto tanto no desenvolvimento de instituições políticas quanto de instituições morais, que ficam bastante claros no capítulo do Primeiro Livro de Samuel citado no corpo do texto, no qual laweh afirma que seu Reino (v. 7), e sua Lei (v. 11), conseqüentemente, serão substituídos pelo reino e pela lei humanas, contra Sua Vontade, caso haja um rei. Assim, a sociedade judaica aparece claramente constituída como um povo sob uma Divindade-monarca, sem divisões sociais mais pronunciadas, excepcionadas a separação dos levitas para o serviço a laweh. Da mesma forma, a Lei de Deus se impõe sobre todos da mesma forma, uma ideia que viria a se desenvolver posteriormente com bastante força na Europa, em franca oposição ao direito feudal dos estamentos e das pequenas associações políticas, derivados, através de uma tradição cultivada principalmente de uma forma oral, de uma organização pré-cristã dos povos que hoje habitam a Europa e a uma ética mais vinculada às práticas e às suas conseqüências do que à obediência cega ao dever.

¹¹Agamben apresenta, em *O Reino e a Glória*, as raízes desta reflexão sobre a natureza, a partir de três vertentes: a interpretação estoica do pensamento aristotélico no que ele trata da *oikonomia*; a governabilidade da pastoral cristã dos primeiros séculos (seguindo a interpretação de Foucault sobre este fenômeno) e sua relação tensa com doutrinas políticas consagradas; e a fusão entre o pensamento humanista e as variadas vertentes do Cristianismo no século XVII, culminando no Ocasionalismo de Malebranche. Seu pensamento passa pelos escritos de Jabir ibn Hayyan e, antes dele, pelos de Xenofonte, de Alexandre de Afrodísia e de Philo de Alexandria e pelos elementos da doutrina dos efeitos colaterais negativos que ele trouxe da Providência estoica, bem como das teorias elencadas no *Corpus Hippocraticum*, entre outros. Esta investigação pode ser pareada à que Foucault faz nos primeiros capítulos de *O Nascimento da Biopolítica*, que estabelece um determinado vínculo

o homem poderia se libertar da tutela da religião e das monarquias sobrenaturais e/ou absolutas, bem como das práticas obscuras que as mantinham. Consequentemente e exemplarmente, místicos e satanistas, antes partes importantes da ordem do mundo cristão, passam a estar fora da noção de ordem ou de qualquer categorização que dê a eles humanidade ou igualdade em relação aos membros da sociedade “normal”. Eles são loucos, e, portanto, suas ações não têm sentido, só podendo eles serem tratados com o objetivo que seu comportamento se conforme ao padrão estabelecido. Esta forma de tratamento já é biopolítica.

Essa reformulação tem um de seus pontos centrais no desenvolvimento das imagens opostas do *bárbaro* e do *selvagem*, ambos diferentes do homem civilizado (europeu/racional/livre – FOUCAULT, 2005, p. 233 e ss.). A imagem do bárbaro, que, diferente da imagem do selvagem, trabalhada a partir do conceito de *homo oeconomicus*, ou seja, a partir do vetor da troca, funciona a partir do vetor da dominação, que jamais cede sua liberdade, que cria um poder de governo para multiplicar sua força, que é “mau e maldoso”, arrogante e desumano.

Então não é só o louco que é a anti-imagem do homem iluminista, do homem kantiano, mas também o bárbaro e o selvagem. O selvagem e o bárbaro são, a princípio, incorporados, seja nas fábulas contratualistas, seja nas historicistas – é o selvagem que celebra o pacto inicial de cooperação, é o bárbaro que constitui um elemento que deve ser filtrado, livre e violento. Isso dura pouco, no entanto, e o bárbaro, ascendente da nobreza (*ibid.*, p. 225), se torna, com a revolução burguesa, uma anti-imagem do qual nada se aproveita, concretizando assim um iluminismo absolutamente a-histórico, onde o homem universal ou é o novo homem europeu ou o selvagem inexistente (o existente será vítima, no século XIX, de uma política racialista fundada no ideal de propagação da civilização) (*ibid.*, p. 252).

O bárbaro¹² é, enfim, o feudalismo encarnado – o feudalismo fabulado como dominação injusta, implacável, sanguinária, de uma raça diversa, o feudalismo do padre arrogante, submetido a um senhor estrangeiro (o Papa) – e ele é reativado historicamente no romance gótico, romance da superstição, da loucura, da religião, mas também da barbárie (*ibid.*, p. 254). O vampiro é o nobre feudal, é o nobre livre, mas dependente, é o anormal, é o louco, o supersticioso – Drácula treme diante da cruz, mas os heróis do romance acreditam na cruz – ele é o limiar entre o louco e o bárbaro.

entre a doutrina das *Razões de Estado*, o surgimento do liberalismo e do utilitarismo (que devem ser pensados em relação à tradição do empirismo inglês e de suas origens tanto aristotélicas quanto anti-escolásticas) e a teoria jurídico-política moderna da soberania.

¹²Um dos primeiros pontos a ser discutido acerca da questão do bárbaro é a vida desta *imagem* no pensamento europeu. Fiz esta exploração em Klausner (2019, p. 68).

1 *ET VIDI: ET ECCE EQUUS ALBUS*¹³: ORLOCK, ARISTOCRATA E PARASITA

Nosferatu se inicia na cidade fictícia de Wisborg, no ano 1838. Hutter, agente imobiliário, se compromete com seu chefe, Knock, de visitar um cliente na Transilvânia, o Conde Orlock. Durante sua visita, Hutter percebe que o cliente é um vampiro e acaba sendo feito prisioneiro por ele que, por sua vez, vai de navio até a cidade de Wisborg, espalhando a peste (mas não o vampirismo). A única forma de mata-lo é expô-lo ao sol, mas essa exposição deve ser motivada pela perda do controle do tempo quando do assalto a uma mulher de coração puro. Quem se presta a ocupar esse papel é a esposa de Hutter, Ellen, e o filme acaba de forma trágica, com Ellen se sacrificando para levar Orlock à morte.

O empregador de Hutter, Knock, está em conluio com o vampiro, e por isso ocupa o papel de Renfield na obra de Stoker, mas, ao mesmo tempo, ao enviar Hutter para a Transilvânia, ocupa o de Peter Hawkins, chefe de Jonathan Harker que, no entanto, não conhecia o plano de Drácula de expandir o vampirismo pelo mundo. Knock conhecia a natureza do Conde, mas o dinheiro o seduz, assim como seduz ao próprio Hutter. O desenvolvimento da personagem no filme, ocupando cada vez mais o *locus* discursivo de Renfield, aproxima-se inclusive ao projetar sobre Knock o mesmo desejo de Renfield de ser transformado de servo de Drácula em um igual, apesar de isso não ficar claro.

Murnau aparenta desejar reler o papel do Renfield através da atuação de duas personagens, Knock e o professor Bulwer, este último desempenhando um papel no filme semelhante ao papel desempenhado pelo professor Van Helsing no romance. Enquanto Knock pode ou não pode ter sido seduzido tão somente pelo dinheiro, é inegável que ele conhece o poder do vampiro. A ele cabe murmurar a frase “sangue é vida!”, dita por Renfield no texto de Stoker. No entanto, o vampirismo, ou seja, a condição do ser vampiro, é tratada no filme de uma forma e no romance de outra.

O professor Bulwer, porém, desperta a audiência para o possível novo significado do papel desempenhado por Knock/Renfield. Enquanto Van Helsing ocupa um claro papel principal de antagonismo (vez que Drácula é o protagonista da obra de Stoker) no romance, Bulwer é um mero enunciador do que é o vampiro. Em ambas as obras, o vampiro é o protagonista que se insurge contra uma determinada noção de sociedade, qual seja, a sociedade burguesa, buscando meios de romper sua aparente unidade, apontando quais são as frágeis ligas que a mantêm – em *Nosferatu*, a saúde dos cidadãos e a pureza do amor (com claro caráter redentório), em *Dracula*, a castidade sexual feminina e a necessidade como principal eixo da política.

Bulwer compara o vampiro a uma planta carnívora que devora um inseto e a um pólipó com tentáculos que, apesar de seu caráter quase fantasmagórico em razão

¹³A passagem, do Apocalipse de São João, 6:2, relata o surgimento do primeiro cavaleiro a se abater sobre o mundo quando de seu fim. Este cavaleiro, que é ora considerado uma representação da dominação ora da peste, pode ser identificado com o Conde Orlock, aristocrata dominador e parasita social.

de sua translucidez, devora uma vítima. Essa última comparação que ele faz, enquanto cena, se encontra em uma sequência de cenas alternantes que propõe a cadeia alimentar como modo de determinação do papel social do vampiro. O vampiro é quem se presta, na obra de Murnau, a, muito mais do que simplesmente destruir a ordem social através da inauguração de um novo regime, substituir o homem em seu papel de ocupante do topo da cadeia alimentar. Ele não quer criar uma comunidade de vampiros, como Drácula, que tece alianças, ele quer se alimentar do homem, e consequentemente, destruí-lo.

