

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
Centro de Ciências Jurídicas
Curso de Pós-Graduação em Direito
Programa de Mestrado
Renata Rodrigues Ramos

DIREITO, ENQUANTO DECISÃO: a impotência
e o assujeitamento do “homem mercadoria” às
imposições do novo soberano difuso

Florianópolis
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
Centro de Ciências Jurídicas
Curso de Pós-Graduação em Direito
Programa de Mestrado
Renata Rodrigues Ramos

DIREITO, ENQUANTO DECISÃO: a impotência
e o assujeitamento do “homem mercadoria” às
imposições do novo soberano difuso

Renata Rodrigues Ramos apresenta Dissertação a
ser submetida à Banca do Curso de Pós-Graduação
em Direito da Universidade Federal de Santa
Catarina para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: **Profa. Dra. Jeanine Nicolazzi
Phillippi**

Florianópolis
2009

Renata Rodrigues Ramos

DIREITO, ENQUANTO DECISÃO: a impotência
e o assujeitamento do “homem mercadoria” às
imposições do novo soberano difuso

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pela Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Filosofia e Teoria do Direito.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente: Professora Doutora Jeanine Nicolazzi Phillippi (UFSC-SC)

Membro: Professor Doutor José Antônio Peres Gediel (UFPR-PR)

Membro: Professor Doutor Celso Reni Braidá (UFSC-SC)

Coordenador: Professor Doutor Antônio Carlos Wolkmer (UFSC-SC)

A Marco Aurélio Rodrigues Martins,
com amor.

AGRADECIMENTOS

À Professora Jeanine Nicolazzi Phillippi, um ser humano de valor inestimável, pelo direcionamento seguro e profundo na confecção deste trabalho.

Ao Professor Airton Lisle Cerqueira Leite Seelaender, com grande carinho e estima, pelo exemplo que oferece como pesquisador minucioso e diligente.

Ao Desembargador Cláudio Barreto Dutra, minha eterna e sincera gratidão, por ter permitido que eu conciliasse meu labor às atividades acadêmicas, verdadeira vocação da minha vida.

À Carla Andrade Maricato, querida e leal amiga, pelas contribuições competentes ao texto e valiosa companhia.

À Daniela Zambonetti, com grande ternura, pela delicadeza de sua presença diária e carinho paciente.

À Telma Lino Vieira, com afeto e admiração, pelos solícitos e dedicados préstimos em quase dez anos de convivência saudável e alegre.

A Laurindo Diniz Pompeo da Silva, Cleusa Rodrigues Pompeo da Silva e Luana Rodrigues Pompeo da Silva, com enorme gratidão, por terem me acolhido como filha em seu lar.

À Natália Ramos Costa e Aloysio Costa, gentis e queridos familiares, pelas correções, leituras e distrações.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo a análise do assujeitamento à decisão soberana. o marco teórico principal foi Friedrich Wilhelm Nietzsche ante a atualidade de sua obra, na medida em que expõe o problema do niilismo, da falência dos significados instituídos e da incapacidade de criação de outros sentidos que justifiquem a vida. Dois outros importantes autores foram lidos, Michel Foucault e Giorgio Agamben, ao passo que desenvolveram conceitos fundamentais ao assujeitado sob a espada da decisão. Verificou-se que os indivíduos anteriormente “obedientes” a ordens pastorais, cujos ditames foram ao longo da história produzidos pela Igreja cristã, assujeitados e impotentes por excelência, agora se encontram ajoelhados a poderes inexplicáveis: os meandros da economia global. Enquanto que nos estados totalitários a política era exercida mediante o terror, as democracias modernas descobriram o artifício singular de governar e assujeitar sem o terror explícito. O consumo, como se observou, serve como substitutivo ao terror. O “homo oeconomicus” se enxergará como uma máquina capaz de gerar renda. Portanto, necessitará de uma saúde perfeita, bem como condições favoráveis à produção de importâncias materiais em larga escala, uma vez que a lógica será: quanto mais renda disponho, mais posso consumir, mais liberdade tenho. Assim sendo, o direito figurará apenas como moldura ao econômico, leis que vigem apenas como forma. A força, de fato, advirá das mãos invisíveis e desgovernadas do mercado: o novo ídolo. Ao contrário de deus, o homem empresa é agora assujeitado ao consumo e à ditadura da opinião pública, que o dominará e o entreterá, mantendo-o obcecado com a satisfação de seu gozo. Outra vez, muito embora com nova roupagem, percebe-se a ausência da potência num mundo sob as insígnias totalitárias do mercado: sujeitos impotentes para a indignação, para o protesto e para os cuidados consigo e com o mundo. A marca desse “homo sacer” será o silêncio da impotência. Concluiu-se que esse novo soberano difuso – mercado econômico – ilude os novos assujeitados, na medida em que propaga a máxima liberdade dos indivíduos enquanto empresários de si mesmos. O mercado teria compreendido que a melhor fórmula para dominar um homem é

mantê-lo entretido e obcecado com a satisfação de seus objetos de gozo, a cada dia renováveis. Desse modo, a impotência desses sujeitos é o signo desse mundo. Como arremate às articulações propostas, abordou-se, brevemente, o atual modelo jurídico brasileiro, marcado por um flagrante decisionismo embasado nas teorias pós-positivistas, que talvez esclareceriam com melhor nitidez as estruturas demarcadas no presente trabalho.

Palavras-chave: Direito. Decisão. Assujeitamento. Impotência. Mercado Econômico.

RÉSUMÉ

Cette étude vise à examiner l'assujettissement à la décision souveraine. Son principal jalon théorique a été construit par Friedrich Wilhelm Nietzsche exposant le problème du nihilisme, l'échec des significations établies et l'incapacité à la création d'autres façons de justification de la vie. Deux autres importants auteurs ont aussi été lus, Michel Foucault et Giorgio Agamben, lesquels ont développés d'importants concepts sur l'assujettissement par l'épée de la décision. Il a été constaté que les personnes auparavant obéissantes aux ordres pastoraux, dont les préceptes ont été produits à travers l'histoire par l'Eglise chrétienne, subjugués et impuissants par excellence, sont à genoux maintenant à des pouvoirs inexplicables: les caprices de l'économie de marché. Tandis que dans les États totalitaires, la politique était menée par la terreur, les démocraties modernes ont trouvé l'artifice singulier de gouverner et subjugué sans l'horreur explicite. La consommation, dorénavant, sert de substitut à la terreur. Le "homo oeconomicus" se considère comme une machine capable de générer des revenus. Par conséquent, il a besoin d'être en parfaite santé, ainsi que l'avoir les conditions favorables pour la production de matériaux en quantités et à grande échelle. La logique semble être celle d'avoir le plus de revenu disponible pour consommer le plus et devenir libre. De cette façon, le droit n'apparaît que comme un cadre à l'économie, tel que des lois qui existent seulement comme forme. En effet, la force viendra des mains invisibles et mal gouvernées du marché: le nouvel "c'est bon" idole. Contrairement à Dieu, l'homme-entreprise est maintenant soumis à la consommation et à la dictature de l'opinion publique, que le domine et leur divertit en le maintenant obsédé par la satisfaction de leur jouissance. Or, même avec des vêtements neufs, on constate l'impuissance croissante dans un monde sous la bannière du marché totalitaire: sujets impuissants pour l'indignation, pour la protestation et pour le soin de soi-même et du monde. La marque de l'homme-sacer est le silence de l'impuissance. Il est aisé de conclure que ce nouveau souverain diffuse - le marché économique - l'illusion des nouveaux assujettis, parce qu'il propage le maximum de liberté des individus comme des entrepreneurs d'eux-mêmes. Le marché

aurait compris que la meilleure formule pour dominer un homme est le maintenir occupé et obsédé par la satisfaction de leurs objets de jouissance, tout les jours renouvelables. Ainsi, l'incapacité de ces sujets est le signe de ce monde. Pour finaliser les articulations proposées, on a abordé brièvement le modèle juridique actuelle du Brésil, marqué par un décisionnisme flagrant fondé sur les théories post-positiviste. Nous espérons fortement que ce dernier abordage donnera une nouvelle lumière aux structures délimitées dans cet étude

Mot-clé: Droit. Désicion. Assujettissement. Impuissante. Économie de Marché.

SUMÁRIO

RESUMO	9
RÉSUMÉ.....	11
INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1 – DO “HOMEM FRACO”: NIETZSCHE E A GENEALOGIA DOS ESPÍRITOS SERVIS.....	23
1.1 Considerações iniciais	23
1.2 Breves incursões sobre a potência do homem grego sob a marca da tragédia	24
1.2.1 O apolíneo e o dionisíaco no universo olímpico	26
1.2.2 Sócrates e o aniquilamento do apolíneo	28
1.3 As qualificações do espírito em Nietzsche.....	34
1.3.1 Para além do homem: excertos sobre os espíritos livres	37
1.3.2 O espírito servo: uma ontologia do sujeito dependente.....	40
1.4 O fundamento moral dos sujeitos: a moral nobre e a moral de ressentimento.....	44
1.4.1 Origens da moral de ressentimento e seu contraste à moral nobre.....	46
1.4.2 A importância da má consciência na formação da moral de ressentimento.....	48
1.5 Estados de direito como estados de exceção permanentes	51
1.5.1 Ideais ascéticos como fundamento da servidão dos fracos... 54	
1.5.2 A aniquilação do desejo: a armadilha inglória ao homem fraco na espoliação da vontade.....	57
1.6 A subjugação individual transmudada em rebanho.....	59
1.6.1 O rebanho cristão e a alienação de si.....	64
1.6.2 A consagração do assujeitado: a fraqueza do homem de rebanho como fundamento para o estado de exceção permanente	66

CAPÍTULO 2 – FOUCAULT E A RAZÃO DE ESTADO COMO NOVO PRINCÍPIO DE GOVERNAMENTALIDADE.....	71
2.1 Considerações iniciais.....	71
2.2 A definição do poder em Foucault.....	72
2.2.1 Direito e poder: Foucault e o abandono da teoria clássica da soberania	75
2.2.2 Para além da soberania: o discurso da disciplina e o discurso da lei.....	80
2.3 Foucault e a teoria das dominações com a conjugação da guerra.....	82
2.3.1 Teorias da dominação nos discursos históricos e políticos ..	84
2.3.2 O discurso das raças e a sociedade binária.....	86
2.4 O surgimento da biopolítica e a instauração de um novo direito “fazer viver e deixar morrer”	90
2.4.1 Código legal, modelo disciplinar e dispositivo de segurança.....	94
2.4.2 A “naturalidade” da população	96
2.5 O conceito de governamentalidade em Foucault	100
2.5.1 Do nascimento da governamentalidade.....	107
2.5.2 Do governo das almas: a Igreja cristã e o poder pastoral... ..	109
2.6 Razão de estado: a transição operada da pastoral das almas ao governo político dos homens	114
2.6.1 Golpe de Estado como mecanismo motor da razão de Estado	118
2.6.2 Estado como o conjunto das práticas que possibilitam o governo	120
 CAPÍTULO 3 – O “HOMO OECONOMICUS” FOUCAULTIANO: O ASSUJEITADO TRANSMUDADO EM MERCADORIA	 126
3.1 Considerações iniciais.....	126
3.2 A economia como fundamento à razão de Estado	127
3.2.1 O “Rule of law” aplicado à economia.....	130
3.2.2 A “forma da lei” como moldura ao econômico.....	134
3.3 A teoria do capital humano	140
3.3.1 O trabalhador como novo sujeito econômico ativo.....	141
3.3.2 O ressurgimento do “homo oeconomicus”.....	142
3.4 “Homo oeconomicus”: a formação desse sujeito enquanto ilha de racionalidade no interior do processo econômico	147
3.4.1 O “homo oeconomicus” e a alienação operada pela “mão invisível” do mercado	149
3.5 O comportamento racional dos que são governados como “princípio de racionalização da arte de governar”	153

3.5.1 O papel da sociedade civil na administração do “homo oeconomicus”	154
3.5.2 O comportamento racional dos governados como arte liberal de governar	157

CAPÍTULO 4 – AGAMBEN E O “HOMO SACER”: A DECISÃO QUE SE IMPÕE SOBRE A VIDA NUA ENQUANTO MERCADORIA NOS CAMPOS DE CONCENTRAÇÃO

CONTEMPORÂNEOS	160
4.1 Considerações iniciais	160
4.2 A soberania e seu paradoxo: a vida por ela mesma “zoé” em contraste à vida qualificada “bios”	162
4.2.1 A politização da vida nua	164
4.2.2 O paradoxo da soberania	166
4.2.3 “Nómos Basileús”	169
4.3 O vazio da lei: estrutura que vige como puro nada	170
4.3.1 A sociedade contemporânea de normalização: o discurso da lei em oposição ao da norma	173
4.3.2 O protagonismo do judiciário: a multiplicação do litígio na sociedade de normalização contemporânea	174
4.4 Agamben e o “homo sacer”	176
4.4.1 A ambivalência do sacro	177
4.4.2 A vida sacra	178
4.5 Da politização da vida ao campo como “nómos” moderno.....	179
4.6 A máquina biopolítica: a decisão soberana que declara o permanente estado de exceção	182
4.6.1 O novo soberano que impõe a decisão sobre a vida nua do assujeitado	185
4.6.2 O abandono à nudez da vida.....	187
4.7 As estruturas demarcadas no presente trabalho e o modelo jurídico brasileiro.....	191
CONCLUSÕES.....	201
REFERÊNCIAS.....	205

INTRODUÇÃO

Nietzsche afirmava que o símbolo de sua filosofia era o martelo. Defendia ter adotado essa analogia, a fim de refletir aspectos filosóficos, a partir dos escombros. Nietzsche dedicou sua vida e trabalho a derruir os edifícios construídos ao longo de séculos, por meio das tradições, dos costumes e dos hábitos. A partir disso, evadiu-se de ideias românticas e contextos fantasiosos buscando fixar-se no real.

Ao deparar-se com os fatos em sua plena nudez, percebeu a impotência do homem e laborou intensamente sobre a genealogia desse sujeito. As análises que efetuou redundaram numa crítica ferrenha à Igreja cristã, como instituição com enorme responsabilidade pelo amansamento e conseqüente fraqueza do homem perante a existência. Observou que os sujeitos amansados não mais desejavam a vida, pois dela apenas colhiam sofrimentos e mais impotência. Com base nisso, revelou as causas desse mau agouro sobre a vida e os fundamentos dos idílios transmudadores da dor e do tormento.

Nietzsche jamais se rendeu ao sedutor nojo do homem; ao contrário, confiou no humano, demasiado humano, uma potência de vida que poderia suplantar os ideais ascéticos e devolver o indivíduo ao mundo, na forma de uma vontade criadora. Suplicava aos homens que, quando da derruição de “santuários”, não colocassem nada em seu lugar. Isso porque somente em meio ao caos poderiam situar-se no mundo como metas, a fim de, talvez, experimentarem a liberdade do espírito para “além do homem”.

Antevendo o nascimento póstumo, os conceitos elaborados em diversos trabalhos permanecem atuais, porquanto um dos pontos centrais de sua filosofia é o problema do niilismo, da falência dos significados instituídos e da incapacidade de criação de outros sentidos que justifiquem a vida.

A proposta do presente trabalho é justamente iniciar com a distinção nietzschiana quanto aos espíritos livres daqueles servos, a fim de, genealogicamente, observar as condições históricas que modelaram o assujeitado. Isso porque a afirmação de Nietzsche, no sentido de que todos os estados de direito seriam estados de exceção, pressupõe uma subjetividade tolhida e amansada e o governo das almas, que teria

facultado a espoliação pelas classes dominantes e o ajuste do direito ao gosto dessas mesmas classes.

Nessa linha de raciocínio, percebeu-se nos textos foucaultianos a investigação da temática do pastorado, que teria antecipado uma certa governamentalidade no Estado moderno, sob os signos da salvação, da lei, e da verdade. O pastorado teria inaugurado uma série de outras relações e também preludiado a governamentalidade do assujeitado a redes contínuas de obediência.

A genealogia nietzschiana apresenta com clareza a inexistência, entre os gregos, de uma divindade responsável por conduzir os homens, numa remissão à figura do pastor. Foucault estabelece, assim como Nietzsche, que os deuses gregos e romanos possuíam outras funções, tais quais fundar a cidade, construir muralhas, enraivecer-se, reconciliar-se, dar conselhos etc; nunca, porém, conduzir o rebanho, à exceção de alguns textos, como o “Político” de Platão.

Nos textos de Foucault restou bem claro que o tema do poder pastoral foi, de fato, introduzido no mundo ocidental pela Igreja cristã, uma vez que tanto o pensamento grego, quanto o romano o desconheciam. Contudo, Foucault advertiu não ter o pastorado católico representado uma pura e simples retomada do modelo hebraico ou oriental do pastoreio, mas uma verdadeira arte de governar os homens. Desse modo, o pastorado cristão teria funcionado como pano de fundo para o nascimento do Estado moderno, momento em que a governamentalidade se tornou efetivamente uma prática política calculada e refletida.

Com o auxílio de autores como Botero, Foucault identificou a “razão de Estado” como uma nova arte de governar os homens, por se tratar de um conhecimento dos meios adequados para fundar, conservar e ampliar a dominação sobre os povos. Desse modo, definiu a razão de Estado como uma ideologia, que permitiu conservar o Estado e mantê-lo em seu funcionamento cotidiano. Já Palazzo, conforme Foucault, conseguiu perceber isso e questionou a obediência dos homens a essa nova “razão” que se assemelharia a um recipiente vazio, porém passível de preenchimento por qualquer conteúdo. Esse “recipiente”, denominado “razão de Estado”, poderia muito bem ser comparável à vontade de Deus de outrora.

Quando do exame da obra “Nascimento da Biopolítica”, percebeu-se como Foucault visualizou o conteúdo que estaria “preenchendo” esse conceito vazio na atualidade. Com isso, deparou-se com os meandros da economia e a “mão invisível” do mercado. Trouxe Hayek ao debate, pois para este autor a economia deveria ser refletida como um jogo, enquanto que a instituição jurídica que a emoldura deveria apenas

ser pensada como regra dessa disputa. O “Rule of law” e o Estado de direito formalizariam, assim, a ação do governo como um prestador de regras para um jogo econômico, em que os únicos parceiros e os únicos agentes reais devem ser as empresas.

Portanto, para os neoliberais, o quadro institucional de um capitalismo renovado deveria contar, obrigatoriamente, com um jogo de empresas regulado, no interior de uma moldura jurídico-institucional, garantida pelo Estado.

Por tudo isso, Foucault enunciou a renovação do “homo oeconomicus”, como aquele sujeito pensado e modelado pelo neoliberalismo, o sujeito que apenas se tornará governamentalizável, na medida em que é “homo oeconomicus”. Indivíduo que, por definição, será um empresário de si mesmo, sendo ele o seu próprio capital. As análises neoliberais vão, pouco a pouco, substituindo o “homo oeconomicus” – parceiro na troca – pelo empresário de si mesmo, sua própria fonte de renda.

Esse “indivíduo soberano”, enquanto produtor de suas riquezas, revelar-se-á, na verdade, apenas uma mercadoria assujeitada à “mão invisível” do mercado: o novo soberano difuso. Desse modo, os estados ditos de direito continuarão a se materializar como estados de exceção, e essas análises acabarão por influenciar a obra de Giorgio Agamben, no sentido de que o “homo oeconomicus” foucaultiano surgirá como “homo sacer”, à deriva no mundo e à beira da morte, nos campos de concentração contemporâneos.

Com base nisso, o presente trabalho tem por objetivo examinar uma suposta linha de continuidade entre o “homem fraco” nietzschiano, o “homo oeconomicus” de Foucault e o “homo sacer”, pensado por Agamben. Ao articular essas categorias, pretende-se oferecer o recorte com relação ao assujeitamento e o direito, enquanto decisão sobre a vida e a morte desses indivíduos.

No primeiro capítulo, “Do ‘homem fraco’: Nietzsche e a genealogia dos espíritos servís”, será empreendida uma análise quanto aos principais conceitos da filosofia nietzschiana, a fim de identificar as forças históricas que modelaram o assujeitado. O capítulo terá início com a análise da tragédia e a força inerente ao homem grego sob a influência dos elementos apolíneo e dionisíaco. Com base nisso, o autor diagnostica a decadência do homem socrático, no desprezo da tragédia e na crença de Sócrates quanto à “racionalidade a qualquer preço”.

Para Nietzsche, Sócrates teria sido um mal-entendido, assim como toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um outro mal-entendido. Consoante Nietzsche, a racionalidade a todo custo, em resistência aos instintos, sem os impulsos libertários da vontade de

potência, consistiria numa doença e não, ao contrário, num caminho de volta à virtude, à saúde, à felicidade. Nietzsche defende que todo esse combate à vontade criadora é uma fórmula da decadência, porque enquanto a vida ascende, a felicidade é igual ao instinto.

Desse modo, Nietzsche apontará o cristianismo como uma religião de homens assujeitados, que teria esmagado o sujeito e o mergulhado num lodaçal profundo. Além disso, teria incutido em seu âmago um sentimento de completa abjeção, fazendo brilhar, de repente, o clarão de uma misericórdia divina, de modo que o homem, surpreendido, aturdido pela graça, teria soltado um grito de enlevo e, por um instante, julgou trazer em si o céu inteiro. Sustenta Nietzsche que, para esse excesso doentio de sentimento, para a profunda corrupção da cabeça e do coração, é que concorreram todas as invenções psicológicas do cristianismo.

Nietzsche afirma que a manutenção dessa convicção – no “homem fraco” –, amplamente operada pelo imaginário do cristianismo, requereu o amansamento do sujeito, numa placidez impotente. Esse “modus operandi” tem atuado desde tempos imemorráveis, como uma contranatureza, a fim de possibilitar a constante espoliação dos domesticados aos ditames dos “senhores detentores da terra”, legitimando o estado de exceção permanente, identificado pelo autor.

O segundo capítulo, denominado “Foucault e a razão de Estado como novo princípio de governamentalidade”, pretende estabelecer conexões com o primeiro, na medida em que se empreende um estudo minucioso sobre a temática do pastorado em Foucault, antecipando uma certa governamentalidade no Estado Moderno. Para o autor, sob os signos da salvação, da lei e da verdade, a temática do pastorado acabou por inaugurar uma série de outras relações e também preludiou a governamentalidade do assujeitado a redes contínuas de obediência.

Os textos de Foucault, nessa temática, não deixam dúvida de que o tema do poder pastoral foi, de fato, introduzido no mundo ocidental pela Igreja cristã, uma vez que tanto o pensamento grego quanto o romano o desconheciam. Contudo, Foucault advertirá não ter o pastorado católico representado uma pura e simples retomada do modelo hebraico ou oriental do pastoreio, mas uma verdadeira arte de governar os homens. Desse modo, o pastorado cristão teria funcionado como pano de fundo para o nascimento do Estado moderno, momento em que a governamentalidade se tornou efetivamente uma prática política calculada e refletida.

O terceiro capítulo, denominado “O ‘homo oeconomicus’ foucaultiano: o assujeitado transmudado em mercadoria”, será marcado pela análise da obra “Nascimento da Biopolítica”. Nesse texto, Foucault

lança-se num exame cuidadoso, a fim de demarcar o nascimento da “biopolítica”, na emergência do modelo econômico neoliberal. Nesse modelo, identificará o “homo oeconomicus” e o conceituará como um empresário de si mesmo.

Foucault adverte que, na concepção clássica (que se estende da Idade Média e pode, ainda, presentificar-se no século XVII), se encontra, acima do soberano, algo impenetrável: os desígnios de Deus. Por mais absoluto que fosse o soberano, a Providência sempre lhe escapava. Agora, acima do soberano, há algo que também lhe escapa: os labirintos e os meandros do campo econômico. Nesse sentido é que Foucault enxergará na emergência do “homo oeconomicus” uma espécie de desafio à concepção jurídica de soberano.

Para delimitar bem essas categorias, em Foucault, e articulá-las de maneira a tornar compreensível o surgimento desse “homo oeconomicus” – uma extensão do “homem fraco” nietzschiano, na estrutura contemporânea –, tornou-se salutar e imprescindível percorrer as trilhas teóricas do autor, a fim de estabelecer os fundamentos para o surgimento desse novo sujeito.

Por derradeiro, no quarto capítulo intitulado “Agamben e o ‘homo sacer’: a decisão que se impõe sobre a vida nua, enquanto mercadoria nos campos de concentração contemporâneos”, buscar-se-á concluir o percurso da arte de governar os homens, ou assujeitá-los, por meio da decisão soberana.

Nesse ponto, é importante consignar que os sujeitos, anteriormente “obedientes” a ordens pastorais, cujos ditames foram ao longo da história produzidos pela Igreja cristã, assujeitados e impotentes por excelência, agora se encontram “ajoelhados” a poderes “inexplicáveis”, como os meandros do mercado econômico. Nos estados totalitários, a política era exercida pelo terror, enquanto que, nas democracias modernas, se descobriu o artifício singular de governar e assujeitar sem o terror explícito, em muitos casos.