É a loucura de Knock que explica o porquê de ele ocupar o papel de enunciador ocupado por Renfield. Renfield, na obra de Stoker, ocupa diversos *loci* discursivos: ele explica o papel natural do vampiro (no topo da cadeia alimentar – esse papel que, em *Nosferatu*, é equiparado ao papel social i.e. se Drácula vencesse seus antagonistas, uma nova ordem social seria criada; se Orlock vencesse seus antagonistas, todos morreriam – em *Nosferatu* o papel natural de predador corresponde a um papel social de predador, diferente do que ocorre em *Dracula*); ele é o servo do vampiro (que ele espera que o transforme em um vampiro também); e ele é o enunciador da chegada do vampiro. Renfield, como Knock, apresenta sinais crescentes de perturbação conforme o momento da chegada do vampiro se aproxima. É essa “loucura” o transforma em profeta. Ele aponta a destruição da sociedade e o *arcanum imperii* novo, ou seja, o segredo da nova ordem, qual seja, o princípio biopolítico racista da equiparação entre o sangue (*zoë*, vida natural, para usar o termo utilizado por Agamben¹⁴) e a vida (*bios*, vida política – mas só em *Nosferatu*, onde a extinção da vida natural não cria uma nova forma de vida política, mas leva à morte definitiva).

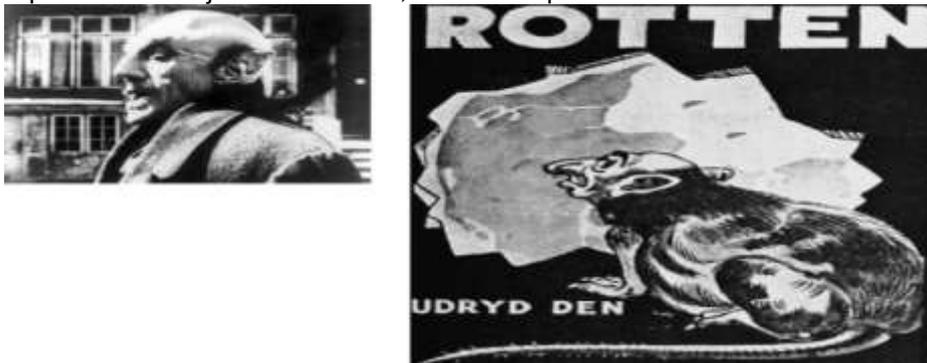
O professor Bulwer é quem traduz o profetismo de caráter filosófico-religioso de Knock para o discurso científico-racional. Sangue é vida porque quem derrama mais sangue indica poder para dispor de mais vidas. Assim, Bulwer insere o vampiro em uma dinâmica totalmente diferente da dinâmica a qual ele historicamente pertence, a de uma metafísica quase que medieval. O vampiro aqui é posto em uma relação materialista evolucionista – ele é o *fittest* de Spencer – e, apesar dos símbolos místicos inscritos no papel lido por Knock no começo do filme e proveniente de Orlock, é o dinheiro que aparentemente é a principal motivação por trás do convencimento tanto de Knock quanto de Hutter. É a ganância que os motiva e é a ganância que serve para assaltar as referidas frágeis ligas que mantêm a sociedade unida.

Assim, o vampiro apresenta diversas facetas: mais que tão somente o predador principal do sistema, ele consegue penetrar nesse sistema através do dinheiro. Não é a violência, a vontade de dominar e a honra aristocrática que o traz, como traz Drácula,

¹⁴A utilização feita por Agamben dos termos *zoë* e *bios* gerou desgosto entre alguns estudiosos da obra de Aristóteles, que não concordaram com a oposição estabelecida pelo autor – neste sentido, ver Kotsko e Salzani (Eds., 2017, p. 15 e ss). A discussão não gera consequências diretas para o presente texto, mas é importante afirmar que a oposição criada por Agamben deriva de uma intenção muito pessoal e não do próprio texto aristotélico – para Aristóteles, vida doméstica (animal – necessidade) e vida política (humana – liberdade), apesar de diferentes, se complementavam.

que é orgulhoso de suas origens guerreiras. É o dinheiro e a necessidade. Assim, facilmente percebe-se que o vampiro de Murnau, mais do que o nobre, é o capitalista. Mais, ele é o capitalismo em estado patológico, de dissolução da sociedade em uma competição absoluta, na qual a derrota significa a perda da vida. Isso, aliado à aparência do vampiro, bem como sua transformação em rato, representação pejorativa comum do judeu na Alemanha pré-nazista, fez com que muitos autores associassem ao filme um suposto antissemitismo, que, no entanto, não interessa ao presente trabalho¹⁵.

Imagem 1: O Conde Orlock e um pôster originário da Dinamarca ocupada pelos nazistas representando o judeu como rato, animal no qual Orlock se transforma.



O Conde Drácula também traz a peste (o vampirismo), mas não me parece haver uma centralidade em seu aspecto de estrangeiro. A sua estrangeirice é uma estrangeirice em relação ao filo humano, apesar de ele dialogar (ou seja, ter voz, ele consegue expressar ideias com sua voz, independente de quaisquer intenções meramente animalísticas – ele dialoga acerca de suas origens) e fundar comunidades (como é o caso de sua aliança com as três vampiras que seduzem Harker no castelo), ou seja, ele é um de outro filo, mas não absolutamente inumano (segundo a antropologia aristotélica, a voz que é capaz de articular conceitos define o homem enquanto tal - Política, 1253a, 10, p. 16¹⁶). Apesar da associação com um grupo social, e talvez em razão disso, Orlock é muito mais desumanizado que Drácula (apesar de, devido ao fato de Orlock ter um túmulo, ele, conseqüentemente, aparentar já ter sido

¹⁵A questão que parece mais relevante é que a imagem pode carregar sentidos que, muitas vezes, escapam dos objetivos de seus autores. Neste sentido, podemos pensar a acusação que foi feita contra o filme *Batman Returns* (1992), de Tim Burton. O filme, com manifesta intenção de referenciar o cinema expressionista alemão, acabou, por conta da imagética própria deste cinema, sendo acusado em jornais de grande expressão de ser antissemita. Neste sentido, ver: <https://www.nytimes.com/1992/07/02/opinion/batman-and-the-jewish-question.html?auth=login-facebook>. Acesso em: 31 jul. 2020.

¹⁶Utilizei a numeração de Bekker, acompanhada da página da edição utilizada.

humano também), e sua associação com Belial, demônio da indignidade (sem valor), é muito própria: se a humanidade é unida pela sua dignidade (e aqui pensamos em uma antropologia mais cristã e mais kantiana), a classificação para o que não é humano é indigno. Se é indigno, ou seja, se sua vida carece de valor, e, ao mesmo tempo, representa uma ameaça, o extermínio é a única solução. A morte de Orlock no contexto do sacrifício de Ellen prenuncia o holocausto, ainda que isso não fizesse parte da intenção dos autores do filme. Quando, em Wansee, Hitler e seus auxiliares optam pelo extermínio em massa da população judaica internada em campos de concentração conscientes do custo que isso traria para o esforço de guerra, eles estavam sacrificando a Alemanha para a causa final da “raça ariana”, que era o extermínio da “raça judaica”. São nuances que distinguem Drácula de Orlock, mas nuances significativas.

2 ET VIDI DE MARI BESTIAM ASCENDENTEM¹⁷: BIOPOLÍTICA EM NOSFERATU

Creio que seja importante que nos detenhamos em uma questão: o papel da peste no Estado. É isso que o vampiro em *Nosferatu* representa através de uma perspectiva macropolítica. Mais do que o que vincula Orlock ao judeu ou qualquer outra interpretação, confinada pelo período de produção do filme, ainda no imaginário de uma micropolítica, de uma vida eminentemente privada (e aqui nunca é suficiente ressaltar o “ainda”), o vampiro é a peste que destrói o povo (e é nessa perspectiva que deve ser também entendida a perseguição aos judeus na Alemanha, sendo os judeus concebidos como a peste que destruía a força da unidade da raça ariana).

Agamben se dedica, em sua obra *Stasis*, a analisar o frontispício do *Leviathan* de Hobbes. Após verificar que a cidade que se situa no centro da imagem está vazia, a não ser por um pequeno grupo de pessoas, e que sua população se encontra compondo o corpo do suserano, Agamben busca identificar as pessoas que estão na cidade. Ele verifica, com base no trabalho de Francesca Falk (AGAMBEN, 2015, p. 47), que as duas figuras que estão mais próximas da catedral na imagem estão utilizando máscaras de bico longo normalmente associadas aos “doutores da peste”, os médicos que buscavam combater a propagação da peste durante o medievo.

¹⁷ Trecho do Apocalipse, 13; 1: “Vi então *uma Besta que subia do mar*”.

Imagem 2 – Frontispício da obra *Leviathan* de Thomas Hobbes e seu detalhe, no qual se situam dois doutores da peste.



Agamben afirma que o posicionamento dos médicos aí se relaciona com o que Hobbes afirma no capítulo 13 do seu *De Cive* e no capítulo 30 do próprio *Leviathan* de que todos os deveres do governante podem ser reduzidos a uma única máxima: *salus Populi suprema lex* (*ibid.*, p. 48). Ou seja, a garantia da saúde/segurança/moral (Hobbes fala de uma vida feliz, não só de uma mera vida¹⁸) da multidão não

¹⁸Arendt afirma que a filosofia política hobbesiana e, conseqüentemente, toda filosofia política moderna, se erige justamente a partir do reconhecimento da mera necessidade de viver como a *raison d'être* do político – é porque o homem *deseja viver* que ele aceita a submissão política, surgida da decisão soberana, o que, na lógica do pensamento político grego, vedaria para ele a própria ideia de que a política existe para a boa vida, vez que esta só pode ser alcançada na *liberdade que caracteriza o político* (ARENDR, 2007, p. 41 – ou seja, segundo esta forma de compreender Hobbes, se se está tratando de soberania nos moldes hobbesianos, não se está tratando de política no sentido grego). Hobbes não se importaria com o conteúdo da decisão soberana para além de sua capacidade de salvaguardar a vida nua dos súditos, ou seja, sua vida desprovida de seu caráter político. Schmitt pensa desta forma. Em sua *Teologia Política*, ele define que a decisão moral exigente constitui a atribuição mais importante da arte política (SCHMITT, 2006, p. 58). Sabe-se que, n' *O Conceito do Político*, esta decisão estava voltada para a proteção de uma forma de vida. Apesar disso, o autor nunca tentou ingerir criticamente na qualidade desta decisão, como se a mera tomada de decisão pudesse ser suficiente para a definição do ato político como positivo (este tema foi tratado quando se analisou a relação entre o pensamento de Schmitt e dos autores contrarrevolucionários por ele interpretados no quarto capítulo da *Teologia Política* em KLAUSNER, 2019, p. 114, nota 80). Esta incapacidade do autor parece estar profundamente vinculada à sua ascendência hobbesiana. Em Hobbes e em Schmitt, há um *telos* para a decisão, mas o *telos* seria, então, pré-político. A estrutura da modernidade política é fundada, portanto, segundo esta interpretação, em uma situação social que os gregos sequer considerariam política, porque fundada na *necessidade de viver* e não na *liberdade para a busca da eudaimonia*.

Não se quer dizer com isso que Hobbes ou Schmitt estão errados. No entanto, esta incapacidade de afirmar uma ideia de *bom governo* por parte de Schmitt (Hobbes tem noções escatológicas muito influentes no todo de sua obra, que impedem que se afirme uma noção de *bom governo*) é mais um fruto da interpretação dele de uma tradição propriamente moderna de política incorporada ao pensamento jurídico que uma postura autêntica, com graves conseqüências pessoais para ele (neste

representada politicamente (considerando que ela é representada no próprio soberano e não se representa para ele) é dever do soberano e seu máximo dever. Isso situa o texto claramente na virada para a biopolítica da qual Foucault trata (FOUCAULT, 2005, p. 287-288).

Agamben prossegue. Hobbes, ao traduzir Tucídides, confronta uma passagem desse autor no qual a praga é imputada a responsabilidade pela *anomia* (Hobbes traduz como “licenciosidade”) e pela *metabolē* (Hobbes traduz como “revolução”). A *dissoluta multitudo*, ou seja, a multidão não representada politicamente, representa, para além da imagem do estado de natureza hobbesiano (ou seja, a representação da suspensão da ordem política), já em um sistema político, a revolução e a ausência de ordem, enfim, a multidão de vítimas da peste que efetivamente destruiu a ordem, não como um invasor externo, mas a partir de dentro, como uma revolução (AGAMBEN, 2015, p. 48). Essa associação entre o rato, *Nosferatu*, a peste e o judeu como aqueles que ameaçam o sistema a partir de dentro se intensifica se considerarmos a história política das perseguições antisemitas na Alemanha, que precede mesmo as perseguições perpetradas por Lutero para abarcar os libelos de sangue e outras manifestações do antisemitismo na região e revelam o gérmen das expressões políticas mais institucionais que estariam localizadas no futuro (ainda que muito ressignificado a partir de expressões do Darwinismo social, trazidas no filme pelo professor Bulwer; para uma memória do antisemitismo medieval, ver GINZBURG, 2012).

Hobbes ainda faz uma referência mais explícita a natureza biopolítica de sua proposição, ao referenciar, no capítulo 38 do *Leviathan*, a natureza fisicamente doente dos habitantes do reino terreno em contraposição à natureza saudável dos habitantes do Reino de Deus prevista, implicitamente, em Isaías 33:24. A multidão dissoluta deve ser controlada em sua doença política (e física – o Estado tem como fim gerar a melhor vida possível para o cidadão, segundo Hobbes) que é remediada, mas não curada, pela representação no soberano (AGAMBEN, 2015, p. 49). É, portanto, uma questão de grau. O Estado, quando funciona melhor, gere mais a vida dos cidadãos, afasta a peste e a revolução. Quando gere menos, a peste e a revolução nascem em seu seio.

sentido, AGAMBEN, 2004, p. 86 – 89, discutindo a ideia do soberano barroco em Schmitt e em Benjamin, e KLAUSNER, 2019, p. 114, n. 80).

Mas a proposta de Hobbes adquire seus contornos mais interessantes se tomada em seu todo. O que é o Estado? Por que o Leviatã foi escolhido para representar, na obra, o Estado? A obra hobbesiana, para além de um tratado mecanicista sobre a formação do governo civil, é também um tratado sobre Teologia Política. A primeira parte, que trata da formação do governo civil, até pode ser lida sozinha, mas só adquire a completude do significado que seu autor pretendeu representar quando lida em conjunto com as outras três partes, que põe o governo secular integrado em uma perspectiva escatológica (*ibid.*, p. 59).

Se o governo civil, o Estado soberano, tem como fim garantir a saúde (moral e corporal) de seus cidadãos e sua segurança, isso o põe em uma relação de oposição à segunda vinda de Cristo, na forma prescrita na segunda carta de São Paulo aos Tessalonicenses. Apesar de ambos os reinos serem autônomos, o reino do Leviatã deve acabar para que o reino de Deus se inicie. Segundo ele, até lá, a Igreja, o corpo de Cristo, só existe potencialmente na Terra e, até a segunda vinda, justos e injustos continuam misturados na sociedade política (*ibid.*, p. 61 – 62).

Na segunda carta de São Paulo aos Tessalonicenses, consta:

¹Quanto à Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo, e à nossa reunião com ele, rogamo-vos, irmãos, ²que não percais tão depressa a serenidade de espírito, e não vos perturbeis nem por palavra profética, nem por carta que se diga vir de nós, como se o Dia do Senhor já estivesse próximo. ³Não vos deixeis seduzir de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio (*ho anthrōpos tēs anomias*), o filho da perdição, ⁴o adversário, *que se levanta contra tudo* que se chama *Deus*, ou recebe culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de *Deus*, e querendo passar por Deus. ⁵Não vos lembrais de que vos dizia isto quando estava convosco?

⁶Agora também sabeis que é que ainda o retém (*ho katechōn*), para aparecer só a seu tempo. ⁷Pois o mistério da impiedade (*mystērion tēs anomias*, na Vulgata traduzido como *mysterium iniquitatis*) já age, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém! ⁸Então, aparecerá o ímpio (*anomos*), aquele que o Senhor *destruirá com o sopro de sua boca*, e o suprimirá pela manifestação de sua Vinda.

⁹Ora, a vinda do ímpio será assinalada pela atividade de Satanás, com toda a sorte de portentos, milagres e prodígios mentirosos, ¹⁰e por todas as seduções da injustiça, para aqueles que se perdem, por que não acolheram o amor da verdade, a fim de serem salvos. ¹¹É por isso que Deus lhes manda o poder da sedução, para acreditarem na mentira ¹²e serem condenados, todos os que não creram na verdade, mas antes consentiram na injustiça.