O consumo servirá, assim, como substitutivo ao terror. O “homo oeconomicus” se enxergará como uma máquina capaz de gerar renda. Como engrenagem, necessitará de uma saúde perfeita, bem como de condições favoráveis a produzir recursos em larga escala, porquanto segue a seguinte lógica: “quanto mais disponho de renda, mais posso consumir, mais liberdade tenho”. Esse novo soberano difuso (economia global) faz crer aos novos assujeitados que estes possuiriam uma plena liberdade, enquanto empresários de si mesmos. O mercado compreendeu que a melhor fórmula para dominar um homem é mantê-lo entretido e obcecado com a satisfação de seu gozo, a cada dia renovável.

Nessa biopolítica atual, Agamben compreenderá a lei como “pura forma”, mera vigência sem significado, de sorte que os tão propagados “direitos humanos” ficam confinados aos critérios arbitrários da decisão soberana, quanto ao estado de exceção, nos campos de concentração contemporâneos: os guetos em que se amontoam os “homínes sacri”.

Como arremate às articulações propostas, não se poderia deixar de abordar, brevemente, o atual modelo jurídico brasileiro, marcado por um flagrante decisionismo, embasado nas teorias pós-positivistas que, talvez, esclareça com melhor nitidez as estruturas assinaladas no presente trabalho.

Portanto, o objeto central deste estudo será a análise do assujeitamento à decisão soberana. Vale frisar que esse raciocínio será buscado nos textos de três autores: Nietzsche, Foucault e Agamben.

Este trabalho não tem a pretensão de exaurir a complexidade do tema “assujeitamento” nos autores citados. Certamente, outros marcos teóricos poderiam ter sido analisados. Como se sabe, toda pesquisa reflete – necessariamente e em larga medida – as preferências do pesquisador. Aqui não é diferente, o que justifica as inclusões e, principalmente, as omissões quanto a algum ponto de vista do tema escolhido.

CAPÍTULO 1

DO “HOMEM FRACO”: NIETZSCHE E A GENEALOGIA DOS ESPÍRITOS SERVIS

1.1 Considerações iniciais

Alegria inebriante e esquecimento de si mesmo pareceu o mundo aos olhos de Zaratustra, poeta mítico criado por Nietzsche, revelando ter um dia elevado a sua ilusão além dos transmundanos, à maneira de todos que creem em vidas ultraterrenas. O mundo seria então obra de um deus sofredor e atormentado, com o propósito de desviar o olhar de si mesmo. Nesse breve desfocar do desespero, da angústia e da dor, ocorreria a fixação imediata dos crentes no idílio transmudador do padecimento e sua invariável consequência – a ascensão dos ideais ascéticos na terra e o seu representante maior: “o homem fraco”.¹

De acordo com Nietzsche, o “homem fraco” seria aquele caracterizado por duas marcas indelévels: o sofrimento e a impotência. Sofrimento decorrente da dor própria de todo existir; e impotência diante desse sentimento existencial agudo, profundo e sem limites – um homem que não teria pintado o ocaso da vida com cores de serenidade.

Para vivenciar a potência não experimentada, esse mesmo sujeito opta por criar medidas substitutivas à força indelével do viver. Com a finalidade de amparar a existência no bem-estar e na segurança, vale-se da criação de deus, das virtudes e dos ideais: a onipotência “que tudo pode”, algo supremo, sobrenatural, abstrato e acolhedor, muito distinto do desejo puramente humano e sua vontade criadora.

Esse remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de poder. Já com relação ao desconhecido, existe sempre o perigo, o desassossego, a preocupação. Por isso, o mergulho no grande vazio da existência nunca

¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução: Mário da Silva. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 56.

foi tarefa para homens sem governo sobre si mesmos, de maneira que estes sempre optaram por se deixar guiar pelas vontades dos estratos dominantes.

A manutenção dessa convicção no “homem fraco”, amplamente operada pelo imaginário do cristianismo, requereu o amansamento do sujeito numa placidez impotente. Esse “modus operandi” tem atuado desde tempos imemoráveis como uma contranatureza, a fim de possibilitar a constante espoliação dos domesticados ao ditames dos “senhores detentores da terra”.

Contudo, a denúncia de Nietzsche quanto à morte de deus, bem como o reconhecimento de Freud quanto ao céu vazio, alavancaram o homem rumo ao abismo da realidade, como um espelho de múltiplas faces. Desde então, atordoado pela comprovação dos horrores contidos em si e no mundo, parece não se ter transvalorado, a fim de constituir o laço necessário à constituição da civilização. Ao contrário, coloca-se impotente diante de um mundo marcado pela barbárie e total ausência de restrições, remodelando ideais ascéticos em níveis religiosos, sociais e políticos; um mundo habitado por sujeitos fracos e infantis, responsáveis por delegar, continuamente, suas vontades criadoras a forças mais poderosas, permitindo as condições necessárias à manutenção dos campos de concentração contemporâneos, sob o signo da decisão sobre a vida e a morte.²

1.2 Breves incursões sobre a potência do homem grego sob a marca da tragédia

O trabalho genealógico nietzschiano – no desvendar das forças históricas que modelaram o assujeitado –, tem seu marco inicial na obra o “Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo.” No texto, o autor lança o olhar aos gregos, especificamente na superação do pessimismo pela tragédia; uma das duas decisivas novidades do livro foi, primeiramente, a compreensão do fenômeno dionisíaco nos gregos, oferecendo o começo da psicologia do dionisíaco, enxergando nele a raiz única de toda arte grega.

Por meio de uma fábula da sabedoria popular dos gregos, Nietzsche comenta uma antiga lenda, em que o Rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno,

² FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão, o Mal-Estar na Civilização e outros trabalhos.** Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calou-se, até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nessas palavras: “estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria mais salutar para ti não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.”³

A partir dessa fábula, se nos abre, conforme o autor, “a montanha mágica do Olímpo e nos mostra suas raízes.” Os gregos e sua tragédia se revelam.

Nietzsche destaca ter o homem grego conhecido e sentido os tremores e os horrores do existir: “para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos.” Os gregos criaram seus deuses com base numa profunda necessidade de viver e habitar nesse mundo. Como bem frisa Nietzsche, isso ocorreu de maneira que, da primitiva teogonia titânica dos terrores, se desenvolveu, em morosas transições, a teogonia olímpica do júbilo, por meio do impulso apolíneo da beleza – “como rosas a desabrochar da moita espinhosa.”⁴

Afirma Nietzsche que a criação de divindades possibilitou àquele povo tão susceptível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência. O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico, no qual a “vontade” helênica colocou diante de si um espelho transfigurador.⁵

Para Nietzsche, somente o olhar ambivalente à vida e sua complexidade, num sentido tanto apolíneo quanto dionisíaco (antítese elevada à categoria de unidade), seria responsável por desvelar a grande potência. O encontro de duas forças antitéticas seria responsável pela grande transfiguração do homem e o resgate de sua potência, a partir dos escombros.

³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 36.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 35.

1.2.1 O apolíneo e o dionisiaco no universo olímpico

A compreensão dos fundamentos em que se assenta o edifício apolíneo – as formas dos filhos de Apolo – requereu a “demolição” de pedra após pedra, por assim dizer, da estrutura dessa mesma cultura, consoante Nietzsche. O autor chama a atenção para as magníficas figuras dos seres olímpicos, que se erguem sob o frontão desse edifício e cujos feitos, representados em relevos a resplandecer na distância, ornaram seus frisos. Se entre eles também se acha Apolo, como uma divindade individual entre outras, o fato não deve surpreender.⁶ Isso porque o mesmo impulso, que se materializou em Apolo, engendrou todo o mundo olímpico e, nesse sentido, Apolo deve ser reputado como um pai desse mundo na percepção de Nietzsche. A prodigiosa necessidade de onde brotou tão luminosa sociedade de seres olímpicos pode ser questionada por indivíduos que, abrigando outra religião no peito, se acercarem desses olímpicos e procurarem neles elevação moral, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor. Adverte Nietzsche que, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado.⁷

No contexto olímpico, não existe nada que lembre ascese, espiritualidade e dever. Nesse ambiente, segundo Nietzsche, só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau. E assim é possível que o observador fique realmente surpreendido ante essa fantástica exaltação da vida e se pergunte com qual “filtro mágico no corpo puderam tais homens exuberantes desfrutar a vida a ponto de se depararem, para onde quer que olhassem, com o riso de Helena, a imagem ideal, ‘pairando em doce sensualidade’, da própria existência deles...”⁸

Dessa forma, em flagrante oposição a todos aqueles que se empenham em derivar as artes de um princípio único, tomado como fonte vital necessária de toda obra de arte, num egipcismo⁹ talvez, Nietzsche deteve o olhar naquelas duas divindades artísticas dos gregos, Apolo e Dionísio, e reconheceu neles os representantes vivos e evidentes de dois

⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 36.

⁷ *Ibidem*, p. 35-36.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ver nota 31 “Egipcismo”: segundo nota de Sánchez Pascual, “tendência a la permanência estática, a la intemporalidad, a la petrificación. In: Id. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 116.

mundos artísticos diferentes em sua essência mais funda e em suas metas mais altas. Identifica Apolo como o gênio transfigurador do “*principium individuationis*”, único através do qual se pode alcançar de verdade a redenção na aparência, ao passo que, sob o grito de júbilo místico de Dionísio, “é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas.”¹⁰

A arte dionisiaca, consoante Nietzsche, quer nos convencer do eterno prazer da existência: “só que não devemos procurar esse prazer nas aparências, mas por trás delas.” Cumpre-nos reconhecer que tudo o que nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso, de modo que somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual e não devemos todavia estarrecer-nos: “um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes”. Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir. A luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a abundância de incontáveis formas de existência a comprimir-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo. Nós somos trespassados pelo espinho raivante desses tormentos, onde quer que nos tenhamos tornado um só, por assim dizer, com esse incomensurável arquiprazer na existência e onde quer que pressintamos, em êxtase dionisiaco, a indestrutibilidade e a perenidade deste prazer. Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém tal qual o uno vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos.¹¹

Nietzsche afirma que, para aqueles que contemplam o mundo grego, nada talvez seja mais estranho do que descobrir que de quando em quando os gregos davam como que festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais e chegaram a instituir um programa oficial festivo do seu demasiado humano: eis o propriamente pagão de seu mundo, pelo cristianismo jamais compreendido, jamais compreensível e sempre combatido da maneira mais implacável. Os gregos viam esse demasiado humano como inevitável e preferiam, em vez de insultá-lo, dar-lhe uma espécie de direito de segunda categoria, enquadrando-o nos costumes da sociedade e do culto: “sim, tudo o que tem poder no ser

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 97.

¹¹ *Ibidem*, p. 102-103.

humano, eles chamavam de divino e inscreviam nos muros de seu céu.”¹²

O autor afirma que esses gregos não negavam o impulso que se expressa nas características más, todavia o enquadravam e o limitavam a determinados dias e cultos, após inventarem medidas cautelares suficientes para dar àquelas águas selvagens o escoamento mais inócua possível. Essa é a raiz de todo liberalismo moral da antiguidade. Concedia-se ao mau e problemático, ao animalesco-atrasado, tanto como ao bárbaro, pré-helênico e asiático, que ainda vivia no fundo do ser grego, um desafojo moderado, sem buscar a sua completa destruição. Abarcando todo o sistema dessas normas, o Estado não era edificado em consideração de determinados indivíduos ou castas, mas das características humanas habituais. Em sua construção, os gregos mostram esse maravilhoso sentido para o típico-factual, que depois os capacitou a tornar-se naturalistas, historiadores, geógrafos e filósofos. Não foi uma lei moral limitada, sacerdotal ou de casta, que decidiu na constituição do Estado e do culto do Estado, mas a mais ampla atenção pela realidade do humanos.¹³

1.2.2 Sócrates e o aniquilamento do apolíneo

Num segundo momento, Nietzsche aponta a derradeira e decisiva novidade do texto “O Nascimento da Tragédia”: a compreensão do socratismo, e Sócrates pela primeira vez reconhecido como decadente em relação à tragédia grega. Nietzsche aponta a racionalidade contra o instinto; a racionalidade a qualquer preço como força perigosa, solapadora da vida.¹⁴

Um parêntese torna-se necessário, a fim de conceituar, em Nietzsche, aquilo que ele compreende por “instinto”. Para o autor, os instintos podem ser definidos como vontades criadoras, responsáveis por alavancar o homem a um além de si mesmo, instinto enquanto vontade de potência, enquanto “impulso”. Os tradutores de Nietzsche sempre optaram por traduzir “trieb” como “impulso” e não como “instinto”, devido à carga biologizante que este último vocábulo encerra, ainda que

¹² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 101.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Id. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 62.

o limite conceitual entre ambos nem sempre seja muito nítido em Nietzsche.¹⁵

A despeito da psicanálise, que possui categorias próprias, e a distinção precisa entre “Instinkt” e “Trieb”, a formulação nietzschiana corresponde àquela vontade humana distinta daquele comportamento biologizante, próprio de uma espécie animal, que pouco varia de um indivíduo para o outro.¹⁶

Com base nisso, Nietzsche defende a existência de erros que fundamentariam o conceito de “ruim”, como consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade, enquanto que “bom” seria o próprio instinto; portanto, leve, necessário, livre.¹⁷ Assim sendo, “bom” para Nietzsche é tudo aquilo que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. Em contrapartida, “mau” é todo aquele atributo que advém da fraqueza. Com base nisso, o autor nos indica seu conceito de felicidade como: “o sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada; não a satisfação, mas mais poder; sobretudo, não a paz, mas a guerra; não a virtude, mas a capacidade”.

Trata-se de uma virtude mais consentânea à ideia renascentista de “virtù”¹⁸ (virtude isenta de moralina).

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 146.

¹⁶ Classicamente, significa o esquema de comportamento herdado, próprio de uma espécie animal, que pouco varia de um indivíduo para o outro, que se desenrola segundo uma sequência temporal pouco suscetível de alterações e que parece corresponder a uma finalidade. Por outro lado, trata-se de um termo utilizado por certos autores psicanalíticos franceses como tradução ou equivalente do termo freudiano “Trieb”, para o qual, numa terminologia coerente convém recorrer ao termo pulsão. A concepção freudiana do termo “Trieb”, como força impulsionante relativamente indeterminada quanto ao comportamento que induz e quanto ao objeto que fornece a satisfação, difere nitidamente das teorias do instinto, quer sob a sua forma clássica, quer na renovação que lhes introduziam as investigações contemporâneas (noção de “pattern” de comportamentos, de mecanismos inatos de desencadeamento, de estímulos-sinais específicos, etc.). O termo “instinkt” tem implicações nitidamente definidas, muito afastadas da noção freudiana de pulsão. [...] LAPLANCHE J; PONTALIS J.-B. **Vocabulário de Psicanálise**. 7. ed. Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 314.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 40.

¹⁸ [...] Esse termo designa uma capacidade qualquer de excelência, seja qual for a coisa ou será que pertença. Seus significados específicos podem ser reduzidos a três: 1º capacidade ou

Também captura-se o conceito de “instinto” da definição de “vida” em Nietzsche: “a vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade falta essa vontade – que valores de declínio, valores niilistas preponderam sob nomes mais sagrados.”¹⁹

Ao retornar a Sócrates, Nietzsche destaca que o fascínio que este exercia era a aparência de médico e salvador. A crença de Sócrates na “racionalidade a qualquer preço” aponta para o equívoco dos filósofos e moralistas na compreensão de que somente por meio da guerra ficariam livres da decadência. Para Nietzsche, romper a decadência estaria completamente fora de suas forças, porquanto aquilo que elegeram como meio de escape, como salvação, seria apenas mais uma expressão da decadência – houve a mudança na expressão mas não sua eliminação. “Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal entendido...” A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença – e de modo algum um caminho de volta à virtude, à saúde, à felicidade. “Ter de combater os instintos – eis a fórmula da decadência: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto”.²⁰

A civilização socrática tinha no grau de clareza de seu saber seu signo distintivo a ponto de Sócrates, seu fundador, ter sido considerado pelo oráculo como o mais sábio dos homens. O critério, que o contrapunha ao trágico, era sua capacidade de dizer que fazia o justo, porque sabia o que era justo: o saber, a clareza e a verdade são, portanto, condi-

potência em geral; 2º capacidade ou potência do homem; 3º capacidade ou potência moral do homem. [...] 2º No segundo sentido, a Virtude é uma capacidade ou potência própria do homem. Assim, p. ex., chama-se de virtuoso/virtuoso quem possui uma habilidade qualquer, como p. ex., para cantar, tocar um instrumento ou usar a gazuca. Nietzsche quis retomar esse sentido de Virtude.: “Reconheço a Virtude no seguinte: 1º ela não se impõe, 2º ela não supõe a Virtude em todo o lugar, mas precisamente uma outra coisa; 3º ela não sofre pela ausência da Virtude, mas considera essa ausência como uma relação de distância graças à qual há algo de venerável na Virtude.; 4º ela não faz propaganda; 5º não permite que ninguém se erija em juiz, porque é sempre uma Virtude por si mesma; 6º ela faz exatamente tudo o que é proibido (a Virtude, como a entendo, é verdadeiro “vetitum” em toda a legislação de rebanho); 7º ela é Virtude no sentido renascentista, Virtude livre de moralina” (“Wille zur Macht” ou Vontade de Poder, ed. 1901, § 431). ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bossi. 2. ed. Tradução: São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 1003.

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo e ditirambos de Dionísio**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 13.

²⁰ Id. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 22

ções para a justiça, ao se apresentarem como expressão da harmonia e medida da existência, que passa inquestionável enquanto forma de vida. Nessa exigência de clareza e verdade, expressa na modernidade pela supremacia da ciência e da dialética, encontra-se, portanto, o cerne da distinção estabelecida por Nietzsche com a civilização trágica.²¹

Dentro da perspectiva socrática, há três fórmulas básicas, conforme assinala Nietzsche: virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz. Para Nietzsche esse é o ponto em que se dá a morte da tragédia.

A partir desse instante, o herói virtuoso tem de ser dialético; agora tem de haver entre virtude e saber, crença e moral, uma ligação obrigatoriamente visível; agora a solução transcendental da justiça de Esquilo é rebaixada ao nível raso e insolente princípio da “justiça poética” com seu habitual “deus ex machina”.²²

Em sua autobiografia, destacou ter visualizado por primeiro a verdadeira oposição – o instinto que degenera, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas) e uma fórmula de afirmação suprema nascida da abundância, da superabundância, um dizer “Sim” sem reservas ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência.²³

Como bem afirma, esse “Sim” à vida não seria apenas a mais elevada percepção. Seria também a mais profunda, a mais rigorosamente firmada e confirmada pela ciência e a verdade. Nada pode ser desconsiderado na existência, nada é dispensável. Os aspectos da existência rejeitados pelos cristãos e outros niilistas têm uma posição infinitamente mais elevada na disposição dos valores do que aquilo que o instinto decadente pode achar bom. Aprender isso requer coragem e, condição

²¹ MELO, Eduardo Rezende de. **Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração**. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 02.

²² “Deus trazido pela máquina”. “Expressão nascida do emprego, no teatro greco-latino, de um mecanismo para fazer baixar o teto da ‘skene’ um ator a encarnar um deus que intervinha na ação para provar o desenlace. Embora se pretenda que Esquilo o tenha inventado, foi Eurípedes quem recorreu ao artifício, na maioria de suas peças, a fim de amarrar o enredo ou desembaraçar os protagonistas de alguma dificuldade de outro modo insuperável, o que já suscita em Sócrates uma alusão irônica aos fazedores de tragédia que, nos casos embaraçosos, procuram um recurso nas máquinas de teatro e tiram seus deuses do ar”. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 89 e 151.

²³ Id. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 63.

dela, um excesso de força, pois exatamente tanto quanto a coragem pode ousar avançar, exatamente segundo esta medida da força nós nos aproximamos da verdade.

“O conhecimento, o dizer Sim à realidade, é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a fuga da realidade – o ‘ideal’...” Os decadentes necessitam da mentira – ela é uma de suas condições de sobrevivência. Por isso não possuem liberdade para conhecer. “Quem não só compreende a palavra dionísio, mas se compreende nela, não necessita de refutação de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer – fareja a decomposição.”²⁴

Consoante Nietzsche, a influência de Sócrates, até o momento em que analisa seu tempo, e inclusive por todo o porvir, se alargou sobre a posteridade, qual uma sombra cada vez maior no sol poente, como ela mesma compeliu sempre à recriação da arte – e, na verdade, da arte no sentido mais profundo e lato, já metafísico – e, com a sua própria infinitude, também garantiu a infinitude desta.²⁵

Constata o filósofo uma profunda representação ilusória que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições de corrigi-lo. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em arte, que é o objetivo propriamente a que visa esse mecanismo.²⁶

Inserto nessa concepção, Nietzsche aponta Sócrates como o primeiro que, pela mão de tal instinto da ciência, soube não só viver, porém – o que é muito mais – morrer; daí a imagem do Sócrates moribundo, com o brasão do homem isento do temor à morte pelo saber e pelo fundamentar, encimar a porta da entrada da ciência, recordando a cada um a destinação desta, ou seja, a de fazer aparecer a existência como compreensível e, portanto, como justificada, para que, sem dúvida, se as fundamentações não bastarem, há também de servir, no fim de contas, o mito, como consequência necessária e, mais ainda, como o propósito da ciência.²⁷

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Hommo: como alguém se torna o que é**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 63.

²⁵ Id. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 91.

²⁶ Ibidem, p. 93.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 93-94.

Para Nietzsche, Sócrates é, portanto, o mestre mistagogo de uma forma totalmente nova de serenidade grega e felicidade de existir. Na hipótese, a destinação de cada homem da ciência é fazer aparecer a existência como inteligível, e portanto, como justificada, com o que compreendemos o caráter moral de toda essa elaboração e a expressão do justo pela justificação racional da existência.²⁸

Assim, na concepção socrática-platônica, é contraditório alguém querer o mal, reconhecendo-o como tal, pois parte da premissa de que a vontade humana tem um sentido, é racional e se dirige ao bem. Pode, portanto, sustentar que ninguém erra voluntariamente. Com isso, a vida passa a ter um objetivo justamente a partir dessa colocação socrática, e o homem, um destino.²⁹

Agora, porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica, pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, de modo inevitável, em tais pontos fronteirios da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda, então irrompe a nova forma de conhecimento, o conhecimento trágico, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio.³⁰

Conquanto se fitarmos, como requer Nietzsche, com os olhos fortalecidos e nos gregos reconfortados, as mais altas esferas desse mundo que nos banha de ondas, veremos transmutar-se em resignação trágica e em necessidade de arte e avidez de insaciável conhecimento otimista que se apresenta em Sócrates sob forma prototípica, ao passo que, em seus níveis inferiores, essa mesma avidez tem de manifestar-se hostil à arte e abominar, no íntimo, a arte trágico-dionisíaca em particular, como ficou exposto, por exemplo, na luta movida pelo socratismo contra a tragédia esquiliana.³¹

²⁸ Ibidem, p. 94.

²⁹ MELO, Eduardo Rezende de. **Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração**. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 04.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 95.

³¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 96.

E assim, Nietzsche “bate à porta do presente e do futuro” com os seguintes questionamentos: “levará essa ‘transmutação’ a configurações sempre novas do gênio e precisamente do Sócrates musicante?” “Será que a rede da arte estendida sobre a existência, quer sob o nome de religião ou de ciência, há de ser tecida cada vez mais firme e delicada ou estará destinada a rasgar-se em farrapos, sob a agitação e o torvelinho barbaramente incansáveis que agora se denomina o ‘presente’?”³²

Por isso, é por essa dissociação, marcada na experiência concreta do viver, entre as promessas de um modo de vida e aquilo que por ele efetivamente se vive, que o filósofo entende faltar nobreza ao homem de seu tempo para reconhecer a doença que o aflige e a fraqueza que corrói o seu corpo, denunciadas sobretudo em sua incapacidade de avaliar seu modo de existência, de valorar suas condições de vida e de estruturar um modo de existência consentâneo a elas, que leve à sua pujança, mais do que a seu declínio. O homem não é mais capaz de viver em filosofia com a probidade simples e viril que obrigava um antigo: esse é o diagnóstico nietzschiano, um diagnóstico sobre a alienação do homem, mas também acerca do modo de se conceber a filosofia, ligada, agora, a maneiras de viver, tal como a concebe certa linha de interpretação.³³

1.3 As qualificações do espírito em Nietzsche

Nietzsche define por “espírito” a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande autodomínio.³⁴

Em sua obra principal “Assim Falou Zaratustra”, o autor lapida uma de suas principais categorias: o “além do homem” ou o “super-homem”. Para o autor, o homem seria uma instância intermediária entre o animal e o “além do homem”, algo a ser superado – uma ponte, uma transição. Destaca que o macaco é motivo de riso para o homem, da mesma forma que o homem também seria motivo de deboche e dolorosa vergonha para o “super-homem”. Apenas por meio de uma grande força, uma vontade de arranque, uma vitória da potência, poderia o homem superar a si próprio e emancipar-se de si mesmo.