É fundamental analisar, para fins pragmáticos, o que a doutrina afirma sobre duas das personagens aqui definidas, o homem ímpio e aquele/aquilo que o retém. O

primeiro é identificado por diversos autores cristãos como o Anticristo da primeira epístola de João (I Jo, 2: 18: "Filhinhos, esta é a última hora. Vós ouvistes dizer que o Anticristo vem. Eis que já há muitos anticristos, por isto conhecemos que é a última hora"). Quanto ao segundo, referencia-se a doutrina schmittiana acerca do *katechōn*, em cujo debate (medieval, ao qual Schmitt remete), segundo Agamben (*ibid.*, p. 65 – 66), situa Hobbes a sua própria Teoria do Estado.

Segundo o autor italiano, Hobbes, adotando o ponto de vista de que a *parousia* (a segunda vinda de Cristo) pode acontecer a qualquer momento, nega a possibilidade de uma formação política representar em si aquele que retém o reino do Anticristo, mas, ao contrário, analisando os textos bíblicos, conclui que a organização estatal é, na realidade, algo que deve ser destruído quando da segunda vinda, para que a Igreja dos cristãos, o corpo místico de Cristo, seja formada (*ibid.*, p. 67). Assim, o nome dado ao livro recebe sua interpretação plena, conjugando a afirmação do livro de Jó (citada no frontispício e referente ao Leviatã - Jó 41: 24: ""*Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei*" – não há poder sobre a Terra que se compare ao dele), através de Is, 27: 1¹⁹, com Ap. 13, só em sua terceira parte, quando o Leviatã é tomado como objeto de destruição quando da segunda vinda de Cristo. Até lá, seu poder será o maior sobre a Terra. E, Agamben retoma, só se seguirmos a letra de I Ts, 5:3²⁰, citada

¹⁹ "Naquele dia, punirá laweh,/ com a sua espada dura, grande e forte,/ Leviatã, serpente escorregadia,/ Leviatã, serpente tortuosa,/ matará o monstro que habita o mar." A imagem do Leviatã na Bíblia e na teoria política é particularmente polêmica. A forma como Hobbes a configura é objeto de crítica por Carl Schmitt na obra *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, de 1938, que, muitos argumentam, se relaciona com a perseguição que o autor sofreu pela SS no ano de 1936 (SCHMITT, 1996, p. IX), mas, sem dúvida se encontra entre as intenções do próprio Hobbes destacar o antagonismo entre Deus e Leviatã, a ser resolvido no dia do Juízo. A associação do monstro com o mar também não deixa de ser objeto de análise por Schmitt e aspectos mais amplos da crítica schmittiana são encampados por Koselleck, em seu *Kritik und Krise: Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Ao mesmo tempo, a mudança do papel de honra e, conseqüentemente, do estamento nobiliárquico, na organização da associação política na *Weltanschauung* hobbesiana é interessante objeto de estudo de Laurie Bagby (*Thomas Hobbes: Turning Point for Honor*). Todos estes são caminhos que pretendo seguir no aprofundamento deste trabalho, compreendendo como esta figura do vampiro enquanto aristocrata contém, em si, tanto uma noção de desordem construída teologicamente em um determinado contexto, quanto uma noção de ordem que à ordem estabelecida se contrapõe e que se relaciona intimamente com um discurso centrado na noção de barbarismo, que é construído a partir de meados do século XVII e se desenvolve até as grandes concepções étnico-estatais, espirituais-culturais e/ou biológicas, dos séculos XX e XXI. A conexão estabelecida, por sua vez, em Jó 3:8, entre os que *amaldiçoam o dia*, que são os *entendidos em conjurar Leviatã*, torna tudo ainda mais interessante, ainda mais se pensarmos na simbologia bíblica e literária da serpente.

²⁰ "Quando as pessoas disserem: paz e segurança!/ então, lhes sobrevirá a repentina destruição/ como as dores sobre a mulher grávida;/ e não poderão escapar." É curioso observar como esta perspectiva se relaciona com a própria perspectiva da filosofia da história do Iluminismo, elaborada de forma mais completa pelo próprio Kant, citado na nota 5. Esta é a principal revelação da obra *Kritik und Krise: Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, já citada. Schmitt, por sua vez, debateu diretamente

por Hobbes no capítulo 44 do *Leviathan*, que se entenderá plenamente a relação do cronograma escatológico com a noção de governo estatal mundial: quando houver paz e prosperidade estabelecidas, aí então, inoperante o detentor, surgirá a anomia (*ibid.*, p. 68)²¹.

No texto grego de Deut. 13: 14, já citado, a expressão “para homens vagabundos”/“filhos de Belial” é *andres paranomoi*, “homens sem lei”, confirmando a associação entre Belial, peste, ausência de lei e anomia (licenciosidade). Nosferatu, a personagem, a partir dessa dinâmica, adquire um *status* maior de ser aquele que introduz a peste, a ausência de lei e a anomia na *polis*, cuja cura, em Hobbes, é buscada através da formação de um aparato estatal próprio da modernidade, que conjuga o corpo e a alma do cidadão como objeto de regulação estatal. Knock o profetiza como figura de *status* quase religioso, que não traz sua salvação, mas é seu mestre (relembrando o título demoníaco de *mestre deste mundo*) e Bulwer o analisa cientificamente como um predador superior que deve ser derrotado. A proposta de Hobbes cria um monstro para destruir outro, mas a proposta do filme é absolutamente diferente. Ela vai contra Bulwer, que admite a premissa hobbesiana e prefigura o

com Kojévé sobre a possibilidade de formação de um futuro Estado universal homogêneo (o debate é recuperado por MÜLLER, 2003, p. 90 – 103) e reavivado por Agamben em seu *L'aperto. L'uomo e l'animale*.

²¹ Não parecem incompatíveis as teorias de Hobbes e de Schmitt (na verdade, as teorias que são apresentadas por Schmitt acerca da natureza *katechontica* do Império Romano). O surgimento dos Estados Modernos em contraposição à pretensão de governo universal do Sacro Império Romano Germânico, as condições do rompimento entre Império e Igreja, Igreja e Estados Nacionais, Império e Estados Nacionais e, enfim, entre Igreja e Reformadores – tudo isso poderia servir à elaboração de uma nova Teologia Política escatológica, fundada em marcos históricos de um processo de anomização dos “reinos” da Cristandade a partir de uma perspectiva cristã, onde os primeiros cismas, a Reforma Protestante e as Revoluções Francesa e Russa sejam relacionados entre si como os anticristos (é nesse sentido que me parece que deva ser entendido I Jo, 2: 18, no tocante à pluralidade de anticristos, independente do conteúdo religioso desta afirmação – o versículo, seguinte, 19, afirma que esses anticristos, que precederam o Anticristo, o *homem ímpio* da segunda carta de São Paulo aos Tessalonicenses, *saíram do nosso meio, / mas não eram dos nossos*, ou seja, eram cismáticos; se for posta em análise à filosofia da história do século XVIII, verificar-se-á que ela muito deve à escatologia cristã imanentizada – tratada por KOSELLECK, 1999, p. 114 e, mais afamadamente, por VOEGELIN, 1997, p. 52, que se desenvolvem também a partir de aspectos do messianismo supracitado) que servem de passos para a elaboração de uma ordem pacífica e segura, mas que é, também, profundamente anticristã e, por fim, é o último momento que precede a hora final que antecede a *parousia* – ou seja, a hora do reinado da anomia (e aqui, por que não?, uma anomia durkheimniana, de ausência de norma/sentido da ação em uma sociedade absolutamente funcionalizada – retornarei a esse tema mais à frente). Tudo isso a partir de um processo de competição como descrito por Elias em seu *O Processo Civilizador*. Mais interessante do que pensar este fenômeno como real em todas as suas implicações é pensa-lo a partir da capacidade destes homens em suas respectivas épocas de antever o futuro a partir dos modelos que tinham, bem como influenciar este próprio futuro através de suas previsões. Falarei um pouco sobre o conceito de *homonoia*, importante para compreender como este pensamento consegue se constituir, mais à frente.

extermínio nazista, em prol do estabelecimento de outra relação entre os membros do grupo acossado. Ela supera a perseguição, mal direcionada, dos cidadãos a Knock, lembrando, em minha opinião, a proposta grega de *politeia*, a partir de uma leitura que é, de certa forma, mais contemporânea e que envolve o sacrifício, mas não o sacrifício relacionado à proposta biopolítica de Estado.