³² Ibidem.

³³ MELO, Eduardo Rezende de. **Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração**. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 06.

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 72.

Destaca Nietzsche que o “além do homem” é o sentido da terra, pois o homem “é um rio imundo e é preciso ser mar, para absorver, sem sujar-se.”³⁵ Toda a grandeza residiria, com base nisso, em ser ponte e não meta. Somente transmutando-se nesse “para e além de si”, poderia o homem criar novos valores e suplantar o rebanho. No homem, Nietzsche apenas visualiza uma meta, não um fim, de modo que apenas no seu “para além de si mesmo” poderia residir a liberdade do espírito, dicotômica ao espírito gregário.

Afirma que, outrora, a alma olhava desdenhosamente o corpo; e esse desdém era o que havia de mais elevado; - queria-o magro, horrível, faminto. Pensava, assim, livrar-se da terra, para atingir os além-mundos eleitos pelos homens ao longo dos tempos. Contudo, a partir do decreto quanto à morte de Deus, o homem teria encontrado o nada por detrás de todos os ideais humanos. “Ou nem sequer o nada – mas apenas o que nada vale, o que é absurdo, doentio, covarde, cansado, toda espécie de borra da taça esvaziada de sua vida...” – trata-se do genuíno conceito de niilismo em Nietzsche.³⁶

Os espíritos servis somente alçariam a condição de livres por meio da vontade de potência, que promoveria as metamorfoses necessárias à genuína emancipação. As três grandes transformações do espírito, conforme Nietzsche, dar-se-iam da seguinte forma: primeiro tornar-se-ia camelo, após transmutar-se-ia em leão, para, finalmente, tornar-se criança.

Nietzsche designa o “espírito camelo” como aquele apto a suportar fardos pesados, um verdadeiro espírito de suportação, ao qual é inerente o respeito, responsável por uma grande força capaz de suportar as cargas mais pesadas da existência, este marcharia sempre carregado rumo ao deserto. “No mais ermo dos desertos”, dar-se-ia, segundo Nietzsche, a transmutação do espírito em “leão”. O espírito quer conquistar, como presa, sua liberdade e ser senhor de seu próprio deserto. Quer vencer o grande dragão “tu deves”, a partir da proposição “eu quero”. O “leão” é aquele responsável por criar para si a liberdade de novas criações. No entanto, o “leão” ainda não pode criar novos valores. Por isso é que decorreria daí a terceira e última metamorfose: tornar-se criança, a representação máxima quanto à inocência do devir. Criança

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução: Mário da Silva. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 37.

³⁶ Id. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 81.

como inocência e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”.³⁷

Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito, agora, quer a sua vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo. No-meei-vos três metamorfoses do espírito: como o espírito tornou-se camelo e o camelo, leão e o leão, por fim, criança.³⁸

A ponte designada “homem” somente seria atravessada por meio de uma grande força, o grande impulso denominado “vontade de potência”, um empuxo de ânimos capaz de revelar o “além do homem”, aquele que percebe a inocência do devir, a indeterminação de seu ser perante todas as coisas, o único com possibilidades de criar, aquele em que o “amor fati”³⁹ manifesta-se por excelência.

Ao traçar um paralelo com os gregos, percebe-se que estes não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem eles próprios como servos abaixo dos deuses, como os judeus. Viam neles somente o reflexo dos exemplares mais excelentes de sua própria casta: portanto, um ideal e não o oposto de seu próprio ser. Sentem-se parentes uns dos outros, surge um interesse recíproco, uma espécie de aliança guerreira. O homem tem uma nobre ideia de si, quando dá a si próprio semelhantes deuses e se coloca numa relação com eles semelhante àquela da pequena nobreza com a mais alta, enquanto os povos itálicos têm uma autêntica religião de camponeses, com uma contínua ansiedade

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução: Mário da Silva. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 52-53.

³⁸ *Ibidem*, p. 53.

³⁹ Ao dissertar sobre Jesus de Nazaré, na obra “O Anticristo”, expõe por melhor um dos mais belos conceitos de sua filosofia, a definição de “amor fati”: “esse ‘portador da boa nova’ morreu como viveu, como ensinou – não para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores de todo o tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior, mais ainda, ele provoca o pior... E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, naqueles que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao ladrão na cruz contêm todo o evangelho. ‘Este foi realmente um homem divino, um filho de Deus’ – diz o ladrão. ‘Se sentes isso’ – responde o Salvador –, ‘então estás no paraíso, és também um filho de Deus...’” Não se defender, não se encolerizar, não atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao mau – amá-lo... **Id. O anticristo e ditirambos de Dionísio**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 42.

diante das potências más e caprichosas dos espíritos carrascos. Sempre que os deuses olímpicos recuassem, a vida grega se tornava mais sombria e angustiante. O cristianismo, pelo contrário, esmagou e despedaçou o homem completamente e o mergulhou num lodaçal profundo. Depois, no sentimento de completa abjeção, fez brilhar de repente o clarão de uma misericórdia dividida, de modo que o homem, surpreendido e aturdido pela graça, soltou um grito de enlevo e por um instante julgou trazer em si o céu inteiro. É para esse excesso doentio de sentimento, para a profunda corrupção da cabeça e do coração, que concorrem todas as invenções psicológicas do cristianismo: “ele quer aniquilar, quebrar, atordoar, embriagar. Só há uma coisa que ele não quer: a medida e é por isso que ele é, no sentido mais profundo, bárbaro, asiático, sem nobreza, não-grego.”⁴⁰

1.3.1 Para além do homem: excertos sobre os espíritos livres

Nietzsche define “Humano, Demasiado Humano” como o monumento de uma crise, um livro melancólico corajoso. Direciona a obra aos espíritos livres, destacando ter emancipado seu espírito de tudo o que não pertencia a sua natureza. Nesse sentido, afirmou ter se liberado de todo idealismo: “onde vocês veem coisas ideais, eu vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humana!” Esclarece conhecer mais os homens e por isso teria clarificado o sentido de um espírito livre: “aquele que se tornou livre, que de si mesmo de novo tomou posse”.⁴¹

Chama por “espíritos livres” aquele que pensa diferente do que se espera dele, em virtude da sua origem, de seu meio, da sua posição e de seu ofício, ou em virtude dos pontos de vista dominantes de sua época. Indivíduos de exceção, enquanto que os espíritos subordinados são as regras. Estes o recriminam por seus princípios de liberdade terem por origem o desejo de surpreender ou por lhe permitirem chegar a ações livres, isto é, atos que são incompatíveis com a moral dependente.⁴²

Conforme Nietzsche, pode-se supor que um indivíduo, no qual o tipo “espírito livre” deva um dia tornar-se maduro e saboroso até a

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2000, p. 104.

⁴¹ Id. **Ecce Hommo: como alguém se torna o que é**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 72.

⁴² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Hommo: como alguém se torna o que é**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 72.

plenitude, tenha tido seu acontecimento decisivo numa grande libertação e que antes tivesse sido mais um espírito servo que parecia para sempre amarrado a seu canto e a seu pilar. Para o autor, a amarra mais firme e as cordas que são quase impossíveis de romper, entre os homens de uma qualidade seleta, correspondem aos deveres, ao respeito, como convém à juventude, uma timidez e delicadeza diante de tudo o que é venerado há muito e digno, como por exemplo, o reconhecimento pelo solo em que cresceu, pela mão que o guiou, pelo santuário em que aprendeu a orar – serão mesmo seus momentos mais elevados que o ligará mais firmemente, que o obrigará mais duradouramente.⁴³

Dessa forma, o homem livre é não moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição. Para Nietzsche, em todos os estados originais da humanidade, “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “inaudito”, “imprevisível”. Sempre conforme o padrão desses estados originais: se uma ação é realizada não porque a tradição ordena, mas por outros motivos (a utilidade individual, por exemplo), mesmo por aqueles que fundaram a tradição, ela é considerada imoral e assim tida mesmo por seu autor: pois não foi realizada em obediência à tradição. Nietzsche define tradição como aquela autoridade superior a que se obedece, não porque alguém ordena o que nos é útil, mas porque alguém ordena. Funda-se num sentimento de medo a um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado.⁴⁴

Em conformidade ao pensamento do autor, as naturezas ativas e bem-sucedidas, providas desse espírito de liberdade, não agem segundo a máxima “conhece-te a ti mesmo”, mas como se imaginassem a ordem: “queira um Eu e você se tornará um Eu”. Para Nietzsche, o destino lhes parece sempre ter deixado aludida escolha, enquanto que as inativas e contemplativas refletem sobre como escolheram naquela única vez, ao ingressarem no mundo.⁴⁵

Com efeito, necessário diferenciá-lo, em Nietzsche, a “liberdade do espírito” da doutrina do “livre arbítrio”. Para o autor, o livre arbítrio encontra sua origem num indivíduo, sua necessidade se perfaz na forma

⁴³ Id. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala. 2000, p. 63.

⁴⁴ Id. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 18.

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 101.

de suas paixões; em outro, como hábito de ouvir e obedecer; num terceiro, como consciência lógica; num quarto, como capricho e petulante prazer de escapadas. Mas esses quatro buscam a liberdade de seu arbítrio justamente ali onde cada um deles se acha mais fortemente atado: “é como se o bicho-da-seda buscasse a liberdade do seu arbítrio justamente no tecer”. Para Nietzsche, isso advém do fato de que cada qual se considera mais livre onde sua sensação de vida é maior, ou seja, ora na paixão, ora no dever, ora no conhecimento, ora no capricho. Aquilo mediante o qual o indivíduo é forte, em que se sente vivo, ele inadvertidamente crê que deve ser sempre o elemento de sua liberdade: “ele associa, como pares necessários, dependência e obtusidade, independência e sentimento de vida.” Nisso a experiência que o homem teve, no âmbito político-social, é transposta erradamente para o âmbito metafísico derradeiro: “ali o homem forte também é livre, ali a viva sensação de alegria e dor, de intensidade da esperança, ousadia do desejo, potência do ódio, é apanágio dos dominadores e independentes, enquanto o assujeitado, o escravo, vive oprimido e obtuso”. Para Nietzsche, a doutrina do livre arbítrio é uma invenção dos estratos dominantes.

46

Já o conceito de liberdade, em Nietzsche, é ter a vontade de responsabilidade por si próprio. Fala em preservação da distância que separa os homens e em tornar-se mais indiferente à labuta, dureza, privação, até mesmo à vida. Dispõe sobre uma vontade de sacrificar seres humanos à sua causa, não excluindo a si mesmo. “Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre os outros instintos, os de ‘felicidade’, por exemplo.” Dessa forma, “o ser humano que se tornou livre, e tanto mais ainda o espírito que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas”. O homem livre seria, assim, um guerreiro.

Nietzsche afirma que se mede a liberdade, tanto em indivíduos quanto em povos, conforme a resistência que tem de ser vencido, conforme o esforço que custa ficar em cima. “O mais elevado tipo de homens livres deve ser buscado ali onde é continuamente superada a

⁴⁶ Ibidem, p. 168-169.

mais alta resistência: a cinco passos da tirania, junto ao limiar do perigo de servidão.”⁴⁷

1.3.2 O espírito servo: uma ontologia do sujeito dependente

Os homens fracos ou espíritos servos, ao contrário dos espíritos livres, fundamentam suas atitudes em hábitos que, por si, redundam em crenças. Nietzsche sustenta que a origem da crença reside no fato de o espírito dependente não tomar sua atitude por razão, mas por costume. Se é, por exemplo, cristão, não é porque tivesse examinado as diferentes religiões e escolhido entre elas; se é inglês, não é porque se tivesse decidido pela Inglaterra, “mas porque encontrou o cristianismo e a nação inglesa e os adotou sem razões, como alguém que nasceu num país vinícola se torna bebedor de vinho”. Mais tarde, quando já era cristão e inglês, talvez tenha descoberto também algumas razões em favor de seu hábito; pode-se eliminar essas razões, mas nem por isso se o demove de sua posição. Obrigue-se, por exemplo, um espírito dependente a apresentar suas razões contra a bigamia e verificar-se-á, então, se seu zelo sagrado pela monogamia repousa em razões ou no hábito. “A habituação a princípios espirituais sem razões é o que se chama crença”.

⁴⁸

A subordinação das ideias, transformada em impulsos por meio do hábito, leva àquilo que se chama força de caráter. Quando alguém age por poucos motivos, mas sempre os mesmos, seus atos adquirem uma grande energia. Caso essas ações estiverem de acordo com os princípios dos espíritos subordinados, são aprovadas e produzem ao mesmo tempo, naquele que as realiza, o sentimento da boa consciência.

⁴⁹

A força de caráter pode, então, ser subsumida de três premissas: poucos motivos, uma ação enérgica e uma boa consciência. A esse caráter forte falta, conforme Nietzsche, o conhecimento das múltiplas possibilidades e direções da ação; seu intelecto é dependente, subordinado, porque, num dado caso, talvez lhe mostre só duas possibilidades; entre elas deve então escolher necessariamente, conforme toda a sua

⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 88-89.

⁴⁸ Id. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala. 2000, p. 166. 166.

⁴⁹ Ibidem.

maneira de ser e o faz fácil e rapidamente, porque não tem que escolher entre cinquenta possibilidades.⁵⁰

O meio educador, dessa forma, pretende tornar todo homem dependente, colocando sempre diante de seus olhos o menor número de possibilidades. O indivíduo é tratado por seus educadores como se, na verdade, fosse algo novo, mas devesse tornar-se uma réplica. Se o homem aparece primeiramente como algo desconhecido, algo que nunca existiu, deve ser transformado em algo que já existiu, deve ser transformado em algo conhecido, algo já existente. É como encaixar os sujeitos a formas pré-estabelecidas. Chama-se “bom caráter” numa criança a manifestação de sua subordinação progressiva; quando a criança se coloca ao lado dos espíritos subordinados, manifesta, em primeiro lugar, o despertar de seu espírito comunitário; com base nesse sentido comunitário, mais tarde se tornará útil a seu Estado ou à sua classe.⁵¹

Contudo, pondera Nietzsche sobre a formação do gênio, que se trata da engenhosidade com a qual o “preso” ou o fraco procura meios para se evadir, a utilização mais fria e mais paciente da menor oportunidade. Isso pode ensinar aos sujeitos que procedimento utiliza por vezes a natureza para realizar o gênio – palavra que o autor postula que seja entendida sem qualquer pretexto mitológico ou religioso. A natureza, assim, encerra os indivíduos num cárcere e excita ao máximo seu desejo de se evadir. De outra forma, alguém que perdeu completamente seu caminho na floresta, mas se esforça com uma energia fora do comum, para chegar ao ar livre por uma direção qualquer, descobre, às vezes, um caminho novo que ninguém conhecia; assim surgem os gênios cuja originalidade se celebra.⁵²

Para Nietzsche um dos principais defeitos dos homens de ação é a ausência da atividade superior, de cunho individual. Estes agem como funcionários, comerciantes, eruditos, dito de outro modo, como representantes de uma espécie, mas não como homens determinados, individualizados e únicos. Nesse aspecto, tornam-se preguiçosos. Conforme o autor, a infelicidade dos homens de ação é que sua atividade é quase sempre um pouco irracional. “Não se pode, por exemplo, perguntar ao banqueiro que acumula dinheiro qual o objetivo de sua incansável atividade: ela é irracional”. Desse modo, os homens de ação rolam como

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala. 2000, p. 167.

⁵¹ *Ibidem*, p. 166.

⁵² *Ibidem*, p. 169.

rolam a pedra, seguindo a lei bruta da mecânica e, por isso, todos os homens se dividem, como em todos os tempos até nossos dias, em escravos e livres, pois quem não tiver para si dois terços de seu dia é um escravo, seja ele, de resto, o que quiser: político, comerciante, erudito, funcionário.⁵³

Ao seguir esse raciocínio, Nietzsche lança o olhar ao Estado, sustentando o caráter demagógico e a intenção de agir sobre as massas muito comuns a todos os partidos políticos: “todos eles se sentem obrigados, em virtude da mencionada intenção, a transformar seus princípios em grandes disparates, em afresco, e a pintá-los assim nas paredes.” Nesse ponto, destaca Nietzsche que nada mais se pode modificar e até é supérfluo levantar contra isso um só dedo, pois nessa matéria se aplicam os dizeres de Voltaire, no sentido de que quando a massa do povo se põe a raciocinar, tudo está perdido.⁵⁴

Ele defende uma necessidade de adaptação às novas condições, como quem se adapta, quando um “tremor de terra transformou os antigos limites e contornos de sua propriedade.” Fundamental é o relevo que Nietzsche confere à política de seu tempo, como aquela atividade que permite tornar a vida suportável ao maior número possível. Desse modo, ele adverte que esse maior número possível possa ao menos definir também o que entende por vida suportável: “se acha que tem inteligência suficiente para encontrar igualmente os meios apropriados a esse fim, que adiantaria duvidar disso?”⁵⁵

O autor destaca que o espírito servil é altamente estimado pelo Estado militar e administrativo, que “em breve tornará a servidão tão incrível como a tática particular dos jesuítas já o é.” E quando essa subordinação não for mais possível, haverá uma quantidade de efeitos mais surpreendentes que não poderão mais se realizar, e o mundo ficará empobrecido. Alude à necessidade do desaparecimento dessa condição, uma vez que o fundamento irá desaparecer: no caso, a fé na autoridade absoluta, na verdade definitiva. Aponta que, mesmo nos Estados militares, a coação física não basta para produzi-la, mas se faz necessária a adoração do caráter de realeza como de alguma coisa de sobre-humano. Informa que, num estado de liberdade maior, ninguém se subordina,

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala. 2000, p. 199.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 241.

⁵⁵ *Ibidem*.

senão sob certas condições estipuladas por um contrato recíproco; portanto, com todas as reservas do interesse pessoal.⁵⁶

Questão importante à gênese do servilismo refere-se ao novo e antigo conceito de governo. Nietzsche aponta a distinção entre governo e povo como entre duas esferas separadas de poder, uma mais forte e superior, a outra mais fraca e inferior, tratando juntas e se unindo como um resto de sentimento político transmitido por herança que, na maioria dos Estados, corresponde ainda exatamente à constituição histórica das relações de poder.⁵⁷

O autor exemplifica com Bismarck o modo pelo qual este definiu a forma constitucional como um compromisso entre governo e povo, falando em conformidade a um princípio que tem sua base na história e, por isso mesmo, é verdade, também o aspecto de absurdo, sem o qual nada de humano pode existir. Pretende o autor o diagnóstico do oposto – em conformidade com um princípio que é uma pura criação do cérebro e que ainda não está em condições de fazer história –, segundo o qual o governo não passa de um organismo do povo e não um previdente e respeitável “acima” com relação a um “abaixo”, acostumado à modéstia. Antes de admitir esse enunciado até aqui não histórico e arbitrário, embora mais lógico, do conceito de governo, Nietzsche afirma a conveniência de se considerar pelo menos as consequências: “de fato, as relações entre povo e governo são as relações típicas mais fortes sobre as quais se modelam involuntariamente as relações entre professor e aluno, senhor e servo, pai e família, comandante e soldado, patrão e aprendiz”. Por isso, alude o autor, sob a influência da forma dominante do governo constitucional, que todas essas relações se modificam um pouco em seu tempo: elas se tornam compromissos. E conclui: “mas que vicissitudes e deformações deverão sofrer, que modificações de nome e de natureza, uma vez que esse conceito totalmente novo se tiver tornado em toda parte senhor dos cérebros!”⁵⁸

Ao contrário ao conceito de justiça insito aos espíritos livres, torne-se a justiça como palavra e ordem de partidos, ao tempo do autor. Destaca que se pode muito bem ocorrer que representantes nobres (embora pouco inteligentes) das classes dirigentes assumam esse compromisso: “vamos tratar todos os homens como iguais, reconhecer para

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala. 2000, p. 243.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 247.

⁵⁸ *Ibidem*.

todos eles direitos iguais.” Nesse sentido, um conceito socialista, baseado na justiça, é possível, segundo Nietzsche, mas somente no seio da classe dirigente que, nesse caso, exerce a justiça por meio de sacrifícios e de abdições. Pelo contrário, afirma que a igualdade dos direitos, como fazem os socialistas das classes subjugadas, nunca é a emanação da justiça, mas da ambição. “Se forem mostrados de perto à fera pedaços de carne ensanguentada, depois forem retirados, até que finalmente comece a rugir, pensam que esse rugido significa justiça?”⁵⁹

Com efeito, também assevera o autor que a comprovação dos socialistas, quanto à atual divisão da propriedade na humanidade como consequência de inumeráveis injustiças e violências, rejeitando, assim, toda a obrigação para com uma coisa cujo fundamento é tão injusto, não consideram senão um fato isolado. Afirma que todo o passado da antiga civilização está baseado na violência, na escravidão, no logro, no erro. Contudo, descreve que somos nós precisamente os herdeiros de todas essas circunstâncias e as agregações de todo esse passado e não podemos simplesmente aniquilá-lo por decreto e não temos o direito de suprimir uma só parcela dele. Nietzsche afirma que os sentimentos de injustiça estão igualmente nas almas dos que nada possuem, que não são melhores que os possuidores e não tem um privilégio moral: “tiveram alguma participação dos ancestrais possuidores”. Com isso, assegura que não é de novas partilhas pela violência, mas de transformações graduais nas ideias que se necessita. “É necessário que em todos a justiça se torne mais forte e o instinto de violência mais fraco.”⁶⁰

1.4 O fundamento moral dos sujeitos: a moral nobre e a moral de ressentimento

Ao diferenciar os sujeitos em “espíritos livres” e “espíritos servís”, Nietzsche também distingue o conceito de moral que norteia as ações de cada grupo. Trata-se de um grande equívoco retirar da obra nietzschiana aspectos amorais. Na verdade, ao longo de seus trabalhos, Nietzsche lança-se numa busca incessante por outra moral, ou um outro uso para a moral. A preocupação do filósofo seria fundamentar uma “moral nobre”, aquela ínsita aos “espíritos livres”. Assim sendo, todo naturalismo na moral, ou seja, toda a moral sadia, é dominada por um

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala. 2000, p. 247-248.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 248.

impulso de vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não deves”; algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. Já a moral antinatural, ou seja, quase toda a moral até hoje ensinada, venerada e pregada, a moral do ressentimento, volta-se, pelo contrário, justamente contra os impulsos da vida – é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente desses instintos. “Quando diz que ‘Deus vê nossos corações’, ela diz ‘Não’ aos mais baixos e mais elevados desejos de vida e toma Deus como inimigo da vida... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o ‘Reino de Deus’ começa...”⁶¹

Na obra “Genealogia da Moral”, Nietzsche expõe suas ideias quanto à origem dos preconceitos morais, categorias de extrema importância na aferição de uma genealogia do assujeitado, porquanto fundamentada na moral de ressentimento.

No prefácio do texto já denuncia que nós, os “investigadores do conhecimento, desconhecemo-nos, afinal, se nunca nos procuramos como poderíamos nos encontrar?” Com esse questionamento estabelece que o primeiro exercício filosófico consistiria no questionamento relativo aos valores, ou seja, o próprio valor dos valores deve ser colocado em questão, para que se verifique se essa “moral” permite viver ou morrer, pois viver é concentrar toda inteligência e vontade no instante presente, enquanto morrer é depreciar o instante vivido, poupando a vida em busca da morte. Dessa forma, saber se os valores morais buscam a vida ou a morte é tarefa fundamental do homem do conhecimento.⁶²

Nesse sentido, Nietzsche questiona a gênese dos nossos preconceitos, a “origem das nossas ideias do bem e do mal”. E se tais ideias foram ou não favoráveis ao desenvolvimento humano. Afirma “trata-se de percorrer com pés novos e olhos novos o imenso, longínquo e misterioso país da moral, da moral que verdadeiramente viveu e foi vivida.”⁶³

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 36.

⁶² Id. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 09.

⁶³ *Ibidem*, p. 11-15.

1.4.1 Origens da moral de ressentimento e seu contraste à moral nobre

Para Nietzsche, primitivamente a palavra “bom” não significa ação altruísta. Ao contrário, sua origem pertence ao reino dos “nobres”, que definiram arbitrariamente que as suas condutas eram as boas e que eram ruins aquelas dos espíritos mais inferiores, os espíritos fracos. Com isso, aludida ideia se desenvolveu a partir da concepção aristocrática dos nobres.