3 AGNUS DE²²: A SALVAÇÃO DA COMUNIDADE POLÍTICA

É justo a questão do sacrifício, no filme representado também no sacrifício de Ellen que o afasta das associações mais negativas e abre uma nova porta interpretativa. O sacrifício daquela que tem o coração puro de amor representa um limiar entre o passado idílico a cujo retorno é impossível e o futuro de compromisso com uma nova forma de comunidade humana fundada com base na morte, no caso, morte heroica, mas também morte ordinária das vítimas do vampiro e morte catártica do próprio vampiro (que já está morto). Esse conceito de comunidade fundada a partir da noção da finitude da vida tem certa centralidade no pensamento da política ôntica heideggeriana e representa, de certa forma, a negação de um paradigma biopolítico fundado na construção de um saber autônomo em relação à própria experiência comunitária, ainda que fundado nela²³. Assim, no debate entre Heidegger e Jünger sobre o sentido do niilismo (HEIDEGGER; JÜNGER, 1989), creio que, se, ao mesmo tempo, há uma inclinação para rearticular o conceito de comunidade como central para a busca de um significado existencial, como diz Heidegger, ele é, antes de tudo,

²²Termo usado em relação a Cristo, fundador da comunidade dos cristãos, mas aqui deseja se referenciar a tradição, a qual o próprio Cristo se refere em sua eleição deste título para si, do sacrifício do cordeiro no *Pesach*, iniciada quando da retirada dos judeus do Egito. O sangue do cordeiro sacrificial era utilizado para marcar as portas e indicar quem fazia parte da comunidade judaica, evitando, com essa marca, a passagem do anjo da morte que foi responsável pelo assassinio dos primogênitos dos egípcios.

²³ Neste sentido, assume a película uma dinâmica trágica, nos parâmetros gregos. Neste sentido, por todos, Benjamin, sobre a tragédia grega: “A poesia trágica assenta na ideia do sacrifício. Mas o sacrifício trágico difere, no seu objeto – o herói –, de todos os outros, e é ao mesmo tempo inaugural e terminal. Terminal no sentido do sacrifício expiatório devido aos deuses, guardiões de um antigo direito; e inaugural no sentido de uma ação que, em lugar desse direito, anuncia novos conteúdos da vida do povo. Estes conteúdos, que, diferentemente da antiga jurisdição sacrificial, não emanam de um decreto superior, mas da vida do próprio herói, acabam por destruí-lo, porque, sendo desproporcionais à vontade individual, só podem beneficiar a vida da comunidade popular ainda não nascida. A morte trágica tem um duplo significado: anular o velho direito dos deuses olímpicos e sacrificar o herói, fundador de uma nova geração humana, ao deus desconhecido” (BENJAMIN, 2016, p. 108)

significado existencial fundado na participação da pessoa singular através (e aqui Heidegger e Jünger se afastam) da adesão voluntária e racionalmente articulada (e aqui a razão é operada não enquanto orientadora de um sistema de saber-poder, mas como razão argumentativa fundada na pertença à comunidade).

Para pensarmos a questão, devemos retomar o argumento do início do texto. MacIntyre, como dito, se baseia no conceito aristotélico do homem, o que envolve uma determinada noção de política, e desenvolve uma determinada tese do papel da narrativa na construção de uma comunidade de *virtudes* (MACINTYRE, 2007, p. 204 e ss.), trabalhando dentro deste conceito uma diferenciação, trazida inicialmente por A. W. H. Adkins, entre virtudes cooperativas e virtudes competitivas (*ibid.*, p. 133)²⁴.

A distinção entre comunidades cooperativas e competitivas é que as primeiras são pautadas em sua experiência existencial pela busca de um objetivo transcendente que só se realiza comunitariamente, e as segundas não o são, a busca deste objetivo comum não constituindo um liame existencial entre seus membros. Além delas, há, nos casos em que esse objetivo comum é material, o que torna as premissas de sua

²⁴ MacIntyre define virtude, a partir de Aristóteles, “como uma prática dotada de um sentido histórico dentro de uma determinada comunidade e que tem por atribuição conduzir os homens a um determinado objetivo (*ibid.*, p. 184 – 185), se essas práticas envolvem noções de excelência internas (a ação julgada a partir do valor atribuído a ela quando em comparação com outras ações da mesma espécie) e externas (a ação julgada a partir de uma recompensa externa que lhe é concedida pela comunidade dentro da qual ela é praticada) – que, por sua vez, compõem o grau de virtude de uma determinada ação e, conseqüentemente, o grau de satisfação atingível (*ibid.*, p. 188) – e se elas envolvem toda uma tradição (instituições sociais que definem os parâmetros adequados para a prática ser considerada virtuosa) que as suporta (*ibid.*, p. 190).” (KLAUSNER, 2019, p. 26)

Este conceito envolve um parâmetro epistemológico para a abstração do comportamento considerado virtuoso, dadas as circunstâncias definidas. Assim se explica o método em razão da necessidade de desnaturar-se um conceito filosófico absoluto como o de *excelência moral*, no sentido filosófico que Aristóteles invoca, para se falar de *excelências morais*, como um grupo de comportamentos éticos, cada uma adequada a uma espécie de comunidade. Considerando, portanto, a afirmação de que comunidades de virtudes, ou seja, comunidades reunidas por uma noção específica do agir tendo como fim a excelência moral, existem como verdadeira, afirmo que podem existir dois tipos de virtudes, cooperativas ou competitivas, segundo essas virtudes tendam a busca de um objetivo comum ou não tendam a busca de um objetivo comum, respectivamente, e, conseqüentemente, dois tipos de comunidades de virtudes, cooperativas e competitivas.

Neste contexto, por certo, virtude, *aretê*, palavra que também indica *excelência*, conforme tradição da tradução da obra aristotélica (ARISTÓTELES, 2014, p. 51, nota 35) é caracterizada como *hexis*, hábito, “que remete ao verbo *êchon*, *ter*, no sentido de *ter potência*. Segundo a antropologia aristotélica, *hexis* é a forma de passagem da *dynamis*, da potência, para o ato (*energia*). *Ethos* é a palavra usada para *habitude* ou seja, hábito no sentido contemporâneo da palavra em português (i.e. este é um hábito de um determinado sujeito, implicando que ele pratica esta ação frequentemente). *Êthos*, por sua vez, significa caráter, vez que o *ethos* dá o *êthos* do sujeito – só o *hábito* dá o *caráter*. Curiosamente, tudo deriva de *ter* a potência ou não, e a *ética* é a busca da potência propriamente humana, que Aristóteles conclui ser para a *eudaimonia*, a Felicidade (VOEGELIN, 2000, p. 351; AGAMBEN, 2013b, p. 98 – 102).” (KLAUSNER, 2019, p. 25 – 26)

aquisição transitórias, comunidades ou competitivas (cada indivíduo cuida de buscar seus objetivos) ou potencialmente competitivas.

Agamben, tratando de Aristóteles, especifica ainda mais essa distinção, quando, se referindo à distinção, feita pelo próprio Aristóteles, entre comunidade de viventes e comunidade do bem viver (única a qual os homens objetivam quando se reúnem – senão também haveria comunidades entre animais – ARISTÓTELES, Política, 1280b, p. 95), afirma, repetindo o ensinamento do estagirita, que a diferença entre elas é a questão da autarquia (*autarkeia* – AGAMBEN, 2017, p. 222/3). Autárquica é a *polis* cuja população atingiu a justa consistência numérica. O termo aparece em uma função estratégica já na definição de *polis* no início do tratado: a *polis* é uma comunidade completa, que atingiu o limite da autarquia completa [*pases echousa peras tes autarkeias*], nascido em vista de viver, mas existente em vista do viver bem (ARISTÓTELES, Política, 1252b, p. 15 – 16; AGAMBEN, 2017, p. 223).

Mas seria autarquia só isso, uma questão de números? Segundo Agamben, a questão da numeração é posta como parâmetro para o conceito de suficiência, de forma que autarquia na verdade é tudo que é suficiente por si só. Assim, autárquica é a vida preferível, para a qual a comunidade política deve se direcionar (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, 1097b, p. 58). Como a *eudaimonía* é atingida através da prática de virtudes, não se trata da mera acumulação de provimentos materiais, e na Ética a Nicômaco, ao tratar da amizade, Aristóteles tanto afirma sua centralidade para a vida política, quanto a qualifica como própria ou imprópria da *eudaimonía* a partir da relação entre utilidade, prazer e bondade (*ibid.*, 1156a, p. 293), sendo essa última, obviamente mais adequada. O conceito de unanimidade como transladação da amizade para a política é tratado por ele da seguinte forma:

*Concórdia (Homonoia)*²⁵ parece significar, portanto, a amizade entre cidadãos, que corresponde, a propósito, ao sentido que atribuímos ordinariamente ao termo, porque se refere aos interesses e cuidados da vida.