De acordo com o autor, esses nobres “se tinham como homens de uma classe superior” e eram os puros. “Desse modo, a oposição ‘puro’ e ‘impuro’ serviu primeiramente para distinguir as castas e ali se desenvolveu mais tarde uma diferença entre ‘bom’ e ‘mau’, numa alusão já não limitada à casta”. Importante registrar a constatação de Nietzsche, no sentido de que os “nobres”, no que tange ao social, seria o conceito básico a partir do qual se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”. Paralelamente a esse desenvolvimento sempre perfilha-se aquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim”, segundo o autor. Afinal, para Nietzsche “os juízos da aristocracia fundem-se numa boa musculatura, numa saúde florescente e no que para isso contribui: a guerra, as aventuras, a caça, a dança, os jogos e os exercícios físicos em geral: tudo o que implica uma atividade robusta, livre e alegre”, enquanto os plebeus sempre rastejaram pelos cantos, sem força para reafirmar seus valores.⁶⁴

No tocante à classe sacerdotal, que o autor caracteriza por um sentimento de impotência, como não pôde impor os seus valores mesquinhos, passou a se utilizar da vingança como a sua arma mais poderosa, de modo que tal sutileza aliada à vontade de vingança fez com que o ideal ascético se tornasse dominante. Defende Nietzsche que o povo de sacerdotes judeus “com uma lógica formidável, atirou por terra a aristocrática equação dos valores ‘bom’, ‘nobre’, ‘poderoso’, ‘formoso’, ‘feliz’, ‘amado de Deus’ e “com o encarniçamento do ódio afirmaram: ‘só os desgraçados são os bons’ e assinala que “com os judeus começou a emancipação dos escravos na moral, esta emancipação que já tem vinte séculos de história e que já hoje perdemos de vista por ter triunfado completamente.”⁶⁵

⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 17-20.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 25-26.

Desse modo, por meio da negação de um externo houve a inversão dos valores, ou seja, através da oposição entre nobre e plebeu, estes, negando aqueles, conceberam seu inimigo mau e, a partir dele, desenvolveram o conceito de bom. Assim, o ato de formação da moral escrava é um não, “este não é o seu ato criador”, uma reação, ou seja, nasce a moral do ressentimento, uma moral que, por não possuir substrato suficiente para se afirmar em si mesma, necessita de outro externo para negar e condenar, usando o oposto deste outro como afirmação de si. Nessa fragilização e interiorização do animal humano, o asceticismo encontrou o momento ideal de adentrar no homem e manobrá-lo como rebanho para dizer um sonoro não à vida.

A partir dessa concepção, estavam lançadas as bases para um “novo amor”: segundo Nietzsche, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor, advindo do pior ódio que já pairou sobre a terra, o ódio judeu. Esse novo amor não se desenvolveu sobre este tronco, como antítese, mas “ao contrário, o amor brotou dele como sua coroa, triunfante, estendendo-se sempre mais na mais pura claridade e plenitude solar.” Assim sendo, “Jesus de Nazaré, esse evangelho vivo do amor”, é para Nietzsche precisamente a sedução na sua forma mais irresistível, a sedução que, por um rodeio, havia de conduzir os homens a adaptar os valores judaicos, ou seja, a isca mais funesta e perigosa, a isca da cruz: um meio perfeito de Israel acionar sua política de vingança contra seus adversários, portadores dos ideais mais nobres. Afinal, nada poderia ser mais sedutor do que “este símbolo da santa cruz, esse horrível paradoxo de um Deus na cruz”.⁶⁶

Esta degeneração dos valores nobres empreendida pelos judeus possibilitou a vitória da moral do homem fraco – a moral escrava. Trata-se da moral do homem do ressentimento contrariamente ao homem nobre. Este homem fraco, ou escravo, reativo por natureza, concebe seu inimigo como “o mau”, com o que ele constrói posterior e equivalentemente um “bom”, que seria ele mesmo.

O “mau” dessa moral do ressentimento seria justamente o “bom” da moral nobre, porém, interpretado pelos olhos rancorosos dos homens fracos e ressentidos. Não obstante, Nietzsche aponta que se trata de um equívoco cair na fraqueza da moral do homem comum ao identificar o homem nobre como “mau”. E arremata: “se admitir que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 26-27.

animal manso e civilizado, doméstico, então deveríamos, sem dúvida, tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como autênticos instrumentos da cultura; com o que, no entanto, não se estaria dizendo que os seus portadores representem eles mesmos a cultura”.⁶⁷

O “bom”, criado pela moral do ressentimento é concebido como subterfúgio do homem do ressentimento. Este crê, enganado por si mesmo, ser um sujeito livre capaz de escolher as virtudes ascéticas às virtudes fortes, como se a força pudesse ser controlada por algo que não ela mesma; como se o forte fosse livre para ser fraco; como se existisse um ser por trás de um fazer; como se a ação não fosse tudo. Nas palavras de Nietzsche, “estes fracos querem ser, algum dia, fortes, “o seu reino” chegará um dia; e são tão humildes que o chamam de “Reino de Deus.” Para ver este reino, é necessário viver muito, viver além da morte; “é preciso a vida eterna para ser eternamente recompensado no “Reino de Deus” por essa existência terrena “no amor, na fé, na esperança.” A bem-aventurança desse paraíso consiste pois, como dizem os padres da Igreja, em “alegrias bem diversas; em lugar dos atletas, temos nossos mártires; se queremos sangue, ora, temos o sangue de Cristo”. É justamente na vida eterna e no paraíso, que reside a eterna graça aos fracos: a possibilidade de vingança aos nobres e aos fortes, o que reflete, exatamente, a moral do ressentimento.”⁶⁸

1.4.2 A importância da má consciência na formação da moral de ressentimento

Na formação desse novo sujeito – um animal capaz de fazer promessas –, aparece um aparelho amortecedor e indispensável: a poderosa faculdade do esquecimento, mecanismo inibitório da apreensão da totalidade das experiências do mundo, “graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência.” De acordo com Nietzsche, “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento.” Além desse esquecimento, também o homem desenvolveu uma faculdade oposta, ativa: a memória, capaz de suprimir o esquecimento nos casos

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 33-34.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 35-40.

em que se deve prometer. Para poder atuar no futuro, de modo a cumprir a promessa, é necessário ao homem confiar em si mesmo – assim acontece por ser engessado na moralidade do costume –, ser constante, enfim, ser responsável. Através da moralização dos costumes “e pela camisa de força social, chegou o homem a ser realmente confiável.” O indivíduo soberano, o senhor do livre arbítrio é aquele liberado de toda e qualquer predeterminação moral costumeira, capaz de prometer e ter domínio sobre si. O homem soberano chama-se a sua consciência. Essa rara liberdade de prometer foi de tal forma interiorizada, que se tornou para esse indivíduo soberano a sua consciência.⁶⁹

Ao problema da memória e de como poderia ela ser figurada no homem – ser que se realiza no esquecimento –, Nietzsche coloca que somente a dor poderia ficar na memória, ou seja, “grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”. Assim, os sacrifícios seriam uma forma de auxiliar mnemônico, o que incluiria, de certa forma, o ascetismo. “Algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas ‘ideias fixas’. Quanto menos memória tinha a humanidade, tanto mais de espantar era o aspecto dos seus costumes, e, em particular, o rigor das leis penais”. Portanto, o rigor das leis penais é, de acordo com Nietzsche, diretamente proporcional à falta de memória da humanidade, concluindo assim, que do esforço empreendido para a superação do esquecimento, apareceu a razão, como o domínio sobre os afetos, “toda essa maquinação infernal que se chama reflexão.”⁷⁰

Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “a razão”! – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as coisas “boas”!...⁷¹

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 47-50.

⁷⁰ Ibidem, p. 50-52.

⁷¹ Ibidem, p. 52.

Para Nietzsche, todo esse aparato da “má consciência” tem sua forma embrionária na ideia material da dívida. Já o castigo, enquanto represália, se desenvolveu independentemente de toda a hipótese de livre arbítrio e de obrigação. O problema genealógico da “má consciência” ou consciência da culpa fica deslocado, quando o analisarmos em face de um sentimento de justiça, segundo o qual um criminoso deveria ser castigado, porque poderia ter agido de outra maneira. Tal enunciado é uma transposição para o passado de uma forma de pensar moderna. Nos primórdios, o castigo era empreendido por raiva pelo dano sofrido. Era forma compensatória que deixava um poder ultrajante ao credor frente ao devedor, como forma de satisfação íntima – os termos credor e devedor revelam que foi através da relação contratual que surgiu uma ideia de equivalência entre dano e dor –, representada na reparação e recompensa, de maneira que ao afligido pela transgressão era concedido descarregar, de maneira gratificante e prazerosa – pois fazer sofrer, mais do que apenas ver, faz bem – seu poder de causar sofrimento.⁷²

A partir dessas obrigações de direito surgiram os conceitos morais de “culpa”, “consciência”, “dever” e “sacralidade do dever”. Pela primeira vez, equipara-se uma pessoa com outra. A medida de valores e o estabelecimento de preços passam a ocupar o pensamento humano mais antigo, até o ponto de vir constituí-lo. Da generalização desse pensamento: “cada coisa tem seu preço, tudo pode ser pago”, residiria o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o início de toda “bondade”, toda “equidade”, toda “boa vontade”, toda “objetividade” que existe na terra. A justiça, nesse primeiro grau de sua evolução, é a boa vontade entre as pessoas de poder aproximadamente igual, de se entenderem mutuamente por meio de um compromisso. Quanto às pessoas das classes inferiores, obrigavam-nas a aceitar o pacto.⁷³

Dessa forma, uma vez consolidados em comunidade, os homens mantêm-se em relação constante de credores e devedores, de modo que aquele que não cumpre a sua obrigação, o transgressor, deverá ser banido. Conforme aumenta o poderio de uma sociedade, esta dá menos importância às faltas dos seus membros, passa a “considerar toda a infração como ‘resgatável’ e isola o delinqüente do seu delito”, isso são características do desenvolvimento do direito penal. Portanto, “o ‘credor’ se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais

⁷² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 52-60.

⁷³ *Ibidem*.

rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza.” Nesse cenário, conclui Nietzsche que a “justiça, que iniciou com ‘tudo pode ser resgatável’, tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, suprimindo a si mesma”. Essa auto-supressão da justiça se apresenta com um belo nome: “graça”. Esta autodestruição da justiça, chamada graça, é privilégio dos mais poderosos, dos que estão para além da justiça”; do que se infere que a justiça surge apenas como instituição da lei, privilégio dos poderosos.⁷⁴

1.5 Estados de direito como estados de exceção permanentes

De acordo com Nietzsche, não se pode encontrar a origem da justiça no terreno do ressentimento. Para o filósofo, o direito representa a eterna luta dos homens ativos contra a reação dos fracos, impondo a esses um acordo, instituindo a lei, na qual declara imperativamente o que é justo ou injusto, de forma a tornar carente de sentido as questões sobre justiça ou injustiça. Para o filósofo, falar de justo e injusto em si carece de qualquer sentido; “em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente se algo ‘injusto’, na medida em que, essencialmente, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter.”⁷⁵

Talvez a constatação mais grave a partir disso, segundo Nietzsche, é no sentido de que “do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser estados de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa ao poder, a cujos fins gerais se subordinam como meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder.” Isso significa que uma ordem de direito concebida como geral e soberana, ao contrário de um meio de luta entre complexos de poder, mas como meio contra toda luta, seria um princípio hostil à vida, “uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada.”⁷⁶ Para Nietzsche o sistema jurídico do

⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 60-63.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 62-65.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 65.

Estado moderno é aquele em que a vontade de poder se converteu em uma vontade de morte.

Segundo Nietzsche não se trata do “demônio” do homem a necessidade nem a cobiça, mas sim do amor ao poder. Consoante afirma, mesmo que se conceda aos indivíduos saúde, alimento, habitação e distração, eles continuaram sendo infelizes e caprichosos: “pois o demônio insiste em esperar. “Ele” quer ser suprido”.⁷⁷

Assim, a finalidade do direito pode ser transformada por um poder que lhe é superior. Trata-se de um ajustamento de sentido e utilidade, que vai denotar a diferença fundamental entre a origem e a finalidade do direito – ou seja, não se pode pôr como origem do direito a finalidade para a qual está sendo utilizado. Precisamente nos processos de ajuste e subjugamento do direito por aquelas forças superiores, é que se vislumbra o seu desenvolvimento, de modo que a imposição das forças superiores às inferiores pode se dar à custa de sacrifício, este considerado como a medida do avanço.⁷⁸

De acordo com Nietzsche “o castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento de culpa. Nele se vê o verdadeiro “instrumentum” dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’.”⁷⁹

Nesse sentido, o autor assinala que a má consciência seria uma “profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio, quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”. O Estado, ao se organizar de forma a se proteger dos instintos de liberdade dos homens selvagens, interioriza o homem, promove a criação de sua alma, isto é: os instintos se voltam contra o próprio homem. Aqui está, para Nietzsche, a origem da má consciência, esta que introduziu a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje a humanidade não se curou: o sofrimento do homem consigo mesmo, de modo que, para assistir a tal espetáculo, o bicho-homem criou espectadores divinos.⁸⁰

Nietzsche adverte que a hipótese levantada sobre a origem da má consciência pressupõe, primeiramente, que a mudança não tenha sido gradual nem voluntária e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto,

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 175.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 65-68.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 70.

⁸⁰ *Id. Genealogia da Moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 73-74.

uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta nem sequer ressentimento. Em segundo lugar, o autor afirma que a inserção de uma população sem normas e sem freios, numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência. A partir dessas elaborações, Nietzsche defende que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, um maquinário esmagador e implacável. E assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amansada e maleável, mas também dotada de uma forma.⁸¹

Ao se valer da palavra “Estado”, Nietzsche adverte que se referiu “a um bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em numero, mas ainda informe e nômade”. A partir disso, defende o autor o início do “Estado” na terra: “penso haver acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um contrato.”

Conforme expõe, não guardaria qualquer relação com contratos aquele ser que pode dar ordens, aquele que por natureza é senhor, aquele que é violento em ato e gestos. Esses seres seriam imprevisíveis. Eles viriam com o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto; surgiriam como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado “outra”, para serem sequer odiados. A obra desses seres, conforme Nietzsche, consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas. Eles seriam os mais involuntários e inconscientes artistas – logo, haveria sempre algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio que vive, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um “sentido” em relação ao todo.⁸²

Para Nietzsche esses seres não saberiam o significado de culpa, responsabilidade, consideração. Seriam eles, segundo o autor, regidos por um tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze e já se crê eternamente justificado na “obra”, como a mãe no filho. Por isso é que neles não teria nascido a má consciência, mas sem eles ela não teria nascido. Essa planta hedionda não existiria se, sob o peso dos golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme “quantum” de liberdade

⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 74.

⁸² *Ibidem*, p. 75.

não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo de visão, e se tornado como que latente. “Esse instinto de liberdade tornado latente à força, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a má consciência.”⁸³

Entretanto, Nietzsche destaca que “a consciência de ter uma dívida para com a divindade não se extinguiu após o declínio da forma de organização de ‘comunidade’”. Assim, aprisionado como estava em si mesmo e nas jaulas do Estado – não podendo ser besta na ação, aquele animal de rapina insaciável –, o homem do ressentimento toma para si um instrumento de suplício na forma de uma dívida para com Deus. Traspassa seu ser em sua própria negação, querendo se sentir culpado e desprezível até o ponto em que seu castigo não pudesse equivaler à culpa por ele sentida; até “sua vontade de erigir um ideal – o do “santo Deus” – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade.”⁸⁴

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua vontade de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua vontade de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “ideias fixas”, sua vontade de erigir um ideal – o do “santo Deus” – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade.⁸⁵

1.5.1 Ideais ascéticos como fundamento da servidão dos fracos

A edificação dos ideais ascéticos, todavia, foi muito cara ao homem moderno, que, como herdeiro dessa tradição, carrega em si um preconceito contra suas tendências libertárias naturais, de modo a colocá-las como parceiras da má consciência. Para romper com tal legado, é necessário um novo homem, um homem do futuro, capaz de redimir esta realidade e salvá-la dos ideais nela pregados por mais de dois mil anos, bem como do niilismo que necessariamente nasceria da sucumbência do

⁸³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 74-75.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 78-83.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 81.

ideal até então vigente, talvez o “além do homem” exposto por Nietzsche em seu “Zaratustra”.⁸⁶

Nietzsche apresenta o âmago do ideal que perpassou toda a história da humanidade como vencedor: o ideal ascético – cujas palavras pomposas são: humildade, pobreza e castidade. Em primeiro lugar, constata o autor a grande afeição dos filósofos ao ideal ascético. Diz que “há em todos os filósofos certa benevolência em favor do ideal ascético”, porquanto “toda besta filosófica tende por instinto a um ótimo de condições favoráveis, nas quais possa desenvolver a sua força e sentir a plenitude do seu poder.” Os impulsos iniciais dos filósofos condiziam com as exigências de uma moral ascética. Isso é inegável. Tal fato é expressão da fragilidade com que se erigiu a filosofia nos seus primórdios. Tinha-se na figura do sacerdote ascético o único meio de manter viva a filosofia, ainda que uma vida rastejante e indigna.⁸⁷

O sacerdote ascético tem na vida um paradoxo: para haver vida deve-se negá-la. “Para o asceta esta vida é um caminho deserto”. E assim “certo ascetismo, certa renúncia radical e serena, favorece o desenvolvimento de uma espiritualidade superior [...] e assim não é de maravilhar que os filósofos olhassem com tão bons olhos para esse ideal”. Esse lidar ascético com a vida se consagra como aquele que mais se espalhou sobre a terra. O sacerdote ascético aparece em todas as partes, encarnando uma vontade de uma antinatureza, negando a si mesmo em sua realidade vital, atuando com uma má consciência eternizada e enfurecida consigo mesma. No entanto, seu desejo mais alto é estar no lugar do outro, de modo que trabalhe para a criação de melhora nas condições do ser-homem. Dessa forma, ao contrário do que se poderia cogitar acerca do lema “vida contra vida”, constante do ideal ascético, verifica-se que através deste a vida luta contra a morte, num artifício preservativo de uma vida que se degenera. O fato de esse ideal se impor à civilização é a condição doentia do homem até agora existente, que em sua origem tem a normalidade da condição humana, que se traduz no fastio do homem consigo mesmo, no seu fartar-se de sua condição.⁸⁸

O homem frequentemente está farto, há verdadeiras epidemias desse estar-farto (– como por volta de 1348, no tempo da

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 83-84.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 87-94.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 106-110.

doença e da morte): mas mesmo esse nojo, essa fadiga, esse fastio de si mesmo – tudo isso irrompe tão poderosamente nele, que se torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz viver...⁸⁹

Em face dessa natureza incontestável, tanto mais louvores deveriam ser dados aos nobres e fortes. Para Nietzsche, não deve o forte temer que o seu infortúnio venha de outro nobre. É do fraco, do ressentido que se deve esperá-los. “O que é de temer, o que tem efeito mais fatal que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande nojo ao homem e também a grande compaixão pelo homem. Supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo: a ‘última vontade’ do homem, sua vontade do nada, o niilismo.” Os fracos invertem e monopolizam a virtude, como se as qualidades do animal de rapina presente no nobre tivessem que um dia serem pagas. Esses homens de ressentimento armam uma tirania sobre os sãos, buscam sua reação em forma de vingança, a qual seria sublime quando insuflasse nas consciências sãs a sua miséria, de forma que estes viessem a se envergonhar da sua felicidade. No entanto, para que os doentes não contaminem os sadios, estes devem permanecer apartados daqueles, para justamente não cair nas duas mais terríveis pragas reservadas para o homem: o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem.⁹⁰

Conforme o exposto, para Nietzsche o sistema jurídico do Estado moderno é aquele em que a vontade de poder se converteu em uma vontade de morte. Isso porque encontramos-nos sob uma ordem de direito geral e soberana. Aludida ordem é aquela que visa ao poder e restringe parcialmente a vontade de vida, “uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada”. Tal ordem é necessariamente estabelecida numa moral de ressentimento que, por sua vez, é embasada nos ideais ascéticos dos espíritos fracos.

⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 111.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 111-114.

1.5.2 A aniquilação do desejo: a armadilha inglória ao homem fraco na espoliação da vontade

Como não cabe aos sãos cuidar dos doentes, somente um tipo poderia executar tal trabalho: o sacerdote ascético, pois este é o seu reino, “tal é sua prodigiosa missão histórica.” Esse sacerdote ascético tem nos fracos o seu rebanho que deve defender dos animais de rapina, contra quem declara guerra; e contra a inveja que tem dos sãos, de modo que em sua figura se perpetue o desprezo natural à saúde e potência dos fortes. Como médico dos sofredores, tem a habilidade de mudar a direção do ressentimento destes na busca por uma justificativa da dor, o mais temido explosivo desagregador do rebanho. Diante da procura por um culpado por parte do sofredor, o sacerdote ascético faz com que o próprio doente se sinta o culpado. O instinto curandeiro da vida tentou, então, através dos sacerdotes, tornar os doentes inofensivos, voltados em ressentimento contra si mesmos, com o fim de um autocontrole e uma auto-superação. O sacerdote ascético veste a couraça de médico sem, no entanto, curar a doença. Ele apenas ajuda a apaziguar o desprazer do sofredor, atuando, primeiramente, no combate ao desejo, reduzindo o sentimento de vitalidade e, depois, nos meandros da psicologia moral, através de uma negação de si mesmo. Afinal “os meios que se empregam contra a dor são os que reduzem a vida à sua menor expressão possível: nada de vontade, nada de desejo, nada de paixão”.⁹¹

Esse “aniquilamento do eu” corresponde à suprema redenção, libertação de todo desejo e ato, transpondo-se para além do bem e do mal. Nietzsche adverte que essa redenção, não tem, em nenhuma das grandes religiões, conexão com um aperfeiçoamento moral. Assim como para os religiosos é no desprendimento da alma do corpo rumo à união mística com deus que se encontra o bem supremo, o valor entre os valores, também a atividade maquinal seria forma de aliviar a existência sofredora, haja vista o desvio de foco implantado na retina do sofredor, não lhe sendo mais possível enxergar o sofrimento, mas tão somente seus afazeres, que se repetem uns em seguida de outros. Além desses meios de luta contra a depressão, um outro, ainda prescrito pelo sacerdote ascético, é aquela pequena alegria, ínsita nos caprichos do “amor ao próximo” cristão, que nada mais é que uma dose, ainda que ministrada a conta-gotas pelo sacerdote-médico, da vontade de poder tão essencial à

⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 115-120.

afirmação da vida. Desse ponto, da pequena estimulação da vontade de poder nos fracos, exsurge a forma de rebanho na qual as ovelhas doentias irão se manter coesas e narcotizadas, na luta contra a depressão.⁹²

O sacerdote ascético não procura curar as doenças, “mas combater a dor e a depressão por meio de narcóticos. A obra prima do sacerdote ascético, para produzir na alma humana esta música estática, foi a perfeição do sentimento de culpabilidade.” De fato, para agregar o seu rebanho, o sacerdote ascético tem que se utilizar de várias armas. E a maior de todas é justamente a exploração do sentimento de culpa, presente no animal homem, dando a esta a forma, através de sua interpretação, daquilo que compele o homem como autopunição e autoflagelação desde tempos imemoriais – o pecado. O sacerdote ascético deu ao homem doente “a primeira indicação acerca da ‘causa’ do seu mal: fê-lo procurar em si mesmo, nalguma falta cometida no tempo passado; fez-lhe interpretar a sua dor como um ‘castigo’”. Havia conseguido a vitória o sacerdote ascético, havia vindo o seu reino. Já não se queixava de dor, mas que tinha sede de dor.”

Nietzsche aponta ter visualizado a existência de associações no início do ato investigativo que empreendeu, quanto ao início do cristianismo no mundo romano. Estas associações seriam verdadeiras entidades de auxílio mútuo, associações de pobres e de enfermos, ou para a realização de enterros, nascida no solo mais inferior daquela sociedade, nas quais se cultivava conscientemente esse grande meio contra a depressão, a pequena alegria da beneficência mútua. Questiona o autor se esses meios seriam novidades, descobertas. “Numa ‘vontade de reciprocidade’ deste modo suscitada, vontade de formar rebanho, ‘comunidade’, ‘cenáculo’, a vontade de poder estimulada, mesmo que em grau mínimo, deve alcançar uma nova e mais plena irrupção: a formação do rebanho é o avanço e vitória essencial na luta contra a depressão.”

Afirma o autor que o crescimento da comunidade fortalece também no indivíduo um novo interesse que, com frequência bastante, o eleva acima do elemento mais pessoal do seu desalento, sua aversão a si mesmo. Desse modo, todos os doentes e doentios buscam organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza. “O sacerdote ascético intuiu esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que a organizou.” Defende o autor que os fortes buscam necessari-

⁹² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 120-130.

amente dissociar-se, tanto quanto os fracos buscam associar-se.⁹³ Além disso, não se pode deixar de citar a apologia irrestrita ao trabalho no programa do cristianismo “cabeça vazia, oficina do diabo”, uma glorificação talvez. Para Nietzsche a ideia oculta por trás das “bênçãos do trabalho” é a ênfase às ações impessoais e de utilidade geral, um temor ante o que seja individual. No fundo, sente-se agora, a visão do trabalho – no qual entende Nietzsche a dura laboriosidade desde a manhã até a noite. Para o autor semelhante trabalho é a melhor polícia: ele detém as rédeas de cada um e sabe impedir o desenvolvimento da razão, dos anseios, dos gostos pela independência. O trabalho desperdiçaria muita energia nervosa, subtraindo o indivíduo à reflexão, à ruminação, aos sonhos, às preocupações, ao amor e ao ódio, assim colocaria diante da vista um pequeno objetivo garantindo satisfações regulares e fáceis. Para Nietzsche uma sociedade que trabalha duramente terá mais segurança, e ao tempo do autor a segurança era venerada como se divindade fosse.⁹⁴

1.6 A subjugação individual transmutada em rebanho

Em sua obra “O Anticristo”, Nietzsche aponta ter o cristianismo travado uma guerra de morte contra o espírito mais elevado de homem – os espíritos livres. O cristianismo teria tomado partido de tudo o que é fraco, baixo, malogrado, com a função específica de formar rebanho e assujeitar o homem, num primeiro momento. Em ocasião posterior, o rebanho massifica-se e subjugam-se aos detentores do poder, aqueles responsáveis por declarar o estado de exceção permanente. Para o autor, o cristianismo teria transformado em ideal aquilo que contraria os impulsos de conservação da vida forte, porquanto corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como tentações os valores supremos do espírito.⁹⁵

Nietzsche formula uma crítica ao conceito cristão de “Deus”. Alega que um povo que ainda crê em si mesmo tem ainda também seu próprio deus. Nele reverencia as condições que o fizeram prevalecer,

⁹³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 125.

⁹⁴ Id. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 126.

⁹⁵ Id. **O anticristo e ditirambos de Dionísio**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 12.

suas virtudes – projeta seu prazer consigo, seu sentimento de poder, num ser ao qual se pode agradecer. “Quem é rico quer oferecer; um povo orgulhoso precisa de um deus para sacrificar...” A partir disso, religião para o autor é uma forma de gratidão. “É-se grato por si mesmo: para isso precisa-se de um deus. – Um tal deus precisa ser capaz de ajudar e prejudicar, de ser amigo e inimigo – é admirado nas coisas boas e más.” Adverte que a castração antinatural de um deus, tornando-o apenas do bem, seria contrária a tudo desejável. Para o filósofo, há a necessidade do deus mau como do deus bom. Afirma que não há qualquer significado num deus que não sabe o que é ira, vingança, inveja, escárnio, astúcia, violência e que talvez não conhecesse nem os arrebatadores ardores da vitória e da destruição. Nietzsche assevera que as pessoas não compreenderiam um deus assim. Para ele quando um povo está perecendo, quando sente que se esvanece devidamente a fé no futuro, em sua esperança de liberdade, quando a sujeição lhe aparece na consciência como vantagem, e as virtudes dos sujeitados como condições de conservação, “também seu deus tem de mudar. Ele se torna dissimulado, timorato, modesto, ele recomenda a “paz da alma”, o não mais odiar, a indulgência, até o “amor” por amigo e inimigo. Ele moraliza continuamente, insinua-se no antro de cada virtude privada, torna-se cosmopolita. Arremata o filósofo que, outrora, deus representava um povo, o tudo de agressivo e sedento de poder da alma de um povo: agora é apenas o bom deus. E conclui: “na verdade, não há outra alternativa para os deuses: ou são a vontade de poder – e enquanto isso serão deuses de um povo – ou a incapacidade de poder – e então se tornam necessariamente bons...”⁹⁶

Em sua genealogia do cristianismo, Nietzsche rendeu tributos a Voltaire, para quem, em geral, “os homens são tolos, ingratos, invejosos, ávidos do bem alheio, abusam de sua superioridade quando são fortes, e tratantes quando fracos. [...]” Segundo Voltaire, comumente, o poder só está nas mãos dos homens, nos Estados e nas famílias, porque eles têm pulso mais forte e coração mais duro. A partir disso, teriam os moralistas de todos os tempos concluído que a espécie humana não vale grande coisa, “no que não se distanciaram muito da verdade.” Para Voltaire nem todos os homens são irresistivelmente levados pela natureza a praticar o mal, nem mesmo o praticam. “Se essa opinião fatal fosse verdadeira, há muito não haveria mais habitantes na Terra.” Afirma

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo e ditirambos de Dionísio**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 21-22.

Voltaire que se trata de uma contradição em termos, dizer: “o gênero humano tem a necessidade de se destruir e se perpetua.”⁹⁷

Acredito que, em cem mulheres jovens com maridos velhos, noventa e nove pelo menos desejam sinceramente a morte deles: mas será difícil encontrar uma só que queira encarregar-se de envenenar aquele por quem gostaria de pôr luto. Os parricídios, os fratricídios não são comuns em parte alguma. Qual é, pois, a extensão e o limite de nossos crimes? O grau de violência em nossas paixões, o grau de nosso poder e o grau de nossa razão. Temos febre intermitente, febre contínua com recrudescências, delírio cerebral, mas muito raramente sofremos de raiva. Há gente com saúde. Nossa febre intermitente é a guerra entre os povos vizinhos. O delírio é o assassinato que a cólera e a vingança nos incitam a cometer contra nossos cidadãos. Quando assassinamos nossos parentes mais próximos, ou quando os fazemos mais infelizes do que se os matássemos; quando fanáticos hipócritas acendem fogueiras, é a raiva. Não entro aqui no detalhe das outras doenças, isto é, dos inúmeros crimes miúdos que afligem a sociedade. Por que estamos em guerra desde há tanto tempo? Por que cometemos esse crime sem nenhum remorso? Faz-se guerra unicamente para colher o trigo que outros semearam, para ter seus carneiros, seus cavalos, seus bois, suas vacas e seus móveis – é a isso que tudo se reduz, pois é esse o único princípio das riquezas. [...]. Carlos Magno guerreou trinta anos contra os pobres saxões por um tributo de quinhentas vacas. Não nego que, no decorrer desses banditismos, Rômulo e seus senadores, Carlos Magno e seus doze pares, tenham violentado muitas mulheres, talvez de comum acordo; mas é claro que o grande objetivo da guerra é ter vacas, feno e o resto. Numa palavra, roubar. Tanto isso é infelizmente verdade, que os nomes de ladrão e de soldado eram, outrora, sinônimos em todas as nações. [...]. Acrescentem a todos esses atos de banditismo público os inúmeros atos de banditismo secreto que desolaram as famílias; as calúnias, as ingratidões, a insolência do forte, a velhacaria do fraco; e concluirão que o gênero humano quase sempre viveu na desgraça e no temor, que é pior do que a própria desgraça. Afirmei que todos os horrores que vão na esteira da guerra são cometidos sem o menor remorso. Nada mais verdadeiro. Ninguém se envergonha do

⁹⁷ VOLTAIRE. **Deus e os homens**. Tradução: Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 01-07.

que faz sem conjunto. Cada um é encorajado pelo exemplo, é ver quem mais massacrará, quem mais saqueará; e vangloriar-se disso. Em soldado, na tomada de Berg-op-Zom, exclama: “Estou cansado de matar, vou estuprar!” E todos aplaudem. Já aquele que, não estando apoiado por companheiros, se limita a matar, a roubar em segredo, é tomado pelo remorso. Ele sente horror do que fez, até que o hábito torna-o insensível, como os que se entregam ao crime regularmente e dele fazem sua bandeira.⁹⁸

Afirma Voltaire que as nações ditas civilizadas, por terem sido más e infelizes em cidades, em vez de o serem ao ar livre ou em cavernas, não encontram antídoto mais poderoso contra os venenos que devoravam a maioria dos corações do que o recurso a um “Deus” recompensador e vingador. Segundo explicita, de nada adiantava os magistrados de uma cidade fazerem leis contra o roubo, o adultério, porquanto eles mesmos eram roubados em suas residências, enquanto promulgavam suas leis em praça pública. Enquanto isso, continua, suas mulheres aproveitavam esse mesmo tempo para zombar deles com seus amantes. Indaga o filósofo “que outro freio podia, pois, ser posto à cupidez, às transgressões secretas e impunes, além da idéia de um senhor eterno que vê e que julgará até mesmo nossos pensamentos mais íntimos? Não sabemos quem foi o primeiro a ensinar aos homens essa doutrina.”⁹⁹

Se eu o conhecesse e tivesse a certeza de que ele não iria mais longe, de que não corromperia a medicina que apresentava aos homens, erguer-lhe-ia um altar. Hobbes afirma que o mandaria prender. O motivo, diz ele, é que esse apóstolo de Deus se eleva contra o poder público, a que se chama Leviatã, vindo a propor aos homens um senhor superior ao Leviatã, à soberania legislativa. A sentença de Hobbes me parece demasiado dura. Concordo com ele em que esse apóstolo seria merecedor de punição se viesse dizer a nosso parlamento, ao rei da Espanha, ou ao senado de Veneza: venho anunciar um deus de que sou ministro; ele me encarregou de prendê-los de acordo com minha vontade, de tirar seus bens, de matá-los se vocês fizerem a menor coisa que me desagrade. Eu os assassinarei, como o santo homem Eúde assassinou Eglon, rei de

⁹⁸ VOLTAIRE. **Deus e os homens**. Tradução: Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 01-07.

⁹⁹ *Ibidem*.

Moabe, como o pontífice Joiada assassinou Atalia no caminho da entrada dos cavalos e como o sábio Salomão assassinou seu irmão Adonias etc. etc. Confesso que, se um pregador viesse nos falar nesse tom, tanto na câmara alta, como na câmara baixa eu votaria a favor de que esse gaiato fosse garteadado.¹⁰⁰

Contudo, destaca Voltaire que, se os ateus predomassem na França, ficaria muito grato a um homem de bem que viesse anunciar simplesmente como Platão, Marco Aurélio, Epicteto: “mortais, há um ‘Deus’ justo! Sejam justos!”

O autor não vislumbra qualquer motivação para o enforcamento de um cidadão assim. “Embora me gabe de ser muito tolerante, inclinar-me-ia a punir quem nos dissesse hoje: ‘Senhores e senhoras, não há um Deus; caluniem, perjurem, trapaceiem, roubem, assassinem, envenenem. Tudo isso não terá importância alguma, contanto que vocês sejam os mais fortes ou os mais hábeis’”. Para Voltaire, esse homem seria por demais pernicioso à sociedade, porquanto possibilita aos sujeitos o gozo infinito ao seu desejo, sem qualquer baliza ou restrição, comprometendo a existência dessa mesma sociedade.

Os breves excertos de Voltaire indicam a criação desse “Deus”, como um grande recurso, a fim de garantir a sociedade contra o esbulho, bem como oferecer proteção e segurança. No entanto, muito embora Nietzsche não compartilhe da mesma referência, no sentido da imprescindibilidade desse recurso transcendental, seu niilismo não possui qualquer face de “garantia ao puro gozo”, como afirma Voltaire ao defender a existência de deidades para esses fins. Enquanto não se transvalora, o sujeito, para Nietzsche, ainda possui as marcas da servidão e, maculado por essas insígnias, não pode falar em liberdade, uma vez que fatalmente se enforcaria em suas cordas.

A crítica ferrenha de Nietzsche se contrapõe, na verdade, à moral de ressentimento judaico-cristã, que teria subjugado os homens numa placidez impotente diante da vida, autorizando os poderosos em todos os tempos a decidirem sobre suas vidas e suas mortes. Tanto é verdade que, em diversas ocasiões, o filósofo se vale das concepções trágicas da antiga Grécia, que não visualizava os deuses homéricos como senhores acima deles nem eles próprios como servos abaixo dos deuses, como os

¹⁰⁰ VOLTAIRE. **Deus e os homens**. Tradução: Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 01-07.

judeus. Antes de tudo, concebiam-nos como referências, exemplares ideais.

1.6.1 O rebanho cristão e a alienação de si

Indica Nietzsche ter o cristianismo crescido num terreno falso, onde toda natureza, todo o valor natural, toda a realidade tinha contra si os mais profundos instintos da classe dominante. Tratar-se-ia de uma inimidade mortal à realidade, que até os tempos do filósofo não havia sido superada.¹⁰¹

Nietzsche defende que o início da Bíblia contém toda a psicologia do sacerdote. “O sacerdote conhece apenas um grande perigo: a ciência – a sadia noção de causa e efeito. Mas a ciência prospera, em geral, apenas em circunstâncias felizes – é preciso ter tempo, ter espírito de sobra, a fim de ‘conhecer’...” Em razão disso, é preciso tornar o homem infeliz. Segundo Nietzsche, esta foi a lógica do sacerdote ao longo dos tempos. Consoante essa lógica, surgiu no mundo o “pecado”. Desse modo, a noção de culpa e castigo, toda a “ordem moral do mundo” foi fundada contra a ciência – contra o desligamento do homem em relação ao sacerdote. Por isso é que o homem não deve olhar para fora. Deve olhar para dentro de si. Não deve olhar para as coisas de uma forma sagaz e cautelosa, como quem aprende. Não deve absolutamente olhar: “deve sofrer”. Para Nietzsche as noções de culpa e de castigo, incluindo a doutrina da “graça”, da “redenção” e do “perdão”, foram inventadas, para destruir o sentido causal do homem: “são um atentado contra a noção de causa e efeito!” Esse atentado não se teria dado com o punho, com a faca, com honestidade no ódio e no amor, todavia a partir dos mais covardes, mais astutos, mais baixos instintos. Afirma Nietzsche que, quando as consequências naturais de um ato já não são mais “naturais”, mas tidas como causadas por fantasmas conceituais da superstição, por “Deus”, por “espíritos”, por “almas”, como consequências apenas “morais”, como prêmio, castigo, sinal, meio de educação, então o pressuposto para o conhecimento foi destruído – “então foi cometido o maior crime contra a humanidade. O pecado, para o filósofo, esta forma de autoviolação humana por excelência, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda a elevação e nobreza do homem. E

¹⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo e dítirambos de Dionísio**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 33-34.

conclui afirmando que o sacerdote domina, mediante a invenção do pecado.¹⁰²

“Fé significa não querer saber o que é verdadeiro.” O homem de fé, o “crente” de todo o tipo, é necessariamente um homem dependente, afirma Nietzsche. Este homem não pode colocar a si como finalidade. Não pode, absolutamente, colocar finalidades a partir de si. O “crente” não pertence a si. Pode apenas ser meio. Tem de ser usado. Necessita de alguém que o use. Seu instinto atribui a honra máxima a uma moral de abnegação: tudo o persuade a esta, sua prudência, sua experiência, sua vaidade. “Todo tipo de fé é, em si mesmo, uma expressão de abnegação, de alienação de si...” Para Nietzsche, a grande maioria necessita de um regulador que, desde fora, amarra e fixa, assim como a coação e a escravidão, num sentido mais alto, são a única e derradeira condição em que prospera o indivíduo de vontade fraca, sobretudo a mulher: então compreendemos também a convicção, a “fé”. O homem de convicção tem nela a sua espinha dorsal. Não ver muitas coisas, em nenhum ponto ser imparcial, ser inteiramente partidário, ter uma ótica estrita e necessária em todos os valores: apenas isso faz com que exista esse tipo de pessoas. Mas com isso ele é o oposto, o antagonista do veraz, da verdade... O crente não é livre para ter alguma consciência quanto à questão do “verdadeiro” e do “não verdadeiro”: ser honesto nesse ponto seria a sua imediata ruína.¹⁰³

O autor condena o cristianismo como a maior das corrupções imagináveis: “ela teve a vontade para a derradeira corrupção possível”. Para Nietzsche, a Igreja cristã nada deixou intacto com seu corrompimento. Ela fez de todo valor, um desvalor; de toda verdade, uma mentira; de toda retidão, uma baixaza da alma. “Que ninguém ouse falar de suas bênçãos ‘humanitárias!’” Suprimir alguma aflição ia de encontro a seu interesse mais profundo – ela vivia de aflições, ela criava aflições, a fim de eternizar-se... O verme do pecado é um exemplo: foi a Igreja que enriqueceu a humanidade com essa aflição! – A “igualdade das almas perante Deus”, essa falsidade, esse pretexto para os rancores de todos os espíritos baixos, esse explosivo de conceito que afinal se tornou revolução, ideia moderna e princípio declinante de toda organização social – é dinamite cristã... Defende o autor o parasitismo como única prática da Igreja; tirando todo o sangue, todo amor, toda esperança de vida com

¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo e ditirambos de Dionísio**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 59.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 66.

seu ideal de anemia, seu ideal de “santidade”; o além como vontade de negação de toda realidade, a cruz como distintivo da mais subterrânea conspiração que já houve – contra saúde, beleza, boa constituição, bravura, espírito, bondade da alma, contra a vida mesma.¹⁰⁴

1.6.2 A consagração do assujeitado: a fraqueza do homem de rebanho como fundamento para o estado de exceção permanente

No desvendar das forças históricas que modelaram o assujeitado, Nietzsche percorre um longo percurso. Inicia com a análise da tragédia e a força inerente ao homem grego sob a influência dos elementos apolíneo e dionisíaco. O autor diagnostica a decadência do homem socrático, no desprezo da tragédia e na crença de Sócrates quanto à “racionalidade a qualquer preço”, apontando o equívoco dos filósofos e moralistas na compreensão de que somente por meio da guerra ficariam livres da decadência. Para Nietzsche, romper a decadência estaria completamente fora de suas forças, porquanto aquilo que elegeram como meio de escape, como salvação, seria apenas mais uma expressão da decadência.

Para o autor, Sócrates teria sido um mal-entendido, assim como toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã foi um mal-entendido. Consoante Nietzsche, a racionalidade a todo custo, em resistência aos instintos, sem os impulsos libertários da vontade de potência, consistiria numa doença e não, ao contrário, num caminho de volta à virtude, à saúde, à felicidade. Nietzsche defende que todo esse combate à vontade criadora é uma fórmula da decadência, porque enquanto a vida ascende, a felicidade é igual ao instinto.

O conhecimento e o dizer Sim à realidade é uma necessidade para os fortes, enquanto que o fraco, sob a inspiração da fraqueza, da covardia e da fuga da realidade, rumo aos ideais, necessitam da mentira como condição de sobrevivência. Devido a isso, os fracos não possuem liberdade para conhecer.

Nietzsche personifica a fraqueza e a impotência na classe sacerdotal, porquanto não pôde impor os seus valores mesquinhos, e passou a valer-se da vingança como arma mais poderosa, de modo que tal sutileza, aliada à vontade de vingança, fez com que o ideal ascético se tornasse dominante. Defende Nietzsche que o povo de sacerdotes judeus “com uma lógica formidável atirou por terra a aristocrática equação dos

¹⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo e dítirambos de Dionísio**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 77-78.

valores ‘bom’, ‘nobre’, ‘poderoso’, ‘formoso’, ‘feliz’, ‘amado de Deus’. E “com o encarniçamento do ódio afirmaram: ‘só os desgraçados são os bons”. E assinala que os judeus teriam dado ensejo à emancipação dos escravos na moral, emancipação esta que já possui vinte séculos de história e que inclusive, nos dias de hoje, parece ter triunfado completamente.

Dessa forma, aludida degeneração dos valores nobres empreendida pelos judeus possibilitou a vitória da moral do homem fraco – a moral escrava. Trata-se da moral do homem do ressentimento, contrariamente ao homem nobre. Este homem fraco ou escravo, reativo por natureza, concebe seu inimigo como “o mau”, com o qual ele constrói posterior e equivalentemente um “bom”, que seria ele mesmo.

A partir dessa concepção, estavam lançadas as bases para um “novo amor”: segundo Nietzsche, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor, advindo do pior ódio que já pairou sobre a terra, o ódio judeu. Esse novo amor não se desenvolveu sobre este tronco, como antítese, mas, “ao contrário, o amor brotou dele como sua coroa, triunfante, estendendo-se sempre mais na mais pura claridade e plenitude solar.” Assim sendo, Jesus de Nazaré, como evangelho vivo do amor, foi para Nietzsche precisamente a sedução na sua forma mais irresistível, a sedução que, por um rodeio, havia de conduzir os homens a adaptar os valores judaicos, ou seja, a isca mais funesta e perigosa, a isca da cruz. Afirma o filósofo que se tratou de um perfeito plano para Israel acionar sua política de vingança contra seus adversários, portadores dos ideais mais nobre. Afinal, nada poderia ser mais sedutor do que Jesus de Nazaré, um símbolo da santa cruz, esse horrível paradoxo de um deus na cruz.

Logo, o cristianismo, por excelência uma religião de homens asujeitados, teria esmagado e despedaçado o sujeito completamente e o mergulhado num lodaçal profundo. Além disso, teria incutido em seu âmago um sentimento de completa abjeção, fazendo brilhar, de repente, o clarão de uma misericórdia divina, de modo que o homem, surpreendido, aturdido pela graça, teria soltado um grito de enlevo e, por um instante julgou trazer em si o céu inteiro. É para esse excesso doentio de sentimento, para a profunda corrupção da cabeça e do coração, que concorrem todas as invenções psicológicas do cristianismo.

A manutenção dessa convicção – no “homem fraco” –, amplamente operada pelo imaginário do cristianismo, requereu o amansamento do sujeito, numa placidez impotente. Esse “modus operandi” tem atuado desde tempos imemoráveis como uma contranatureza, a fim de

possibilitar a constante espoliação dos domesticados ao ditames dos “senhores detentores da terra”.

Como religião de “massas” que sempre foi, em razão do espírito gregário ínsito aos assujeitados, o cristianismo travou sempre uma luta de morte contra os “espíritos livres”, aqueles que, por definição, pensam de modo diferente do que se espera deles, em virtude da sua origem, de seu meio, da sua posição e de seu ofício ou em virtude dos pontos de vista dominantes de sua época: indivíduos de exceção, enquanto que os espíritos subordinados são as regras. Estes o recriminam pelo fato de seus princípios de liberdade terem por origem o desejo de surpreender ou por lhe permitirem chegar a ações livres, isto é, atos que são incompatíveis com a moral dependente

Para Nietzsche, não cabe aos sãos cuidar dos doentes. Assim sendo, somente o sacerdote ascético poderia executar tal trabalho. Este, por sua vez, tem nos fracos o seu rebanho, que deve ser defendido dos animais de rapina, contra os quais declara guerra. E contra a inveja que tem dos sãos de modo que em sua figura se perpetue o desprezo natural à saúde e potência dos fortes.

O pecado, para o filósofo, é uma autoviolação humana por excelência e foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda a elevação e nobreza do homem. A dominação do sacerdote dar-se-ia pela invenção do pecado. Sustenta Nietzsche que a fé significa não saber o que é verdadeiro. Nesse basear-se em falseamentos, o crente se torna necessariamente um homem dependente. Este homem é incapaz de colocar a si próprio como finalidade e não pode absolutamente colocar finalidades a partir de si. O crente não pertence a si mesmo. Pode apenas ser meio, tem de ser usado, necessita de alguém que o use. É a obediência irrestrita em seu caráter mais puro.

Logo, inevitável é a espoliação do crente, porquanto é um assujeitado que acaba por “rolar como pedra”, em meio a outras tantas pedras, seguindo a lei bruta da mecânica. Trata-se de um sujeito desprovido de individualidade, pois permite que o usem conforme os ventos dominantes do tempo, num comportamento infantil e não implicado em qualquer responsabilidade.

Nesse sentido, o autor assinala que a má consciência dos espíritos servis seria uma profunda doença que o homem teve de contrair, sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio, quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. Quando da afirmação do Estado, que se estruturou de forma a se proteger dos instintos de liberdade dos homens selvagens, acabou por ocorrer a interiorização do homem e a promoção e criação de

sua alma, oportunidade em que os instintos se voltam contra o próprio homem. Aqui está, para Nietzsche, a origem da má consciência, esta que introduziu a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje a humanidade não se curou: o sofrimento do homem consigo mesmo, de modo que, para assistir a tal espetáculo, o bicho-homem criou espectadores divinos.

Ao se valer da palavra “Estado”, Nietzsche adverte que se referiu “a um bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em numero, mas ainda informe e nômade”. A partir disso, defende o autor o início do “Estado” na terra, em flagrante oposição a um certo sentimentalismo que o fazia começar com um contrato.

Ao se referir ao Estado moderno, Nietzsche afirma que seu sistema jurídico é aquele em que a vontade de poder se converteu em uma vontade de morte, isso porque nos encontramos sob uma ordem de direito geral e soberana. Aludida ordem é aquela que visa ao poder e restringe parcialmente a vontade de vida, “uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada”: uma ordem estabelecida numa moral de ressentimento que, por sua vez, é embasada nos ideais ascéticos dos espíritos fracos.

Nesse cenário, afirma Nietzsche que a “justiça, que iniciou com ‘tudo pode ser resgatável’, tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, suprimindo a si mesma”. Essa auto-supressão da justiça se apresenta com um belo nome: “graça”. Esta autodestruição da justiça, chamada graça, é privilégio dos mais poderosos, dos que estão para “além da justiça”, do que se infere que a justiça, no atual paradigma, surge apenas como instituição da lei, privilégio dos poderosos

Talvez a constatação mais grave, a partir disso, segundo Nietzsche, é no sentido de que, “do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser estados de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida, que visa ao poder, a cujos fins gerais se subordinam como meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder.” Isso significa que uma ordem de direito, concebida como geral e soberana, ao contrário de um meio de luta entre complexos de poder, mas como meio contra toda luta, seria um princípio hostil à vida, “uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada”. Para Nietzsche, o sistema jurídico do

Estado moderno é aquele em que a vontade de poder se converteu em uma vontade de morte.