²⁵ *Homonoia* é a palavra que Aristóteles usa, que foi traduzida por *concórdia*, que se opõe ao conceito de *stasis*. A história da palavra é particularmente interessante. A partir de Heródoto já se vê claramente que os gregos se entendem como algo que é contraposto pelo que constitui a Ásia – não em um sentido necessariamente ufanista, mas de diferença entre grupos que ocupam um mesmo grau civilizacional (VOEGELIN, 2000a, p. 103 - 112). Essa distinção grego/não-grego já se flexibiliza quando Isócrates vai à Macedônia e defende a possibilidade da *grecidade* ser fruto não do mero nascimento, mas da educação e, em prol da união dos gregos contra a Pérsia, afirma que há *homonoia* entre gregos e macedônios (LOW, 2007, p. 62); Alexandre já utiliza a palavra para designar o ato político realizado pelo seu Império de unir gregos e bárbaros em uma mesma forma de pensar

(VOEGELIN, 2000a, p. 33; COCHRANE, 2012, p. 146). Se batendo em nome da *homonoia* e cumprindo assim o destino que lhe coubera, fora enviado por deus para harmonizar e reconciliar o mundo todo, segundo Plutarco (COCHRANE, 2012, p. 145 – 146). Sua política, no fim das contas, e não sua proeza militar, foram responsáveis pela unificação cultural de um amplo espaço geográfico. Esta unidade cultural se expandiu, sem destruir as variações culturais próprias de cada país, mas incorporando-as ao seu acervo, de forma a se estender “de Samarcanda a Roma e ao Marrocos” (VEYNE, 2016, p. 265).

Graças a Alexandre, Roma, quando se expande, já encontra *um* mundo, não mais uma multidão de realidades absolutamente diferentes e desconectadas (COCHRANE, 2012, p. 147). Desde Políbio, uma linhagem de pensadores que passa por Dionísio de Halicarnasso e Procópio, tenta afirmar Roma como sucessora espiritual da Grécia (*ibid.*, p. 150 – 151): Roma teria superado a *factio*, a dissensão interna que impedira que a *grecidade* compusesse uma força política, ao “implementar plenamente a promessa de virtude cívica no conceito de *liber et legalis homo*”; ao mesmo tempo, venceu o problema da ameaça externa, tomando para si uma parcela significativa do território que antes compunha o império alexandrino; era uma *imperiosa civitas*, que unia virtude cívica e força militar (*ibid.*, p. 153). Importou significativamente para esta unidade do mundo antigo o vínculo pessoal de cada um dos súditos ao *princeps* (e, mais especificamente, a sua *auctoritas*; após, é claro, a ascensão de Augusto, momento em que houve a mais expressiva incorporação de territórios por parte dos romanos) e do “paganismo de Estado” encarnado na ideia de *interpretatio romana*, ou seja, o sincretismo religioso que, desde as conquistas de Alexandre (mas que podia ser remetido até mesmo a Heródoto e sua comparação entre deuses egípcios e gregos e mesmo a um período anterior, seja na forma de uma base pré-civilizacional comum, como defendido em KLAUSNER, 2019, seja através da ideia de uma integração civilizacional – neste último sentido, VOEGELIN, 2000a, p. 207, n. 27), havia reunido os povos do Oriente e do Ocidente em *homonoia*, e que agora se concentrava nas mãos da máquina política romana. Os estoicos partem deste conceito para conceber uma *cosmopolis*, um mundo unido em um único governo da *pronoia*, da providência, entendida através de suas leis naturais. Esta ideia, por fim, vai inspirar Kant em sua *Paz Perpétua*. Mais sobre isso em KLAUSNER, 2018.

O grande legado de Roma, parece, é expandir o conceito de *homonoia* junto com seu Império e, nas cidades do Oriente, tratados passaram a ser feitos invocando a deusas Homonoia e Roma e o deus Zeus *Phlios* (amigável – PRICE, 1984, p. 127). Uma prova desta *homonoia* é que o próprio Plutarco (40 – 120 d.C.), em sua *Moralia*, “abandona os mitos desgastados da teologia grega e romana, a fim de concentrar sua atenção na do Egito”, que encontra expressão “na teoria e prática [...] dos sacerdotes de Ísis”, sendo uma “descrição exata de eventos dentro do universo físico, embora [...] apresentada em forma ‘simbólica’” (COCHRANE, 2012, p. 267 – 268). Esta comunicação permanecerá durante a Idade Média (neste sentido, FRANCO JÚNIOR, 1995, p. 55). Podemos afirmar desde já uma marcante continuidade cultural como modelo de desenvolvimento da Europa (e de todo Oriente Próximo, bem como das demais regiões circundantes do Mediterrâneo) só afetada pelo recrutamento das animosidades entre partidos religiosos no Ocidente e pelos conflitos sociopolíticos nos reinos europeus nos séculos XV – XVI. Mesmo o Oriente Próximo, enquanto sob dominação do Império Otomano, permaneceu relativamente aberto a esta continuidade, como o pode comprovar a variedade de origem dos contos d’*As Mil e Uma Noites* (ANÔNIMO, 2015, p. 18 – 19; Schmitt afirma que o Islã ainda mantém uma concepção mais próxima à da antiguidade e a do medievo em relação a sua organização política – SCHMITT, 2014, p. 51).

É importante entender o papel desta continuidade que largamente se descreveu para o poder de convencimento do argumento que é trazido neste texto. Os sistemas simbólicos têm uma relação recíproca e complexa com o aspecto material do mundo com o qual interagem. Manter nomes, ritos, práticas *etc* (ou seja, cultivar um sistema simbólico) envolve a projeção de elementos de uma determinada tradição passada, tradição essencialmente hermenêutica de uma realidade material não mais existente, ainda que renovada em seus elementos primordiais, sobre uma realidade material nova, gerando uma complexa relação entre símbolos, significados e substrato material sobre os quais eles operam seus usos. Assim, no caso específico, é objeto desta nota uma tradição de milênios de ocupação humana ininterrupta de uma determinada região e com muitas trocas civilizacionais entre povos de matrizes culturais diversas (ainda que não tão diversas quanto se poderia imaginar – neste sentido, ver KLAUSNER, 2019, p. 37 – 38). É interessante notar, ainda, como, nesse contexto, a palavra *homonoia*, a concórdia entre os membros de uma mesma família, ainda que ficcionalmente relacionados, também deixa de ser aplicada especificamente às circunstâncias familiares e passa a ser aplicada às circunstâncias políticas.

Essa concórdia existe entre indivíduos bons porque estes são *concordes* tanto consigo mesmos quanto reciprocamente; com efeito, o fundamento em que se apoiam é o mesmo. De fato, os desejos dos bons são constantes e não sobem e descem *como a maré*; e seu desejo é por fins justos e convenientes, empenhando-se em comum para alcançá-los. Quanto aos maus, ao contrário, são incapazes de concórdia, salvo em uma modesta medida, como ocorre com eles a respeito da amizade, uma vez que procuram obter mais do que sua cota de vantagens e menos de sua cota dos *esforços e serviços públicos* a serem prestados. E enquanto cada um desses indivíduos desejar isso para si, manter-se-á inspecionando o semelhante a fim de impedi-lo de imitar sua própria atitude, pois, se não se vigiarem entre si, os interesses comuns soçobrarão. O resultado é a *discórdia (stasiázein)*: todos tentando impor sua vontade aos outros, mas se recusando, de sua parte, a fazer o que é justo. (*ibid.*, 1167b, p. 338)

A vantagem do homem bom (*spoudaios*) tem um caráter distinto da mera utilidade, que une os homens pelo tempo que dura. Assim, se a fundação da comunidade do viver bem está na bondade do homem bom (*ibid.*, 1156b, p. 294; e aqui nos aproximamos do limiar entre Nietzsche e MacIntyre), isso não significa que ela não possa ser vantajosa para os associados que não são homens bons – muito pelo contrário. Segundo Agamben, a autarquia seria um operador biopolítico, que transforma a “mera vida”, a “vida nua”, na vida politicamente qualificada. Conseqüentemente, essa busca de um objetivo que transcendesse a mera sobrevivência animalística, daria, segundo Agamben, o caráter biopolítico da proposta aristotélica (AGAMBEN, 1998).

MacIntyre compara essa noção de ordem social pré-moderna aos pareceres de Weber e de Nietzsche sobre a moralidade social e sobre o mecanismo de funcionamento do modo de produção social com o trabalho de Erving Goffman para afirmar que, após o fracasso do projeto iluminista, qualquer tentativa de determinação de critérios objetivos para a afirmação de um conceito de vida realizada (uma abstração, por sua vez, do próprio sentido de *eudaimonía* aristotélica) a partir de uma perspectiva moral é impossível em decorrência da inexistência desses critérios (MACINTYRE, 2007, p. 51 e ss.).