Com efeito, esse estado de exceção permanente tem por fundamento a finalidade do direito, que pode ser transformada a qualquer tempo por um poder que lhe é superior. Trata-se de um ajustamento de sentido e utilidade, que vai denotar a diferença fundamental entre a origem e a finalidade do direito – ou seja, não se pode pôr como origem do direito a finalidade para a qual está sendo utilizado. A partir do exposto, política seria aquela atividade que permitiria tornar a vida apenas “suportável” ao maior número possível, com o ajustamento necessário do direito aos interesses do menor número possível, como conclusão lógica, eis os pilares para a instauração da barbárie moderna.

Não obstante, afirma Nietzsche que os indivíduos temem com verdadeiro ódio um suposto retorno à barbárie. Isso porque, nosso impulso de conhecimento seria demasiado forte, para que ainda pudéssemos estimar a felicidade sem conhecimento ou a felicidade de uma forte ou firme ilusão. Segundo o autor, todos os indivíduos optariam pelo fim da humanidade ao retrocesso do conhecimento.¹⁰⁵

Definidos os fundamentos nietzschianos de constituição dos espíritos servís, enquanto sujeitos desse ajustamento permanente do direito aos poderes superiores ou da decisão constante sobre suas vidas ou mortes (política, enquanto vida apenas suportável ao maior número de obedientes), abrir-se-á a possibilidade de discussão do pastorado, da governabilidade e da razão estatal, a metamorfose desse “homem fraco” no “homo oeconomicus” foucaultiano.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 225.

CAPÍTULO 2

FOUCAULT E A RAZÃO DE ESTADO COMO NOVO PRINCÍPIO DE GOVERNAMENTALIDADE

2.1 Considerações iniciais

Após definir o conceito de “homem fraco”, em Nietzsche, como um sujeito desprovido de individualidade, apenas seguidor das “leis brutas da mecânica”, ao “rolar como pedra em meio a outras tantas pedras” – instrumento ótimo para o amansamento operado pelo cristianismo –, necessário um estudo da temática do pastorado em Foucault, que anteciparia uma certa governamentalidade no Estado Moderno. Para o autor, sob os signos da salvação, da lei, e da verdade, o pastorado irá inaugurar uma série de outras relações, e também preludiar a governamentalidade do assujeitado a redes contínuas de obediência.

Dentro dessa nova governamentalidade, que será detidamente analisada no adiantar do presente trabalho, um dos problemas fundamentais do século XIX centra-se no que poderia se denominar a assunção da vida pelo poder: “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico, ou pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar a estatização do biológico.”¹⁰⁶

Foucault sustenta que o direito de vida e de morte era um dos atributos fundamentais na teoria clássica da soberania. No entanto, esse antigo direito foi completado ao longo do século XIX por um novo direito, que não o apaga, mas o perpassa e modifica. Segundo Foucault, instaurou-se “o fazer viver e o deixar morrer”. Isso porque no século XVII e XVIII assistiu-se ao surgimento de técnicas disciplinares que se incumbiam dos corpos, mas também de lhes aumentar a utilidade para o mercado.

¹⁰⁶ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 06.

A partir da segunda metade do século XVIII, surgirá uma nova tecnologia de poder, não disciplinar, mas acoplada à disciplina dos corpos: “trata-se de uma nova técnica que se aplica, agora, aos homens vivos, ao ser humano como espécie.”¹⁰⁷

2.2 A definição do poder em Foucault

Na obra “Em Defesa da Sociedade”¹⁰⁸, Michel Foucault revê as estratégias até então utilizadas para a análise do poder. Destaca não se tratar de responder à questão “o que é o poder”, mas, antes disso, “examinar se o poder, ou se a análise dos poderes, poderia, de uma maneira ou de outra, ser deduzida da economia.” Segundo o autor, tratar-se-ia, na realidade, de um exame sobre os mecanismos do poder, seus dispositivos, em diferentes níveis da sociedade.¹⁰⁹

Segundo Foucault, o exame clássico do poder o designa como um direito, um bem – algo da ordem da cessão ou do contrato. Nesse sentido, haveria uma concessão dos indivíduos de todo, ou de parcela de seu poder, para a constituição de um poder maior: uma soberania política. Na concepção marxista de poder, existiria uma funcionalidade econômica do poder, ou seja: ele possuiria por função conservar as relações de produção, reconduzindo às relações de dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível. Nesse caso, o poder político encontraria na economia sua razão de ser histórica. Em linhas gerais, defende Foucault que nas relações contratuais o poder político residiria no procedimento da troca, e na economia da circulação dos bens o seu modelo formal; enquanto que no contexto marxista, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual.¹¹⁰

Consoante Foucault, os problemas que norteariam as análises podem ser decompostos em duas questões, e se vale de indagações para

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 287.

¹⁰⁸ Seminário proferido por Michel Foucault entre 7 de janeiro e 17 de março de 1976. Considera-se que o curso teve por objetivo finalizar as análises do autor quanto ao problema da disciplina. Além disso, tentou apresentar as primeiras formulações sobre o biopoder, o governo dos vivos, a política como forma de continuação da guerra e a introdução aos racismos de estado.

¹⁰⁹ Id. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 19-20.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 20-21.

alcançar o objetivo. “Primeiramente, o poder está sempre numa posição secundária em relação à economia? É sempre finalizado e como que funcionalizado pela economia? O poder tem essencialmente como razão de ser e como finalidade servir à economia?” A segunda questão, proposta por Foucault, pretende responder se o poder é de fato modelado com base na mercadoria. “O poder é algo que se possui, que se adquire, que se cede por contrato ou por força, que se aliena ou se recupera, que circula, que irriga esta região, que evita aquela?” Ou então, conforme sugere, seria preciso, ao contrário, “para analisá-lo, tentar lançar mão de instrumentos diferentes, mesmo que as relações de poder sejam profundamente intrincadas nas e com as relações econômicas, mesmo que efetivamente as relações de poder constituam sempre uma espécie de feixe ou de anel com as relações econômicas?” Nesse caso, defende o autor que a indissociabilidade entre a economia e o político não seria da ordem da subordinação funcional, nem tampouco da ordem da isomorfia formal, mas de uma outra ordem, que pretende trabalhar com essas análises.¹¹¹

Para Foucault, não se dispõe de “muita coisa” para um análise não econômica do poder. O primeiro conteúdo de que dispõe é que o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas apenas se exerce e existe em ato. Igualmente, há outra afirmação, “de que o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força.” Duas questões se abririam para o autor a partir disso: “se o poder se exerce, qual é esse exercício? Em que consiste? Qual a sua mecânica?” Em seguida, responde com uma “resposta ocasião”, que segundo ele seria apenas uma resposta imediata, mas totalmente descartada pelos fatos concretos da atualidade: “o poder é essencialmente o que reprime. É o que reprime a natureza, os instintos, uma classe, indivíduos.” Afirma que no discurso contemporâneo essa definição do poder é constantemente repisada como algo que reprime, afinal de contas o discurso contemporâneo não faz uma invenção. Essa “hipótese repressora” foi por primeiro desenvolvida por Hegel e, mais recentemente, por Freud e Reich.”¹¹²

Em seguida, volta o olhar à segunda resposta imediata: o poder como enfrentamento, como combate ou guerra. Defende uma inversão

¹¹¹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 21-22.

¹¹² *Ibidem*.

de Clausewitz ¹¹³: “o poder (a política) é a guerra continuada por outros meios.” Com essa sentença, define o poder político como localizável historicamente, com a função de reinserir, mediante uma guerra silenciosa, essa relação de forças nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, nos corpos de uns e de outros. Sustenta que o desequilíbrio manifestado na batalha final seria então reconduzido à sociedade por intermédio da política, nisso o autor justifica a inversão do aforismo de Clausewitz. “Toda luta pelo poder, todo enfrentamento, dentro da ‘paz civil’ deve ser entendido como continuidade da guerra.” ¹¹⁴

A terceira consequência da inversão do aforismo de Clausewitz, proposta por Foucault, seria a de que a decisão final somente poderia advir da guerra, ou seja, de uma prova de forças em que as armas, finalmente, deverão ser juizes. O fim do político seria a derradeira batalha, a qual suspenderia, afinal, o exercício do poder como guerra continuada. Nesse sentido, a repressão atuaria como mecanismo do poder, enquanto seu fundamento residiria no enfrentamento belicoso das forças, denominada “hipótese Nietzsche”, por Foucault. ¹¹⁵

Para Foucault, existe conciliação entre a “hipótese Freud” e a “hipótese Nietzsche”. Isso porque ambas parecem encadear-se com bastante verossimilhança: “afinal de contas, a repressão é consequência política da guerra, um pouco como a opressão. Na teoria clássica do direito político, era o abuso da soberania na ordem jurídica.” ¹¹⁶

Ao descortinar o poder como objeto de análise, Foucault contrapõe dois grandes sistemas. O primeiro deles poderia ser encontrado nas formulações filosóficas do século XVIII e se articularia em torno do poder como direito original que se cede, constitutivo da soberania, e tendo o contrato como matriz do poder político, e que quando extrapolado poderia ensejar a opressão. Já num outro sistema, existiria a análise do poder político, não mais de acordo com o esquema contrato-opressão, porém agora com o esquema guerra-repressão, ou dominação-repressão. A repressão não é o que era a opressão em relação ao contrato, ou seja, um abuso, mas, ao contrário, o simples efeito e o simples

¹¹³ Carl von Clausewitz [...]. “A guerra não é mais a continuação da política por outros meios”; ela “não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento na política, seu prosseguimento por outros meios [...]”. In: FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 22.

¹¹⁴ Ibidem, p. 22-23.

¹¹⁵ Ibidem, p. 23-24.

¹¹⁶ Ibidem, p. 24.

prosseguimento de uma relação de dominação. Nesse contexto, a repressão nada mais seria que o emprego, no interior dessa pseudopaz solapada por uma guerra contínua, de uma relação de força perpétua.¹¹⁷

Portanto, dois esquemas de análise de poder: o esquema contrato-opressão, que é, se vocês preferirem, o esquema jurídico, e o esquema guerra-repressão, ou dominação-repressão, no qual a oposição pertinente não é a do legítimo e do ilegítimo, como no esquema precedente, mas a oposição entre luta e submissão.¹¹⁸

A partir desse ponto, Foucault refluí de suas constantes manifestações afirmando ter reconsiderado o tema luta-repressão com base numa insatisfação das categorias operacionais até então por ele elaboradas. Defende que as duas noções, de “repressão” e de “guerra”, devem ser consideravelmente modificadas, em muitos casos, inclusive, abandonadas. Aponta para a necessidade de um olhar mais cuidadoso sobre as noções de “guerra” e “repressão”, um olhar mais próximo com relação aos mecanismos de poder, que seriam essencialmente mecanismos de repressão, e a outra hipótese de que, sob o poder político, “o que paira e o que funciona é essencialmente e acima de tudo uma relação belicosa.”¹¹⁹

2.2.1 Direito e poder: Foucault e o abandono da teoria clássica da soberania

Nas sociedades ocidentais, desde a Idade Média, toda a elaboração do pensamento jurídico construiu-se essencialmente em torno do poder régio. O direito no Ocidente seria, assim, uma encomenda régia. Para o autor, a reativação do direito romano, em meados da Idade Média, que foi o grande fenômeno ao redor e a partir do qual se reconstituiu o edifício jurídico dissociado depois da queda do Império Romano, consistiu num instrumento técnico do poder monárquico, autoritário, administrativo e, finalmente, absoluto. Afirma Foucault que, quando esse edifício jurídico, nos séculos seguintes, escapar ao controle régio, quando se tiver voltado contra o poder régio, o que será discutido serão

¹¹⁷ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 24.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

sempre os limites desse poder, a questão referente às suas prerrogativas. Defende o autor que o personagem central, em todo edifício jurídico ocidental, é o rei.¹²⁰

É do rei que se trata, é do rei, de seus direitos, de seu poder, dos eventuais limites de seu poder, é disso que se trata fundamentalmente no sistema geral, na organização geral, em todo o caso, do sistema jurídico ocidental. Que os juristas tenham sido os servidores do rei ou tenham sido seus adversários, de qualquer modo sempre se trata do poder régio nesses grandes edifícios do pensamento do saber jurídico.¹²¹

Esse poder régio poderia ser enfrentado de duas maneiras, segundo Foucault. Na primeira o objetivo seria mostrar em que armadura jurídica o poder real se investia, como o monarca era efetivamente o corpo vivo da soberania, como seu poder, mesmo absoluto, era exatamente adequado a um direito fundamental; ou uma segunda maneira, que serviria para mostrar como se devia limitar esse poder do soberano, a quais regras de direito ele devia submeter-se, no interior de que limites ele deveria exercer seu poder para que esse poder conservasse sua legitimidade. Por tudo isso, afirma que o papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, teria sido o de fixar a legitimidade do poder: “o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania.” Ao dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa, consoante Foucault, que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: “de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência. Nesse contexto, o sistema legal seria inteiramente centrado no rei, o que quer dizer que é, em última análise, a evicção do fato da dominação e de suas conseqüências.¹²²

Foucault destaca que nos anos anteriores a esse seminário, as pesquisas que tentou tiveram por objetivo inverter o discurso do direito na Idade Média, por inteiro. Essa inversão buscava denunciar o

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 30.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*, p. 31.

direito enquanto instrumento de relações de dominação, ao contrário de relações de soberania. O conceito de dominação, em Foucault, alude a múltiplas formas de dominação que podem ser exercidas no interior da sociedade: “não, portanto, o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social.”¹²³

Para o autor, tanto o sistema do direito, quanto o campo judiciário são os veículos permanentes de relações de dominação, de técnicas de dominação polimorfas. Foucault defende a necessidade de análise do direito não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição, que ele põe em prática. A questão, para o autor, seria “curto circuitar” ou evitar esse problema central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer surgir, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição. Com o intuito de seguir essa linha de estudo, Foucault adverte certas precauções de métodos por ele adotadas durante seus trabalhos.¹²⁴

Destaca não se tratar de uma análise das formas regulamentadas e legítimas do poder em seu centro, no que podem ser seus mecanismos gerais ou seus efeitos de conjunto. Pelo contrário, significa apreender o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar. Da mesma forma, outra preocupação metodológica seria a de reconhecer como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos e dos pensamentos. O objetivo seria apreender a instância material da sujeição, enquanto constituição dos súditos, a qual se revelaria exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*, juntamente aos demais juristas. O problema desses juristas residia tão-somente em saber, a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, como se poderia formar uma vontade ou um corpo único, mas animado por uma alma que seria a soberania. Para Foucault, o esquema do *Leviatã* presumia um homem fabricado, uma mera coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. No entanto, no coração, ou me-

¹²³ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 32.

¹²⁴ *Ibidem*.

lhor, na cabeça do Estado, existiria alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa seria a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do Leviatã. Como bem explicitado, o âmbito de intenções do autor reside, em vez de formular esse problema da alma central, no estudo dos corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos.¹²⁵

A terceira preocupação do método não seria tomar o poder como um fenômeno maciço e homogêneo – dominação de um indivíduo sobre os outros de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras. Em oposição a isso, afirma o autor que o poder, exceto ao considerá-lo de muito alto e de muito longe, não é algo que se partilhe entre aqueles que o têm e que são submetidos a ele. O poder deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que funciona em cadeia. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetido a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre seus intermediários.¹²⁶

Para Foucault, reconhecer isso exige uma análise ascendente do poder, que tenha como ponto de partida o infinitesimal em direção ao superior:

É preciso examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam; mostrar como esses procedimentos, é claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas, sobretudo, como eles são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais de poder.¹²⁷

Pensar dedutivamente, segundo uma lógica descendente, seria, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso, para Foucault. E, isso, na medida em

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 33-34.

¹²⁶ “Todos nós temos fascismo na cabeça; e, mais fundamentalmente ainda: todos nós temos poder no corpo, isso não significa sua democrática ou anárquica distribuição”. In: *Ibidem*, p. 35.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 36.

que se admite, como ele demonstra, que as análises perfaçam o caminho inverso. O fenômeno da dominação burguesa pode servir como anteparo à qualquer dedução. O que Foucault postula é uma análise histórica, de baixo. Assim, nada haveria com uma “necessidade” de exclusão dos loucos, ou do controle e interdição da masturbação infantil. Pelo contrário, consoante Foucault foram os mecanismos de exclusão, foi a aparelhagem de vigilância, foi a medicalização da sexualidade, da loucura, da delinquência, foi tudo isso, resumindo, a micromecânica do poder, que representou, constituído pela burguesia, a partir de certo momento, um interesse, e foi por isso que a burguesia se interessou. Esses mecanismos, por razões ainda a serem analisadas no presente trabalho, produziram um certo lucro econômico e uma determinada utilidade política e, por isso, foram rapidamente sustentados e colonizados por mecanismos globais e, finalmente, pelo sistema do Estado inteiro. Ou seja, não se trata de um interesse burguês sobre a loucura, a sexualidade infantil ou a delinquência, mas de um interesse político-econômico pelos mecanismos de poder que atuavam nessas esferas.

Por fim, como quinta precaução metodológica, Foucault ressalta que a fundamentação dos mecanismos de poder não são, propriamente, ideologias – embora elas possam ser produzidas –, mas instrumentos de formação e acúmulo de saber, métodos de observação, procedimentos de investigação e pesquisa, aparelhos de verificação. “Isso quer dizer que o poder, quando se exerce em seus mecanismos finos, não pode fazê-lo sem a formação, a organização e sem pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são acompanhamentos ou edifícios ideológicos.” Dessa forma, a proposta foucaultiana seria um estudo desvencilhado do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; “é preciso analisar o poder desde as táticas de dominação.”¹²⁸

Foucault data as teorias jurídico-políticas da soberania à Idade Média e reclama pela desvinculação dos indivíduos desse fato histórico maciço, que possui os seguintes papéis: 1) referir-se a um mecanismo de poder efetivo, que era o monarca feudal; 2) servir de instrumento e justificação à consolidação das grandes monarquias administrativas; 3) em um certo período, foram manejada para limitar e, também, para fortalecer o poder régio; essa teoria se encontrava tanto nas mãos de aristocratas como de parlamentares.

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 37-40.

Em suma, a teoria jurídico-política da soberania foi o grande instrumento de luta política e teórica em torno dos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII. No século XVIII, essa teoria da soberania, reativada do direito romano, será retomada por Rousseau. Nesse retorno ela terá um quarto papel: a constituição das monarquias parlamentares como um sistema alternativo às monarquias administrativas absolutas.¹²⁹

2.2.2 Para além da soberania: o discurso da disciplina e o discurso da lei

Entre os séculos XVII e XVIII, Foucault define uma nova mecânica de poder que vai incidir sobre os corpos e sobre o que eles fazem: permitir extrair deles tempo e trabalho, mais que riquezas, exercido continuamente por vigilância, e não de forma descontínua. “É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a eficácia daquilo que se sujeita”, um poder que escapa a uma transcrição em termos de soberania é uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Esse é o poder disciplinar, alheio à forma da soberania. Contudo, percebe-se, pelo próprio edifício jurídico montado a partir dos movimentos de codificação, que a teoria da soberania persiste. Nos dizeres de Foucault, essa persistência como ideologia organizadora dos grandes códigos jurídicos dar-se-á por duas razões: entre os séculos XVIII e XIX, a teoria da soberania foi usada como instrumento crítico permanente contra a monarquia e os demais obstáculos ao desenvolvimento da sociedade disciplinar. Ao mesmo tempo, o direito possibilitava mascarar os procedimentos, apagando o que poderia haver de dominação. Assim, “uma vez que as coerções disciplinares deviam ao mesmo tempo exercer-se como mecanismos de dominação e ser escondidas como exercício efetivo de poder, era preciso que fosse apresentada no aparelho jurídico e reativada, concluída, pelos códigos judiciais, a teoria da soberania.”¹³⁰

Foucault elucida o funcionamento relacional da soberania com a disciplina, sustentando a presença de uma mesma moeda com faces ambivalentes nas sociedades modernas, a partir do século XIX até os

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 41-42.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 42-46.

nossos dias: de um lado uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado; e, depois, ao mesmo tempo, percebe-se uma trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social. Para Foucault, essa trama não pode ser de modo algum transcrita nesse direito, que é, porém, seu acompanhamento necessário, “um direito da soberania e uma mecânica da disciplina: é entre esses dois limites, creio eu, que se pratica o exercício de poder”, esclarece Foucault. No entanto, esses dois limites são de tal forma, e são tão heterogêneos, que nunca se pode fazer que um coincida com o outro.¹³¹

Importante consignar a diferença crucial estabelecida por Foucault quanto ao conceito de lei e de norma: “o discurso da disciplina é alheio ao da lei; é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana”. Portanto, as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será aquele, não o da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. E sua jurisprudência, para essas disciplinas, será a de um saber clínico.¹³²

Em suma, o que quis mostrar no decorrer destes último anos não foi de modo algum como, na frente avançada das ciências exatas, pouco a pouco, a área incerta, difícil, confusa da conduta humana foi anexada à ciência: não foi através de um progresso da racionalidade das ciências exatas que se foram constituindo aos poucos as ciências humanas. Eu creio que o processo que tornou fundamentalmente possível o discurso das ciências humanas foi a justaposição, o enfrentamento de dois mecanismos e de dois tipos de discurso absolutamente heterogêneos: de um lado, a organização do direito em torno da soberania, do outro, a mecânica das coerções exercidas pelas disciplinas. Que, atualmente, o poder se exerça ao mesmo tempo através desse direito e dessas técnicas da disciplina, que esses discursos nascidos da disciplina invadam o direito, que os procedimentos da normalização colonizem cada vez mais os procedimentos da lei, é isso, acho eu, que pode ex-

¹³¹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 42-46.

¹³² *Ibidem*, p. 42-46.

plicar o funcionamento global daquilo que eu chamaria de uma “sociedade de normalização”.¹³³

Nesse debate constante entre disciplina e direito, ambos oriundos da soberania, percebe-se cada vez mais uma espécie de saber discursivo soberano, que busca neutralizar as duas formas de exercício de poder. É o que se poderia denominar “medicalização geral dos comportamentos, das condutas, dos discursos, dos desejos etc.” Ao mesmo tempo, denota-se uma certa apelação ao direito organizado em torno do princípio da soberania, a fim de combater as usurpações da mecânica disciplinar.¹³⁴

Dentro desse contexto, afirma Foucault a existência de um ponto de estrangulamento. Defende que não é um recurso à soberania contra a disciplina que poderia limitar os próprios efeitos do poder disciplinar. De fato, soberania e disciplina, legislação, direito da soberania e mecânicas disciplinares são duas peças absolutamente constitutivas dos mecanismos gerais de poder em nossa sociedade. Para Foucault, não é na direção do antigo direito de soberania que se deveria ir; seria antes na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania.

2.3 Foucault e a teoria das dominações com a conjugação da guerra

A partir desse abandono da teoria da soberania no exame do poder, Foucault concentra-se em analisar o sujeito à luz da soberania, buscar entrevê-lo desde as relações e os operadores de dominação. O objetivo do autor, nesse aspecto, residiria em buscar uma teoria das dominações, mais que uma teoria da soberania. A questão que o autor dirige aos sujeitos, com base nisso, deixa de ser aquela habitual, no sentido de arguir em nome de que direito eles poderiam aceitar se deixar sujeitar, mas mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos.¹³⁵

Foucault salienta que os grandes aparelhos de dominação não podem ser abstraídos de um cuidadoso exame. No entanto, em sua base persistem relações de mando, de modo que as estratégias de poder perpassam modos globais e utilizam táticas locais de dominação. O

¹³³ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 45-46.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 46-47.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 49-52.

autor sugere tratar muito mais da fabricação dos sujeitos do que a gênese do soberano.¹³⁶

O autor lança o olhar à questão da guerra, indagando a respeito da possibilidade de entrevê-la como fator de análise das relações de poder.

Defende que embora impossível reduzir as relações de força à guerra, esta seria a representação da nudez das relações de força, em seu ponto extremo. O que Foucault tentará demonstrar é que, historicamente, assistiu-se a uma formulação mais original do princípio de Clausewitz, que, ademais disso, era inversa à sua enunciação. Antes de Clausewitz afirmar que a guerra é a política continuada por outros meios, já se havia dito, segundo Foucault, o contrário: que a política é a guerra continuada por outros meios.¹³⁷

Isso conduziria a um paradoxo histórico: de um lado, de fato e de direito, paulatinamente ocorre a estatização das guerras e, como consequência disso, desaparece do corpo social uma espécie de guerra cotidiana, entre indivíduos, grupos etc. A guerra, então, passa a funcionar somente nos limites externos aos Estados, como conflito entre Estados. Apenas na saída da Idade Média é que se vê surgir o exército como instituição, e que vem substituir-se à prática cotidiana global da guerra.¹³⁸

O paradoxo reside na formação contemporânea do primeiro discurso histórico-político sobre a sociedade, que localizava a guerra com uma relação social permanente, como fundamento indelével de todas as relações e instituições de poder. Sintomaticamente, esse discurso surge ao cabo das guerras civis e religiosas do século XVI. No início das revoluções burguesas, esse discurso já estava claramente constituído, e, ainda, presente, inclusive, nos discursos racistas e eugenistas do fim do século XIX, bem mais sofisticados e cientificizados, consoante Foucault. Para o autor, o poder político não começa quando termina a guerra. No início, o direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas – a guerra presidiu ao nascimento dos Estados (Nietzsche também assim afirma). Isso não significa que leis nascem da natureza ou de batalhas ideais: “a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seus heróis de horror; a lei

¹³⁶ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 53.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 54.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 55.

nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo.”¹³⁹

Contudo, segundo Foucault, o Estado, tampouco, é o armistício desejado: “a lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. “A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra.” A isso, segue-se que estamos em guerra: não há sujeito neutro; somos sempre, diz Foucault, adversários de alguém.¹⁴⁰

Num terceiro momento, no presente trabalho, tentar-se-á demonstrar que essa lei, fruto da soberania dos Estados, opera muito mais como pura forma, desprovida de qualquer força. A força é sim aquela decorrente dos desígnios do soberano que impõe o estado de exceção, como se verificará em Agamben.

Ao retornar à Foucault, esse questiona uma possibilidade de obter paz e, assim, obter a vitória nessa “pretensa batalha”, aludindo à Nietzsche nesse intervalo. A importância da formulação desse discurso dar-se-ia porque o sujeito que aí diz “eu”, ou “nós”, não ocupa a posição de jurista ou de filósofo, totalizador, neutro, superior. Ao contrário, aquele que aí fala, está na batalha, tem inimigos e, sobretudo, quer vencê-los. “Não se trata do direito, mas de seus direitos; tampouco, da verdade, mas de suas verdade”. Elas foram lançadas ao jogo, a um discurso de perspectiva.

2.3.1 Teorias da dominação nos discursos históricos e políticos

Segundo Foucault, a verdade é uma verdade que só pode se manifestar de sua posição de combate, a partir da vitória buscada, de certo modo no limite da própria sobrevivência do sujeito que está falando. Esse discurso estabelece, pois, uma relação fundamental entre verdade e força. “É o fato de pertencer a um campo – a posição descentralizada – que vai permitir decifrar a verdade, denunciar as ilusões e os erros pelos quais fazem que você acredite – os adversários fazem você acreditar – que estamos em um mundo ordenado e pacificado.” Ressoando novamente o discurso nietzschiano, adverte Foucault que quanto mais os indivíduos se descentram, mais percebem a verdade; quanto mais acen-

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 56-58.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 59.

tuam a relação de força, quanto mais se debatem, mais efetivamente a verdade vai se manifestar em sua frente. A verdade, por sua vez, ou fornece a força, ou desequilibra e faz a vitória pender mais para um lado que para o outro. Mais à frente, Foucault dá pistas de que o discurso histórico e político têm pretensão à verdade e ao justo direito, a partir de uma relação de força, para o próprio desenvolvimento dessa relação de força, excluindo o sujeito que fala e que busca a verdade da universalidade jurídico-filosófica. O sujeito que fala seria, então, guerreador.¹⁴¹

Para o autor, em segundo plano, esse discurso permite inverter os valores, postulando uma explicação “por baixo” (não querendo, isso, significar, simplicidade ou clareza; pelo contrário, trata-se de uma explicação pelo obscuro, pelo confuso). Ainda, introduzir no discurso histórico e jurídico, em primeiro lugar, um princípio biológico: vigor, força, energia, proliferação de uma raça, fraqueza de outra etc. Do entrecruzamento de corpos, paixões e acasos, e em ascendência, é que surgirá algo de frágil, superficial: uma racionalidade crescente de cálculos, estratégias, astúcias – procedimentos técnicos que mantêm a vitória, “para fazer calar, aparentemente, a guerra, para conservar ou inverter as relações de força.”¹⁴²

Eis o que permite a Foucault apontar que “a verdade vai estar do lado da desrazão e da brutalidade; a razão, em compensação, do lado da quimera e da maldade; totalmente o contrário, por conseguinte, do discurso explicativo do direito e da história até então”. O esforço explicativo desse discurso consistia em destacar uma racionalidade fundamental e permanente, que seria por essência vinculada ao justo e ao bem, de todos os acasos superficiais e violentos ao erro.¹⁴³

Salienta Foucault que a terceira importância desse tipo de discurso é que ele se desenvolve por inteiro na dimensão histórica. Manifesta-se numa história que não tem fins, não possui bordas e nem ao menos limites. Para o autor, num discurso como esse, “não se trata de tomar a monotonia da história como um dado superficial que se deveria reordenar em alguns princípios estáveis e fundamentais; não se trata de julgar os governos injustos, os abusos e as violências, reportando-os a certo esquema ideal (que seria a lei natural, a vontade de Deus, os princípios fundamentais, etc.).” Na verdade, ao contrário, a tentativa seria definir e

¹⁴¹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 60-63.

¹⁴² *Ibidem*, p. 64-68.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 65.

descobrir sob as formas do justo tal como ele é instituído, de ordená-lo como ele é imposto, do institucional tal como ele é admitido, o passado das lutas reais, das vitórias efetivas, das derrotas, que talvez tenham sido disfarçadas, mas que continuam profundamente arraigadas nesses contextos.¹⁴⁴

Trata-se de redescobrir o sangue que secou nos códigos, e, por conseguinte, não, sob a fugacidade da história, o absoluto do direito: não reportar o absoluto da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos de guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças. Num campo histórico, que nem sequer se pode dizer um campo relativo, pois ele não se relaciona com nenhum absoluto, é um infinito da história que é de certo modo “irrelativizado”, o da eterna dissolução em mecanismos e acontecimentos que são os da força, do poder e da guerra.¹⁴⁵

De acordo com a análise, Foucault afirma que a história, até tarde ainda em nossa sociedade, foi uma história da soberania, uma história que se desenvolve na dimensão e na função da soberania. Nesse sentido, a história, tal como a praticavam na Idade Média, estava ainda em continuidade direta com a história dos romanos, a de Tito Lívio ou a dos primeiros analistas. Esse é o pano de fundo a partir do qual Foucault tenta situar e caracterizar, no que ela pode ter de específico, essa nova forma de discurso que aparece justamente no extremo fim da Idade Média. O discurso histórico não vai ser mais o discurso da soberania, nem sequer da raça, mas será o discurso das raças através das nações e das leis.¹⁴⁶

2.3.2 O discurso das raças e a sociedade binária

Esse discurso das raças define-se, segundo Foucault, como uma história antitética da história da soberania tal como era constituída até então, seria a primeira história não romana, anti-romana que o Ocidente tenha conhecido. Essa história anti-romana, uma verdadeira “contra-história” em relação a esse ritual de soberania teria aparecido, primeira-

¹⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p 65-66.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 66.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 80.

mente, porque nessa história das raças e do enfrentamento permanente das raças sob as leis e através delas, desaparece, a identificação implícita entre o povo e o seu monarca, entre a nação e o seu soberano, que a história da soberania, das soberanias, fazia aparecer.¹⁴⁷

Num segundo momento, nesse novo tipo de discurso e de prática histórica, a soberania já não vai unir o conjunto em uma unidade que será precisamente a unidade da cidade, da nação, do Estado. Para Foucault a função particular da soberania seria subjugar, ao contrário de unir. Foucault identifica um princípio de heterogeneidade: “a história de uns não é a história dos outros.” O que é direito, lei e obrigação, se olharmos a coisa do lado do poder, o discurso contra-histórico mostrará como abuso, violência, extorsão.¹⁴⁸

Essa contra-história remete à servidão sombria, à degradação, aquela da profecia e da promessa, aquela também do saber secreto que deve ser reencontrado e decifrado, aquela, enfim, da declaração conjunta dos direitos e da guerra. Foucault defende que a história, de modelo romano e de funções indo-européias, viu-se estrangida por uma história de tipo bíblico, quase hebraico, que foi, desde o fim da Idade Média, o discurso da revolta e da profecia, do saber e do apelo à subversão violenta da ordem das coisas.¹⁴⁹

Esse novo discurso, segundo Foucault, é vinculado não mais a uma organização ternária, como o discurso histórico das sociedades indo-européias, mas a uma percepção e a uma repartição binária da sociedade e dos homens: de um lado uns, do outro os outros, os injustos e os justos, os senhores e aqueles que lhes são submissos, os ricos e os pobres, os poderosos e aqueles que só têm seus braços, os invasores das terras e aqueles que tremem diante deles, os déspotas e o povo ameaçador, os homens da lei presente e aqueles da pátria futura.¹⁵⁰

Para o autor, quando nasce o grande discurso sobre a história da luta das raças, acaba a Antiguidade – e, com Antiguidade, ele quer apontar essa consciência de continuidade que se tinha, ainda tarde na Idade Média, em relação à Antiguidade. Esse discurso “contra-histórico” jamais pode ser outorgado apenas aos oprimidos. Há uma grande mobilidade e polivalência nesse discurso. Ele foi por muito tempo um discurso das oposições, dos diferentes grupos de oposição;

¹⁴⁷ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 81.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 85-86.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 86.

foi, circulando muito depressa de um a outro, um instrumento de crítica e de luta contra uma forma de poder, dividido todavia entre os diferentes inimigos ou as diferentes formas de oposição a esse poder.¹⁵¹

Também, o termo “raça” necessita de um melhor delineamento, afastado do sentido biológico estável. Em Foucault essa palavra designa uma certa clivagem histórico-política, ampla, mas relativamente fixa. Diz-se, nesse discurso, que há duas raças quando se faz a história de dois grupos que não possuem a mesma origem local; dois grupos que não têm, pelo menos na origem, a mesma língua e em geral a mesma religião. Afirma que esses dois grupos somente formaram uma unidade e um todo político à custa de guerras, de invasões, de conquistas, de batalhas, de vitórias e de derrotas, em suma, de violências; um vínculo que somente se estabeleceu por meio da violência da guerra.

Foucault reconhece duas grandes morfologias, dois grandes focos principais, duas funções políticas do discurso histórico: “de um lado, a história romana da soberania, do outro, a história bíblica da servidão e dos exílios.” Desse modo, houve o início do abandono, no fim da Idade Média, de uma sociedade cuja consciência histórica ainda era do tipo romano, ou seja, ainda centrada em rituais de soberania e nos seus mitos, e que depois se entrou numa sociedade de tipo moderno, uma sociedade cuja consciência histórica não é centrada na soberania e no problema de sua fundação, mas na revolução, em suas promessas e em suas profecias de libertações futuras.¹⁵²

A partir daí, em meados do século XIX, Foucault compreende um novo objeto de disputa: o discurso. No momento em que esse discurso estava se deslocando, ou se traduzindo, ou se convertendo num discurso revolucionário, em que a noção de luta de raças iria ser substituída por luta de classes, houve todo um movimento de recodificação e tentativas de recolocar não em termos de luta de classes, mas de luta de raças – das raças num sentido médico e biológico do termo – “essa velha contra-história.” “É assim que, no momento em que se forma uma contra-história de tipo revolucionário, vai-se formar uma outra contra-história, mas que será contra-história na medida em que esmagará, numa perspectiva biológico-médica, a dimensão histórica que estava presente

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 89.

¹⁵² *Ibidem*, p. 92-93.

nesse discurso”. Desse modo Foucault enuncia o surgimento do racismo.¹⁵³

Esse racismo, retomando, reciclando a forma, o alvo e a própria função do discurso sobre a luta das raças, mas deturpando-os, se caracterizará pelo fato de que o tema da guerra-histórica – com suas batalhas, suas invasões, suas pilhagens, suas vitórias e suas derrotas – será substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida. Conforme Foucault, não mais batalha no sentido guerreiro, mas luta no sentido biológico: diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças mais bem adaptadas, etc.¹⁵⁴

Afirma o autor que o tema da sociedade binária, dividida entre duas raças, dois grupos estrangeiros, pela língua, pelo direito, vai ser substituído pelo de uma sociedade que será, ao contrário, biologicamente monística. Sustenta que esta será evidentemente ameaçada por certo número de elementos heterogêneos, mas que não lhe são essenciais, que não dividem o corpo social, o corpo vivo da sociedade, em duas partes, mas que são de certo modo acidentais. Significa a ideia de estrangeiros que se infiltram, será o tema dos transviados que são os subprodutos dessa sociedade. Enfim, o tema do Estado, que era necessariamente injusto na contra-história das raças, vai se transformar em tema inverso: o Estado não é o instrumento de uma raça contra uma outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça. A ideia da pureza da raça, com tudo o que comporta a um só tempo de monístico, de estatal e de biológico, será aquela que vai substituir a ideia da luta das raças.¹⁵⁵

Portanto, defende Foucault que no momento em que o tema da pureza da raça toma o lugar do da luta das raças, teria nascido o racismo, ou que está se operando a conversão da contra-história em um racismo biológico. “O racismo não é, pois, vinculado por acidente ao discurso e à política anti-revolucionária do Ocidente; não é simplesmente um edifício ideológico adicional que teria aparecido em um dado momento, numa espécie de grande projeto antirevolucionário.” Pelo contrário, no momento em que o discurso da luta das raças se transformou em discurso revolucionário, o racismo foi o pensamento, o projeto, o profetismo revolucionários virados noutra sentido, a partir da mesma

¹⁵³ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 94.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 94-95.

raiz que era o discurso da luta de raças. “O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso.”¹⁵⁶ Foucault complementa a análise salientando que:

Se o discurso das raças, das raças em luta, foi mesmo a arma utilizada contra o discurso histórico-político da soberania romana, o discurso da raça (a raça no singular) foi uma maneira de inverter essa arma, de utilizar ser gume em proveito da soberania conservada do Estado, de uma soberania cujo brilho e cujo vigor não são agora assegurados por rituais mágico-jurídicos, mas por técnicas medico-normalizadoras. À custa de uma transferência que foi a da lei para a norma, do jurídico para o biológico; à custa de uma passagem que foi a do plural das raças para o singular da raça; à custa de uma transformação que fez do projeto de libertação a preocupação da pureza, a soberania do Estado assumiu, tornou a levar em consideração, reutilizou em sua estratégia própria o discurso da luta das raças. A soberania do Estado transformou-o assim no imperativo da proteção da raça, como uma alternativa e uma barragem para o apelo revolucionário, que derivava, ele próprio, desse velho discurso das lutas, das decifrações, das reivindicações e das promessas.¹⁵⁷

2.4 O surgimento da biopolítica e a instauração de um novo direito “fazer viver e deixar morrer”

Para Foucault, um dos problemas fundamentais do século XIX foi o que poderia se denominar a assunção da vida pelo poder, ou a tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, “uma espécie de estatização do biológico”, ou pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar a estatização do biológico. Na teoria clássica da soberania, o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais. O autor questiona o que seria esse direito de vida e de morte para a teoria clássica. Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo o caso, que a vida e a morte não são desses fenô-

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 96.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

menos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político.¹⁵⁸

Quando se vai um pouco mais além e, se vocês quiserem, até o paradoxo, isto quer dizer no fundo que, em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto. Em todo o caso, a vida e a morte dos súditos se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana. Aí está, se vocês quiserem, o paradoxo teórico que deve se completar, evidentemente, por uma espécie de desequilíbrio prático.¹⁵⁹

Para Foucault ter direito de vida e de morte não quer dizer que o soberano pode fazer viver como pode fazer morrer. Segundo o autor, o direito de vida e de morte somente se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre ao lado da morte. Defende que o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: “é porque o soberano pode matar que ele exerce o direito sobre a vida.” É essencialmente um direito de espada. Não há, pois, simetria vertical nesse direito de vida e de morte. Não é o direito de fazer morrer ou fazer viver. Não é tampouco o direito de deixar morrer ou de deixar viver. É o direito de fazer morrer ou de deixar viver. O que, é claro, introduz uma dissimetria flagrante.¹⁶⁰

Para Foucault, esse antigo direito de soberania – fazer morrer e deixar viver – foi completado ao longo do século XIX por um novo direito, que não o apaga, mas o perpassa e modifica: “agora teremos o fazer viver e o deixar morrer como novo direito que se instala.” Desde as teorias contratualistas do direito (séculos XVII e XVIII), o soberano é constituído para proteger a vida: os indivíduos contratam por necessidade ou por perigo. Um soberano é constituído para poder viver; a vida, diz Foucault, é fundadora dos direitos do soberano. Desse modo, a vida deveria ficar fora do contrato, na medida em que é ela o seu motivo.

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 286.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 287.

Não se trata, como diz Foucault, de uma mudança que se opera apenas no nível da teoria política, mas também no dos mecanismos, das técnicas, das tecnologias de poder. No século XVII e XVIII assistimos ao surgimento de técnicas disciplinares que se incumbiam dos corpos, mas também de lhes aumentar a utilidade. A partir da segunda metade do século XVIII, surgirá uma nova tecnologia de poder, não-disciplinar, mas acoplada à disciplina dos corpos: trata-se de uma nova técnica que se aplica, agora, aos homens vivos, ao ser humano como espécie.¹⁶¹

A disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante, mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana.¹⁶²

Destaca Foucault que a biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração. Agora não se trata mais uma disciplina que se aplica, pura e simplesmente, ao corpo do indivíduo, tampouco um treinamento individual. Ao contrário, a biopolítica, diz Foucault, apela a mecanismos globais, a fim de obter estágios globais de equilíbrio, de regularidade, assegurando sobre os processos biológicos do homem-espécie não mais uma disciplina, mas uma regulamentação. É esse poder de regulamentação que faz viver e deixa morrer. Sua manifestação, segundo Foucault,

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 288-289.

¹⁶² *Ibidem*, p. 289.

residiria na progressiva desqualificação da morte, sobre a qual sociólogos e historiadores se debruçaram com tanta frequência.¹⁶³

Sustenta o desaparecimento da ritualização pública da morte desde o final do século XVIII. A morte teria se tornado, nos dizeres de Foucault, a coisa mais privada e mais vergonhosa. Num passado, ela era o momento da passagem do poder temporal ao espiritual, mas também o momento em que o morto transmitia seu poder aos que sobreviviam – fenômenos de poder que eram ritualizados.¹⁶⁴ A partir desse poder que agora “faz viver”, há uma intervenção sistemática sobre todo o “como” da vida, e a morte passa a ser a extremidade do poder, coloca-se exteriormente a ele. O poder já não tem mais domínio sobre a morte, mas, sim, sobre a mortalidade. A morte passa para a esfera do privado, e será o momento em que o indivíduo pode escapar ao poder, pois o poder já não reconhece a morte. A característica dessa nova tecnologia é visar não tanto a um treinamento individual, mas a uma homeóstase: “a segurança do conjunto em relação a seus perigos internos.”¹⁶⁵

Com efeito, o antigo poder baseado na soberania perdia o controle dos detalhes e de elementos no nível da massa. A fim de recuperar os detalhes, acomodou-se a tecnologia das disciplinas no âmbito fracionado das instituições; já a recuperação no nível da massa mostra-se mais complexa, uma vez que depende de órgãos mais complexos de coordenação e de centralização. Assim, uma série corpo – organismo – disciplina – instituições; e outra série população, processos biológicos – mecanismos regulamentadores. Em relação à primeira, temos a organodisciplina da instituição; à segunda, a bioregulamentação pelo Estado. O fato de que esses mecanismos não se encontrarem no mesmo nível é o que, para Foucault, permite atuarem de forma articulada, e não reciprocamente excludentes.¹⁶⁶

No entanto, aquilo que circula entre os elementos disciplinar e regulamentador, e que vai aplicar-se igualmente ao corpo e à população, é a norma. “A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se pode disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar”. Assim, a sociedade de normalização não será aquela em que as instituições disciplinares se teriam alastrado e recoberto todo o espaço, mas “uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal,

¹⁶³ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 294-295.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 295.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 295-297.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 299.

a norma da disciplina e a norma da regulamentação.” Portanto, dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra.¹⁶⁷

2.4.1 Código legal, modelo disciplinar e dispositivo de segurança

Após a análise detalhada do biopoder, enquanto conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai entrar na política, numa estratégia geral de poder, Foucault esboça as linhas gerais e anteriores ao exame da governamentalidade, imprescindível na formação do “homo oeconomicus”: a segurança, o território e a população.¹⁶⁸

Inicialmente, Foucault define o dispositivo de segurança como uma forma que não corresponde nem ao código legal (dividido no binarismo “permitido-proibido”), nem ao modelo disciplinar (enquadrado no modelo de vigilância e correção). Ao invés do binarismo, o autor verifica a constituição de uma média, de um ótimo que será referencial para o aceitável, e para os demais desenrolares.¹⁶⁹

No campo histórico, o autor sustenta que o sistema legal constituiria o sistema penal arcaico, que vai da Idade Média aos séculos XVII-XVIII; enquanto que o modelo disciplinar é o do Estado moderno, implantado desde o século XVIII. No que tange ao dispositivo de segurança, esse seria consentâneo ao sistema contemporâneo, organizado em torno do cálculo do custo das penalidades e nas novas formas de penalizar.¹⁷⁰

Defende Foucault que tanto o sistema legal quanto o moderno, disciplinar, apresentam já algumas notas do que viria a ser o sistema contemporâneo. O primeiro, quando pune pequenos furtos domésticos com a morte, fá-lo com relação a um elemento probabilístico de tal furto. Na mecânica disciplinar quando se corrige um criminoso, apenas se faz a fim de evitar sua periculosidade, a possibilidade de sua reinci-

¹⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 299-302.

¹⁶⁸ Id. *Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 06.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 07-08.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 09.

dência. Tais exemplos demonstram a antiguidade dos mecanismos de segurança. Ademais, diz Foucault que “se tomarmos os mecanismos de segurança tais como se tenta desenvolvê-los na época contemporânea, é absolutamente evidente que isso não constitui de maneira nenhuma uma colocação entre parênteses ou uma anulação das estruturas jurídico-legais ou dos mecanismos disciplinares”.¹⁷¹

Mesmo as medidas legislativas possibilitam implantar os mecanismos de segurança, e tal conjunto é cada vez mais gigantesco. Ou seja, o código ganha em complexidade em relação à sua antiga formulação, ao passo em que também o “corpus” disciplinar é amplamente ativado e fecundado pelos mecanismos de segurança. Assim, os elementos da série não substituem os precedentes, não desaparecem.¹⁷²

Para proceder a essa análise, Foucault inicia pelas questões de espaço, afirmando que “a soberania se exerce sobre determinado território, a disciplina, sobre os corpos, e a segurança sobre o conjunto da população”. Não obstante, tanto a soberania, quanto a disciplina e segurança somente podem operar com multiplicidades. Desse modo, os problemas de espaço são comuns aos três.¹⁷³

Enquanto a soberania capitaliza um território, colocando o problema maior na sede do governo, enquanto a disciplina arquiteta um espaço e coloca como problema essencial uma distribuição hierárquica e especial dos elementos, a segurança vai procurar criar um ambiente em função de acontecimentos ou séries de acontecimentos ou de elementos possíveis, séries que vai ser preciso regularizar num contexto multivalente e transformável. O espaço próprio da segurança remete ao temporal e ao aleatório, um temporal e um aleatório que vai ser necessário inscrever num espaço dado. O espaço em que se desenrolam as séries de elementos aleatórios é, creio, mais ou menos o que chamamos de meio.¹⁷⁴

O conceito de meio apenas surgirá com Lamarck. Na física newtoniana, meio é o conceito necessário para explicar a ação à distância de um corpo sobre o outro: o suporte e o elemento de circulação de uma

¹⁷¹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 10.

¹⁷² *Ibidem*, p. 11.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 17.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 27.

ação. O meio é justamente o que, atinente à circulação e à causalidade, será organizado pelos dispositivos de segurança, os quais criam, trabalham, organizam, planejam o meio, que será tudo em que se faz a circulação. O meio, diz Foucault, “é um certo número de efeitos, que são efeitos de massa, que agem sobre todos os que aí residem. É um elemento dentro do qual se faz um encadeamento circular dos efeitos e das causas, já que o que é efeito, de um lado, vai se tornar causa, do outro”.¹⁷⁵

Nesse momento irromperá a naturalidade da espécie humana dentro de um meio artificial, da artificialidade política de uma relação de poder. Algumas passagens de um texto de Moheau¹⁷⁶ “Estudos sobre a população”, já antecipavam a biopolítica e o biopoder, principalmente no que diz respeito à junção de um meio geográfico, climático, físico com a espécie humana, na medida em que ela tem corpo e alma, existência física e moral. “Soberano será aquele que deverá exercer seu poder nesse ponto de articulação em que a natureza no sentido dos elementos físicos vem interferir com a natureza no sentido da natureza da espécie humana, nesse ponto de articulação em que o meio se torna determinante da natureza”. O soberano pode, mesmo, mudar a espécie humana: basta, como diz Moheau, agir sobre o meio. Aí aparece não a noção de meio, mas uma técnica política que se dirige ao meio.¹⁷⁷

2.4.2 A “naturalidade” da população

Ao analisar o acontecimento (futuro, eventual) em relação com as novas tecnologias e segurança, Foucault enfrentará a questão lançando mão de um exemplo: a escassez de alimentos. Aqui não se pode deixar de citar a moral ascética nietzschiana, porquanto o conceito moral-jurídico da má natureza humana, da natureza decaída, o conceito cosmológico-político da má fortuna são os dois marcos gerais no interior dos quais se pensa a escassez alimentar.¹⁷⁸

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 28.