Em uma sociedade²⁶ onde não há critérios objetivos para a realização que não o sucesso, é só das relações materiais que esta realização pode ser deduzida, ou

²⁶ E aqui é importante lembrar da antiga distinção entre *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*. Esta distinção, de Ferdinand Tönnies, é, segundo Hont, extraída de Hobbes, de quem Tönnies era o editor na Alemanha, e que utiliza as palavras *concordia* e *união* para definir duas formas de associações políticas diferentes, *comunidade* e *sociedade*. O Estado Moderno, conceitualizado por Hobbes, seria fundado na ideia de *união* (e de *representação* – mas não tratarei deste tema aqui; HONT, 2015, p. 6).

seja, das realizações que levem ao sucesso como percebido socialmente, quaisquer que sejam os critérios sociais, o que, em uma sociedade capitalista, envolve, em regra, a propriedade dos meios de produção ou de formas de capital social que são compatíveis com a axiomática capitalista. Assim, ainda que haja bolsões populacionais relevantes onde outros critérios possam existir, como o desempenho acadêmico, a função institucional desempenhada, ou qualquer coisa que o valha, ainda assim, na maior parte das vezes, é a mera ocupação desta posição social que serve de critério absoluto para a determinação do valor social de alguém, não o quanto ele significa por seu fim. Ou seja, é uma sociedade que tende à anomia (DURKHEIM, 2000, p. 311 e ss.), porque esvazia a significância existencial da normatividade social em prol de uma disputa por oportunidades escassas (nesse sentido, ELIAS, 1993, p. 59-60).

Mesmo o maior inimigo ideológico desta axiologia fundada no sucesso, o marxismo, tão somente pega um dos elementos da organização do modo de produção social contemporâneo, a Produção, e o subverte em centro de uma nova axiologia. Não é sua intenção romper com os subprincípios e “leis” que governam o modo de produção social e, conseqüentemente, a noção de justiça da sociedade materialista, mas tão somente subverte-la em relação a como ela se apresenta hoje (afirmação que o próprio Heidegger faz em HEIDEGGER, 2000, p. 40).

A característica exclusiva das sociedades liberais, portanto, é a ausência absoluta de fins, ou mesmo de definições comuns, da qual MacIntyre falou ao criticar Goffman. Assim, as virtudes competitivas, às quais se referiu, alcançam uma proeminência social absoluta e só o sucesso, cujo conteúdo moral ninguém define, tem qualquer valor comum. Não é que estas sociedades não sejam justas ou não busquem justiça, mas a sua justiça é uma justiça essencialmente principiológica, ou seja, que se funda na elaboração de princípios que busquem definir tão somente o ponto de partida dos indivíduos, mas não o ponto de chegada (como é a teoria da Justiça kantiana e todas as que dela descendem).

As virtudes cooperativas, por sua vez, tendem a um fim comum, que deve estar previamente expresso. Não é possível que se coopere para qualquer coisa cujo conteúdo não se saiba. Ainda que se possa usar a expressão neste sentido, i. e., “cooperar acidentalmente”, o sentido de cooperar é justo o de obrar junto, e ninguém obra sem saber o que obra ou para que obra. Assim, parece ser adequado classificar

as comunidades que tendem para um fim como sociedades cooperativas, democráticas ou autoritárias em seu método decisório (o que não significa que inexista autoridade nas comunidades cooperativas democráticas ou democracia nas comunidades cooperativas autoritárias – o caráter, e aqui se usa o termo sem qualquer juízo de valor, eminentemente totalitário destas comunidades supre a ausência de um e de outro, vez que o órgão decisório sempre decide com base em uma ordem correspondente à identidade daquele grupo).

Este conceito de comunidades (e este segundo termo parece ser melhor, porque afasta a possibilidade de que se incluam membros que não participam do que é comum, o definidor desta identidade) cooperativas não é de forma algum reflexo de um juízo de valor, mas simples análise de uma lacuna terminológica e conceitual. O nazismo certamente tinha um caráter cooperativo destacado, bem como qualquer outro plano comunitário socialista (e o termo socialista aqui também não é utilizado de forma partidária, mas tão somente busca, quando de sua utilização, abranger todo e qualquer governo e plano político que tenha como objeto de suas propostas a sociedade e não o indivíduo atomizado), apesar do valor concedido a virtudes competitivas individuais. Mas, pelo fato do nazismo tentar extrair, ainda que através de uma valorização de posturas competitivas, *um bem social específico*, ele deve ser considerado como propositor de uma comunidade cooperativa²⁷.

É uma observação de Agamben²⁸ que revela que a oposição clara que subsiste na análise não é entre ditadura e democracia, mas entre democracia real, comunidade

²⁷É importante ressaltar que há quem discorde. A classificação do nazismo como uma comunidade cooperativa é polêmica para Agamben, que em seu *Homo Sacer*, 1998, p. 87, utilizando-se do contraste que Levinas estabelece entre o pensamento heideggeriano, a política nacional-socialista e o pensamento judeu-cristão ocidental, afirma que a vinculação específica do nazismo às condições biológicas do indivíduo para determiná-lo como membro ou não da comunidade, independente da maior adesão dele ou não à causa, trabalharia com outra ideia de político, ou seja, um político que só trabalha com o elemento econômico raça (aqui entendida desta forma, ou seja, puro elemento para juízo no mundo material) considerado absolutamente, racismo (no sentido de FOUCAULT, 2005, p. 304 e ss.) de caráter tanto pior que o marxista, porque resulta na eliminação brutal dos elementos que não compõem (e não poderiam compor, de qualquer forma) a comunidade. No entanto, parece que, se a comunidade é etnicamente segregada e este é um dos seus princípios constitutivos, isso, em si, não significa que esta ordem seja incompatível com um sistema harmônico de convivência de comunidades ordenadas, vez que o economicismo em si de uma determinada postura política não é a base, ainda que assim seja propagada, para um plano político, i. e., a teoria do valor marxista em si não determina uma distribuição justa ou injusta dos produtos do trabalho, ou a existência de uma “raça superior” (e, importante ressaltar, esta hipótese, que é claramente falsa, só é aqui usada para instrumentalizar uma ideia) não implica seu necessário domínio real sobre as outras etnias.

²⁸Na teoria moderna do direito público, é costume definir como ditaduras os estados totalitários nascidos da crise que as democracias sofreram após a Primeira Guerra Mundial. Assim, Hitler, bem como Mussolini, Franco e Stalin, são indiferentemente apresentados como ditadores. Mas nem Hitler

cooperativa, e um procedimentalismo, típico da democracia liberal e dos Estados que se intitulam democráticos, que serve aos fins de funcionalização do homem ao mercado, por um lado, e esvazia o senso de pertença e sentido da comunidade em relação ao homem. O nazismo é um exemplo muito claro disso, mas todas os governos por ele elencados, diferentemente das democracias ocidentais, eram justificados por uma missão clara (implementação do comunismo, reconquista de glórias passadas, garantia da supremacia da raça ariana) e estavam dispostos a se distanciar do projeto humanista liberal para completa-la.

MacIntyre afirma que a base da política de Aristóteles é a ideia de uma comunidade política onde se viva bem. A base do Liberalismo, no entanto, exige um descolamento entre moral individual e moral política que é incompatível com o sentido de tradição ou mesmo de comunidade política, segundo o próprio Aristóteles. Não é só uma incapacidade de concordar com um catálogo das virtudes e uma incapacidade ainda mais fundamental para concordar com a importância relativa dos conceitos da

nem Mussolini podem ser tecnicamente definidos como ditadores. Mussolini era o chefe do governo, legalmente investido com este cargo pelo rei, assim como Hitler era o chanceler do Reich, nomeado pelo legítimo presidente do Reich. Como é sabido, o que caracteriza os regimes fascista e nazista é que eles permitiram subsistir as constituições existentes (o Estatuto de Albertina e a Constituição de Weimar, respectivamente) e, de acordo com um paradigma que foi corretamente definido como 'Estado dual' - colocaram ao lado da constituição legal uma segunda estrutura, muitas vezes não formalizada legalmente, que poderia existir ao lado da outra por causa do estado de exceção. Do ponto de vista jurídico, o termo ditadura é totalmente inadequado para descrever tais regimes, assim como o discurso que opõe diretamente democracia e da ditadura é enganoso para qualquer análise dos paradigmas governamentais dominantes hoje." In AGAMBEN, Giorgio. *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 48. A problemática da relação entre democracia e técnica eleitoral parlamentar é o objeto central da obra já citada de Schmitt, *A Crise da Democracia Parlamentar*. Aqui se deve pensar na diferença entre a associação política enquanto *autarkeia* centrada no *spoudaios*, e em sua *homonoia*, e a democracia de massas, e sua demanda por homogeneidade, no contexto da ideia do voto irrestrito para todas as instâncias eminentemente políticas enquanto tecnologia de formação de consenso.

Esta tecnologia, como o próprio Schmitt intui, se utiliza amplamente das *imagens míticas* mencionadas na nota 5. Estas imagens estão presentes tanto nos Estados totalitários quanto nos Estados liberais, sendo a diferença marcante entre os dois casos justamente a onipresença de uma imagem bem definida, no caso dos Estados totalitários, que serve para a criação de uma *Weltanschauung* uniforme, que não ocorre nos Estados liberais. Nesses últimos, a centralidade de uma determinada imagem de homem não implica a uniformização das *Weltanschauungen*, que sempre demandaria, entendo, a adoção dos mesmos métodos dos regimes totalitários, o que desconfiguraria a ideia do *ser liberal*. Ao invés de *uniformização* política, portanto, poder-se-ia falar de conformação ética - quer-se a mesma homogeneidade no comportamento, mas uma homogeneidade reflexivamente livre (ou seja, pode-se crer no que quer que seja, desde que, na prática, submeta-se ao esperado pela sociedade). É o próprio Schmitt, por sua vez, que coloca em questão não a decisão em si da homogeneização, que ele crê presente em qualquer regime, mas quem vai ser o responsável por tomá-la. No liberalismo, segundo ele, seriam os grandes produtores de imagens privados, em uma neutralização da política, em uma despolitização (SCHMITT, 2008, p. 83 – 84). Este argumento é complementado, com base no pensamento dos autores contrarrevolucionários (SCHMITT, 2006, p. 54), em uma tentativa de recuperar a primazia do político através de uma apologética da decisão.

virtude dentro de um esquema moral em que as noções de direitos e de utilidade também têm um lugar chave (que é o que vem sendo analisado até aqui). Há, na sociedade liberal, segundo MacIntyre, uma incapacidade de se concordar sobre o conteúdo e o caráter de virtudes particulares. A virtude, ao ser entendida como uma disposição ou sentimento que produz a obediência a certas regras (ou seja, como *hábito*), exige o prévio acordo sobre quais são as regras relevantes de serem obedecidas. Mas este acordo prévio de regras é uma dificuldade lógico-metafísica para uma cultura individualista como a da democracia liberal moderna. A conclusão é de que as controvérsias mais básicas, como, por exemplo, a questão do aborto, não podem, portanto, ser racionalmente resolvidas (MACINTYRE, 2007, p. 244).

O liberalismo, como em regra é tratado o projeto social desenvolvido na economia política de Adam Smith e outros, gera diversos desses conceitos que, apesar de não habilmente conversarem com a tradição clássica, conseguem se inserir numa paisagem que a ela remete, de forma que parece ao espectador que o liberalismo é uma evolução claramente antevista desta mesma tradição, e que dialoga com os mesmos argumentos a favor da moralidade da tradição clássica com os quais dialogavam Aristóteles e os expoentes da moral pré-moderna das mais diversas tradições. Este engano é facilmente desconstruído ao se perceber que os modelos de estrutura social que podem ser abarcados pelo liberalismo tendem a beneficiar tão somente o modo de produção capitalista, incompatível com esta moralidade.

Assim, para além de todas as demais interpretações já referidas, parece ser possível extrair de *Nosferatu* uma outra: se o capitalismo, representado na ganância de Knock, entrega a comunidade à peste, à anomia, ao vampiro, o sacrifício da virgem, a morte, rememora o ideal que une a comunidade e forma novo pacto, do qual faz parte a punição do capitalista, pacto fraterno, de amor. É aqui que se pode melhor entender a ressignificação da obra *Dracula* em *Nosferatu*. Originalmente uma crítica ao aristocrata na melhor tradição do romance gótico original, defendendo a forma de vida burguesa do século XIX, a adaptação não autorizada, se não é mais indulgente em relação ao aristocrata, ao menos já opera a inversão crítica no romantismo reacionário, pondo o burguês como causa do mal, pelo desempenho de seu trabalho, de acordo com sua ética, revelando riscos aos quais expõe a comunidade. Se os conservadores revolucionários da República de Weimar (Schmitt, Heidegger e Jünger) vão explicitar os vínculos entre os valores ameaçados pela ganância/cumprimento

diligente de sua própria função em Knock, *Nosferatu* indica a aproximação desta forma de pensar já.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II. 2)*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Stanford: Stanford University Press, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: Arqueologia do Ofício*. São Paulo: Boitempo, 2013 (citado como 2013b).

AGAMBEN, Giorgio. *O Uso dos Corpos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

ANÔNIMO (versão de Antoine Galland). *As mil e uma noites*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014.

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes: Économie, Parenté, Société*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes: Pouvoir, Droit, Religion*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

BÍBLIA DE JERUSALÉM.

- CHURTON, Tobias. *Aleister Crowley: The beast in berlin: art, sex and magick in the weimar republic*. Rochester: Inner Traditions, 2014.
- COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo & cultura clássica: um estudo das ideias e da ação, de Augusto a Agostinho*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.
- DURKEIM, Émile. *O suicídio: estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: v. 2: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- EISNER, Lotte H. *The haunted screen: expressionism in the German cinema and the influence of Max Reinhardt*. Londres: Thames and Hudson, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975 - 1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978 - 1979)*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EdUSP, 1995.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Introduction to metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- HEIDEGGER, Martin; JÜNGER, Ernst. Franco Volpi (org). *Oltre la Linea*. Milão: Adelphi Edizioni, 1989.
- HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Schwarcz, 2016(a).
- HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Schwarcz, 2016(b).
- HONT, Istvan. *Politics in commercial society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- KLAUSNER, Guilherme Alfradique. *For the King, for the Land, for the Mountains: Heavy Metal e Imaginação Política Reacionária*. 2019. 196 f. Dissertação.
- KLAUSNER, Guilherme Alfradique. *A Teoria Kantiana do Dever: Arqueologia de uma Paisagem Moral*. *Revista Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, v. 11, nº 2, p. 1172 – 1267, 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/324664766_A_teor%C3%ADa_kantiana_do_dever_a_arqueologia_de_uma_paisagem_moral/related.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KOTSKO, Adam; SALZANI, Carlo (Eds.). *Agamben's philosophical lineage*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2017.

LACHMAN, Gary. *Aleister Crowley: magick, rock and roll and the wickedest man in the world*. Nova Iorque: Penguin, 2014.

LE GOFF, Jacques. *Para uma outra idade média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Petrópolis: Vozes, 2013.

LÉVÊQUE, Pierre (Dir.). *As Primeiras Civilizações: Da Idade da Pedra aos Povos Semitas*. Lisboa: Edições 70, 2019.

LOW, Polly. *Interstate relations in classical Greece: morality and power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. 3.ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MÜLLER, Jan-Werner. *A dangerous mind: Carl Schmitt in post-war european thought*. Londres: Yale University Press, 2003.

NAGY, Gregory. *The best of the achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek poetry*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1999.

NOSFERATU, eine Symphonie des Grauens. Diretor: F.W. Murnau. Alemanha; Prana Film, 1922.

POOLE, W. Scott. *Wasteland: the great war and the origins of modern horror*. Berkeley: Counterpoint, 2018.

PRICE, Simon R. F. *Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SAGE, Victor (Ed.). *The gothic novel: a selection of critical essays*. Houndmills: Macmillan, 1990.

SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político; Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SCHMITT, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2000.

SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport: Greenwood, 1996.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Contraponto Editora Ltda. E Editora PUC-Rio.: Rio de Janeiro, 2014.

- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.
- SKAL, David J. *Hollywood gothic: the tangled web of Dracula from novel to stage to screen*. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2004.
- STOKER, Bram. *Drácula*. Clássicos do horror: Frankenstein, O Médico e o Monstro e Drácula. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.
- SYMONDS, John. *The great beast: the life of Aleister Crowley*. Londres: Panther, 1956.
- VEYNE, Paul. *Sêneca e o estoicismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- VOEGELIN, Eric. *Science, politics and gnosticism: two essays*. Washington: Regnery, 1997.
- VOEGELIN, Eric. *Order and History*, v. II: The world of the Polis. Columbia: University of Missouri Press, 2000(citado como 2000a).
- VOEGELIN, Eric. *Order and history*, v. III: Plato and Aristotle. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

Artigo recebido em: 24/02/2020

Artigo aprovado em: 14/08/2020

Artigo publicado em: 16/09/2020