¹⁷⁶ Moheau, “Recherches et Considérations sur la population de la France”, Paris, Moutard, 1778. [...]. A identidade do autor (“Moheau”, sem nenhum prenome) foi uma controvérsia desde a publicação da obra. Parece estabelecido hoje em dia que o livro foi mesmo escrito por Jean-Baptiste Moheau, que foi o secretário do barão Auget de Montyon até 1775 e morreu guilhotinado em 1794 [...]. In: *Ibidem*, p. 37-38.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 30.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 42.

Passando pelos fisiocratas ¹⁷⁹, e por um teórico que teria sido, como ele mesmo diz, um “sintético” do pensamento fisiocrata francês, Louis-Paul Abeille ¹⁸⁰, Foucault consegue perceber que o indivíduo passa a ser o instrumental por meio do qual se atinge certo objetivo no nível da população. Os indivíduos devem agir como “membros da população devem agir”. Caso não ajam dessa forma, segundo Abeille, isso não seria sinal de outra coisa, senão que esses indivíduos não pertenceriam à população, mas, sim, ao povo. Para Foucault, o povo é aquele que se comporta em relação a essa gestão da população, no próprio nível da população, como se não fizesse parte desse sujeito-objeto coletivo que é a população, como se se pusesse fora dela, e, por conseguinte, é ele que, como povo que se recusa a ser população, vai desajustar o sistema. ¹⁸¹

Nesse momento, o povo aparecerá como indício daquele que rasga o contrato social, coloca-se fora das regulações da população, torna-se estrangeiro no próprio território e, por conseguinte, cai sob as leis penais que vão puni-lo, exilá-lo, de certo modo matá-lo. Foucault afirma que esse delinquente em relação a esse sujeito coletivo criado pelo contrato social rasga esse contrato e cai do lado de fora desse sujeito coletivo.

Portanto, os fisiocratas do século XVIII pensaram a escassez alimentar a partir de um dispositivo de segurança. Enquanto a disciplina circunscreve-se a um espaço, e regulamenta tudo, o dispositivo de segurança possui um nível substancial que deixa fazer, um nível que lhe é indispensável, um “laisse faire”. Desse modo, deixar os preços subirem, deixar a escassez se estabelecer, deixar as pessoas passarem fome, para não deixar que certa coisa se faça. Em outras palavras, consoante Foucault, o modo como a disciplina trata do detalhe não é, em absoluto,

¹⁷⁹ É possível distinguir três fases da Economia Política [...]. A primeira foi a teoria da ordem natural. Foi com base nesse teoria que a economia surgiu e se constituiu no mundo moderno. Embora desde a Antiguidade numerosas observações tenham sido coligidas e expressas em forma de teorias, leis ou conselhos, a Economia Política é uma ciência recente que só teve origem quando as uniformidades observáveis na esfera dos fenômenos econômicos e exprimíveis como “leis” passaram a ser consideradas exemplos ou casos de uma ordem total e abrangente desses fenômenos. Isso aconteceu no séc. XVIII, quando, com os fisiocratas, reconheceu-se a existência de uma “ordem natural” do fenômeno econômico [...]. In: AB-BAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 299.

¹⁸⁰ “Lettre d’un négociant sur la nature du commerce des grains”, 1763, p. 4; reed. 1911, p. 91 [...]. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 65.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 57-59.

a mesma maneira como os dispositivos de segurança tratam dele. Enquanto a disciplina tem essencialmente por função impedir tudo, inclusive e principalmente o detalhe, a segurança terá por função apoiar-se nos detalhes que são o que são, mas que não vão ser considerados pertinentes, para obter algo que, em si, será considerado pertinente por se situar no nível da população.¹⁸²

Se o sistema de legalidade funcionava, antes, induzindo a proibição, determinando as coisas proibidas, Foucault sustenta que: “como a disciplina determina não apenas o que é proibido, mas, também, que todo permitido se torna obrigatório – por isso, ‘um boa disciplina é o que lhes diz a cada instante o que vocês devem fazer’” –, no dispositivo de segurança não haverá proibição ou prescrição, ainda que com alguns instrumentos de proibição e prescrição, “a segurança tem por essencialmente por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde – anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade é que é fundamental no dispositivo de segurança”.¹⁸³

Novamente, ao insistir numa certa oposição entre mecanismos de disciplina e dispositivos de segurança, Foucault efetua uma releitura de Kelsen, a fim de caracterizar o que ele chama de “normalização”.

Adverte Foucault, a partir da leitura de Kelsen, a relação fundamental existente entre lei e norma, porquanto todo o sistema legal se relaciona a um sistema de normas. Contudo, aduz a necessidade de demonstrar que a relação entre a lei e a norma indica efetivamente que há, intrinsecamente a todo imperativo da lei, algo que se poderia denominar de uma normatividade, mas que essa normatividade intrínseca à lei, fundadora talvez da lei, não pode de maneira nenhuma ser confundida com o que Foucault tenta identificar sob o nome de procedimentos, processos, técnicas de normalização.

Diria até, ao contrário, que, se é verdade que a lei se refere a uma norma, a lei tem portanto por papel e função – é a própria operação da lei – codificar uma norma, efetuar em relação à norma uma codificação, ao passo que o problema que procuro identificar é mostrar como, a partir e abaixo, nas

¹⁸² FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 59.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 60.

margens e talvez até na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização.¹⁸⁴

Do ponto de vista da normalização, a disciplina, por colocar um padrão de modelo ótimo a ser perseguido, acaba por demarcar a divisão entre normal e anormal. Foucault sustenta que o fundamental na normalização disciplinar não é o normal e o anormal, mas a norma. Repisa argumentando o caráter primitivamente prescritivo da norma, e é em relação a essa norma estabelecida que a determinação e a identificação do normal e do anormal se tornam possíveis. Essa característica primeira da norma em relação ao normal, o fato de que a normalização disciplinar vá da norma à demarcação final do normal e do anormal, confirma “que se trata muito mais de uma normação do que de uma normalização.”¹⁸⁵

Para o autor, o que pareceu importante e bem característico dos mecanismos de segurança a propósito da escassez alimentar, era justamente que, enquanto os mecanismos jurídico-disciplinares que haviam reinado até meados do século XVIII procuravam impedir o fenômeno da escassez alimentar, o que se procurou, a partir de meados do século XVIII com os fisiocratas, mas também com vários outros economistas, foi apoiar-se no próprio processo da escassez alimentar, na espécie de oscilação quantitativa que produzia ora a abundância, ora a escassez, apoiar-se na realidade desse fenômeno, não procurar impedi-lo, mas ao contrário fazer funcionar em relação a ele outros elementos do real, de modo que o fenômeno de certo modo se anulasse.¹⁸⁶

Desse modo, com os fisiocratas, a população deixará de ser mero conjunto de súditos e passará a ser tomada como conjunto de processos que é preciso administrar no que têm de natural, e a partir do que têm de natural. Essa naturalidade da população aparecerá, segundo Foucault, de três maneiras. A primeira sugere que a população seria um dado que depende de toda uma série de variáveis que fazem que ela não possa ser transparente à ação do soberano, ou ainda, que a relação entre a população e o soberano não possa ser simplesmente da ordem da obediência ou da recusa da obediência, da obediência ou da revolta. Na verdade, as variáveis de que depende a população fazem que ela escape consideravelmente da ação voluntarista e direta do soberano na forma da lei. Por segundo, a população é composta por indivíduos que, embora não

¹⁸⁴ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 74.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 75.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 78.

possam ter seus comportamentos absolutamente previstos, agem de acordo com o mesmo princípio: o desejo. Ainda, será possível a produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo; ao mesmo tempo, afirma Foucault, marca a naturalidade da população e a artificialidade dos meios criados para geri-la. O problema dos soberanos nesse modelo não será mais o dos juristas medievais que se tratava de como, ou sob que legitimação, dizer não ao desejo dos indivíduos, mas como dizer sim. De uma terceira maneira, a naturalidade da população aparecerá na constância dos fenômenos que se poderia esperar fossem variáveis. Assim, a população é um conjunto de elementos, no interior do qual se podem notar constantes e regularidades até nos acidentes, no interior do qual pode-se identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual se pode identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual pode-se identificar certo número de variáveis de que ele depende e que são capazes de modificá-lo.¹⁸⁷

A população é, precisamente, o elemento que entrará entre os outros seres vivos; precisamente, quando o gênero humano passa a ser chamado de “espécie humana”, mas também o público, aquela população que é considerada do ponto de vista de suas opiniões, maneiras de fazer, comportamentos, hábitos, temores, preconceitos, exigências etc.; é aquilo, segundo Foucault, sobre o que se age por meio de educação, campanhas, convencimento etc. Por fim, assevera o autor que a “população é portanto tudo o que vai se estender do arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecida pelo público.”¹⁸⁸

A partir do momento em que, ao contrário, como “vis à vis” não da soberania, mas do governo, da arte de governar, teve-se a população, Foucault defende que o homem foi para a população o que o sujeito de direito havia sido para o soberano. Nesse ponto torna-se essencial uma análise dessa nova arte de governar.

2.5 O conceito de governamentalidade em Foucault

Foucault afirma que o problema do governo teria eclodido no século XVI aproximado a muitas questões – inclusive, ao problema do governo de si. Ao realizar essa análise, o autor observa um certo retorno

¹⁸⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 92-97.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 98.

ao estoicismo ¹⁸⁹ centrado na questão de como governar a si mesmo. Para o autor, o exame requer uma problemática do governo das almas e das condutas, sob a forma das pastorais religiosas, da pedagogia (que cuidava do governo dos filhos) e, por último, talvez, um problema dos príncipes quanto ao governo dos Estados. Como destaca: “até o fim do século XVIII vai se estender toda uma literatura sobre o governo.” Há nesse momento um ponto de cruzamento entre dois movimentos, de dois processos. O primeiro trata do desaparecimento das estruturas feudais, com a instauração dos Estados territoriais, administrativos, coloniais, e um outro movimento antagônico, que interfere no primeiro movimento de algum modo. Essa segunda marcha surge com a Reforma e após, com a Contra-Reforma, colocando em questão a maneira como os indivíduos desejam ser espiritualmente dirigidos, na terra, rumo à salvação pessoal.
190

De um lado tem-se um movimento de concentração estatal; enquanto que de outra banda se encontra uma grande marcha de dispersão e dissidência religiosa. No ponto de cruzamento dessas duas instâncias, Foucault identifica o problema de “como ser governado, por quem, até que ponto, com que fim, por que métodos.” ¹⁹¹

Foucault relembra a extensa e “monótona” literatura sobre o governo que se estendeu até o século XVIII salientando concentrar suas análises em “alguns pontos notáveis”. Esses pontos são aqueles que dizem respeito à própria definição do que se entende por governo de Estado, que o autor cunhou com a expressão “governo sob sua forma política.” ¹⁹²

Dentro desse exame, o autor vai retornar ao texto de Maquiavel surgido no século XVI, muito bem recepcionado entre os seus contem-

¹⁸⁹ Uma das grandes escolas filosóficas do período helenista, assim chamada pelo pórtico pintado (“Stoá poikile”) onde foi fundada, por volta de 300 a. C., por Zenão de Cício. Os principais mestres dessa escola foram, além de Zenão, Cleante de Axo e Crisipo de Soles. Com as escolas da mesma época, epicurismo e ceticismo, o epicurismo compartilhou a afirmação do primado da questão moral sobre as teorias e o conceito de filosofia como “vida contemplativa” acima das ocupações e preocupações e das emoções da vida comum. Seu ideal, portanto, é de “ataraxia” ou “apatia” [...]. Ao lado do aristotelismo, o estoicismo foi a doutrina que maior influência exerceu na história do pensamento ocidental. [...]. In. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 1003.

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 117-119.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 118.

¹⁹² *Ibidem*, p. 119.

porâneos. Já em fins do século XVIII, “O Príncipe” renasce, mas apenas na medida em que rareiam os textos sobre a arte de governar. No início do século XIX é que ele surge na Alemanha, e será traduzido, comentado e apresentado num contexto que se poderia dizer ser o de Napoleão, mas criado pela Revolução e pelo problema que ela trouxe consigo: como e sob que condições seria possível manter a soberania sobre um Estado? Com Clausewitz também aparecerá o problema que toca às relações entre política e estratégia. Há também o problema da unidade territorial italiana e alemã.¹⁹³

O autor identifica entre os séculos XVI e XIX uma literatura anti-Maquiavel. Em um sentido negativo, tal literatura reconstrói Maquiavel “ao avesso”. Foucault adverte que em Maquiavel o príncipe encontra-se em relação de transcendência com o seu principado, o vínculo que os liga é o de violência, ou um vínculo estabelecido pelo acomodamento dos tratados, pela concordância dos outros príncipes. Na medida em que essa relação é exterior, ela se apresenta frágil, e não vai parar de ser ameaçada. Daí deduz-se que “o objetivo do exercício do poder vai ser, evidentemente, manter fortalecer e proteger esse principado”. Não se protege o território ou seus habitantes, mas a relação de posse do príncipe em relação ao primeiro e a relação de submissão que ele é capaz de determinar aos segundos. Essa relação frágil do príncipe com seu principado é que deverá ser objeto da arte de governar de Maquiavel.¹⁹⁴

Maquiavel tratará de analisar, consoante Foucault, por um lado, os perigos e, por outro, a arte de manipular as relações de força que vão permitir que o príncipe aja de forma que seu principado possa ser protegido. A arte de governar consistirá, porém, em algo distinto de simplesmente possuir habilidades bastantes para manter seu principado.¹⁹⁵

La Perrière¹⁹⁶, na obra “O espelho político, contendo diversas maneiras de governar”, ao contrário de Maquiavel, com uma definição quase vocabular de governador, conceituará o governo como uma prática múltipla, plural. Em Maquiavel, apenas o príncipe, e exteriormente a seu principado, governa. Já em La Perrière, convivem muitos

¹⁹³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 119-120.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 123.

¹⁹⁶ Guillaume de La Perrière (1499? –1553?), “Le Miroir politique, oeuvre non moins utile que necessaire à tous morarches, roys, princes, seigneurs, magistrats, et autres surintendants et gouverneurs de Republicques”, Lyon, Macé Bonhomme, 1555; 2ª e 3ª ed., Paris, 1567 [...]. In: Ibidem, p. 149.

governos, dentre os quais o do príncipe é apenas uma modalidade. Convivem pluralidade das formas de governo e imanência das práticas. La Mothe Le Vayer¹⁹⁷, um século mais tarde, distinguirá o governo de si mesmo (moral), o governo da família (economia) e o governo do Estado (política).¹⁹⁸

Aqui resta marcada uma continuidade essencial entre as formas de governo, enquanto em Maquiavel há uma descontinuidade da soberania do Príncipe. Continuidade ascendente, segundo Foucault, pois para governar o Estado deve-se, primeiro, aprender a governar-se a si, depois uma família. Para Foucault há nisso uma espécie de pedagogia do príncipe. Ainda, existe uma tipologia descendente, no sentido de que quando o Estado é bem governado, os pais sabem governar bem suas famílias e os cidadãos, a si mesmos. A pedagogia assegura a continuidade ascendente das formas de governo e a polícia, a continuidade descendente. O problema, então, passa a ser como introduzir um princípio de economia – de bem administração da família – na relação política que marca a administração do Estado. Rousseau, no verbete “Economia Política”¹⁹⁹, apresenta justamente esse problema, do governo como a aplicação de uma economia geral: “a palavra ‘economia’ designa originariamente ‘o sábio governo da casa para o bem comum de toda a família’.”²⁰⁰

A partir desses excertos fica muito cristalino que governar um Estado será portanto aplicar a economia, uma economia no nível de todo o Estado, isso é, exercer em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta

¹⁹⁷ François La Mothe Le Vayer (1588-1672), “L’Oeconomique du Prince”, Paris, A. Courbé, 1653; reed. In Oeuvres, t. I, parte II, Dresden, Michel Groell, 1756, pp. 287-8. “A moral, que é a ciência dos costumes, se divide em três partes: Na primeira, que se chama ética ou moral por excelência, e sobre a qual Vossa Majestade já se deteve, aprendemos a nos governar a nós mesmos pelas regras da razão. Há duas outras partes que seguem naturalmente essa, uma das quais é a economia e a outra a política. Essa ordem é assaz natural, pois que é coisa de todo necessária que um homem saiba governar a si mesmo antes de comandar os outros, seja como pai de família, o que pertence à economia, seja como soberano, magistrado ou ministro de Estado, o que concerne à política. [...]”. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 150.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 124-125.

¹⁹⁹ Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur l’économie politique” (1755), em “Oeuvres complètes”, t. 3, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1964, p. 241: “A palavra economia vem de ‘oikos’, casa e de ‘nomos’, lei, e significa originalmente apenas o sábio e legítimo governo da casa, para o bem comum de toda a família.” O sentido desse termo estendeu-se, em seguida, ao governo da grande família, que é o Estado.” In: Ibidem, p. 151.

²⁰⁰ Ibidem, p. 126-127.

de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta que a do pai de família sobre os seus bens.

Quesney²⁰¹ fala de um bom governo como sendo um “governo econômico”. Essa noção de governo econômico, que é, no fundo, uma tautologia no que se refere Foucault, já que a arte de governar é, precisamente, a arte de exercer o poder na forma e segundo o modelo da economia. Enquanto que no século XVI a palavra economia designava uma forma de governo, no século XVIII virá a constituir um nível de realidade, um campo de intervenção para o governo, mediante uma série de procedimentos complexos. Desse modo, define e pontua Foucault o que é governar e ser governado, defendendo que desde La Perrière “governo é a correta disposição das coisas.”²⁰²

Sobre o enunciado acima, Foucault esclarece que em Maquiavel o território representará, não sem variáveis, o elemento básico da relação de soberania. Já em La Perrière, governam-se “coisas”, no sentido de um complexo constituído por homens e por coisas e, ainda, as relações entre homens e coisas, riquezas. Precisamente essas relações que podem ser os acidentes, as calamidades, as epidemias, a fome.²⁰³

Foucault recorda a definição de La Perrière, de que o governo é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado, afirmando que ao governo é estipulada, ainda, uma finalidade. Nisso, também, o governo opõe-se à soberania, embora esta nunca tenha sido definida como um direito puro e simples – nem por juristas, nem por teólogos, nem por filósofos –, sendo-lhe colocado um certo “bem comum” a alcançar. Mas esse bem comum é uma obediência e uma execução das leis pelos súditos, um respeito à ordem estabelecida. Bem público é obediência à lei, à lei do soberano absoluto. A finalidade da soberania é, pois, circular, ao colocar o bem como obediência a uma lei que já provém da soberania.²⁰⁴

Sustenta Foucault ter La Perrière definido, para o governo, um outro tipo de finalidade: um fim adequado, não o bem comum. Trata-se de dar a cada uma das coisas esse fim adequado, a implicar uma plurali-

²⁰¹ François Quesnay (1694-1774), “Maximes générales du gouvernement économique d’un royaume agricole”, in Du Pont de Nemours, org., “Physiocratie ou Constitution naturelle du Gouvernement le plus avantageux au genre humain”, Paris, Merlin, 1768, pp. 99-122; reed. In F. “Quesnay et la physiocratie”, t. 2, pp 949-76. Cf. supra, pp. 114.5, nota 40. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 151.

²⁰² Ibidem, p. 127-128.

²⁰³ Ibidem, p. 128-130.

²⁰⁴ Ibidem, p. 130-131.

dade de fins específicos. Também não se trata de impor uma lei aos homens, mas de dispor das coisas, utilizar táticas, ou utilizar as leis como táticas. Ainda em *La Perrière*, uma quarta observação: a de que o bom governador deve ter paciência, sabedoria e diligência. Quer dizer: ter mais paciência do que cólera, conhecimento sobre as coisas e sua disposição e diligência no sentido de apenas agir quando ciente de estar a serviço dos governados. Bastante diverso, portanto, do soberano de Maquiavel.²⁰⁵

Essa arte de governar ficou, por muito tempo, encerrada nos limites da monarquia administrativa, no bojo da qual nasceu. Razões históricas teriam, certamente, bloqueado essa arte de governar.²⁰⁶

No entanto, o mercantilismo, pela primeira vez, trata de uma certa racionalização do exercício de poder ligada a uma prática de governo. Seus instrumentos serão instrumentos legislativos (leis, decretos, regulamentos – as tradicionais armas da soberania). Mais tarde, a teoria do contrato servirá para refletir sobre as relações entre soberano e seus súditos, e, ainda, a matriz a partir da qual se poderá constituir os princípios gerais de uma arte de governar. A dúvida que perpassa a análise foucaultiana é como fazer para produzir uma certa imanência do governador ao governo, ao Estado, tal qual o pai pertence à família que governa? Trata-se, para o autor, de compreender como se deu o desbloqueio dessa arte de governar, que estaria inserida numa série de processos gerais: “a expansão demográfica no século XVIII, a abundância monetária, o aumento da produção agrícola etc.”²⁰⁷

Defende Foucault que o desbloqueio da arte de governar está ligado à emergência do problema da população. Nesse momento a estatística demonstrará que um certo número de fenômenos não são, em última instância, redutíveis à família, que será demarcada como um elemento interior à população. Ela também será deslocada como modelo instrumental de governo; “logo, o que faz que a população possibilite o desbloqueio da arte de governar é que ela elimina o modelo da família.”²⁰⁸

A população também aparecerá como meta final do governo porque sua finalidade deverá ser melhorar a sorte das populações, aumentar-lhes as riquezas etc. – fins imanentes ao campo da população. Ela

²⁰⁵ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 133.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 134.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 137.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 139.

surge como fim, mas também como instrumento, como objeto nas mãos do governo. É ao redor desse elemento nascente que se organizará toda uma arte de governar, a paciência do soberano, constituição de um saber de governo (economia, gestão de bens etc.) que agora, como economia política, irá aplicar-se à população, e não mais à família.²⁰⁹

Longe do que se poderia pensar, a soberania nem a disciplina são eliminadas por essa nova arte de governo. Agudiza-se o problema da soberania e a disciplina torna-se mais importante que nunca: organizando as populações. Teremos, pois, um governo como governo da população, mas que não substitui nem soberania nem disciplina, mas se imbrica nelas; com elas, forma uma tríade. I.e., “uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança”.²¹⁰ A partir disso, subsume-se o conceito de governamentalidade em Foucault:

O conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, as análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança.”²¹¹

Mas Foucault também entende por governamentalidade: “a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro lado, o desenvolvimento de toda uma série de saberes.”²¹² Por fim, segundo Foucault, deve-se entender por governamentalidade: “o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’.”²¹³

²⁰⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 140-142.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 142-143.

²¹¹ *Ibidem*, p. 143.

²¹² *Ibidem*, p. 143-144.

²¹³ *Ibidem*, p. 144.

2.5.1 Do nascimento da governamentalidade

O primeiro sentido para o vocábulo “governar”, indicado por Foucault, seria o de “governar-se por um caminho.” Num segundo sentido seria o de assegurar a subsistência; também no sentido de tirar sua subsistência de alguma coisa. Para além do sentido físico e material, Foucault adverte que governar também era empregado em sentido moral, de conduzir alguém no sentido espiritual – o governo das almas, por exemplo. Outrossim, empregar o termo “governar” para significar impor um regime a um doente; também pode significar conduta em sentido moral (das mulheres de mau governo, por exemplo). Pode significar, ainda, uma relação verbal: falar com ou entreter alguém, mas também pode referir-se a comércio sexual. Alude-se, pois, antes de adquirir sua conotação política no século XVI, “ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre seu corpo mas também sobre sua alma e sua maneira de agir”. Enfim, refere-se a um comércio, a um processo circular ou a um processo de troca que vai de um indivíduo a outro. De todo modo, fica claro que se governam pessoas (não uma estrutura política, um território etc.). Os governados, diz Foucault, são sempre homens. Isso, contudo, não remete à Grécia ou a Roma, porquanto nesses espaços o que é governado é a própria cidade, não os indivíduos, nem coletividades.²¹⁴

Ao contrário da Grécia ou Roma, a ideia de governo dos homens deve ser buscada no Oriente: no Egito, na Assíria, na Mesopotâmia e entre os hebreus. Os reis, ou o faraó, nestas civilizações, são pastores dos homens, designando, ao mesmo tempo, a relação de deus com os homens. Foucault defende deus enquanto pastor dos homens, assim como o rei. “O pastorado é esse tipo de relação entre deus e homens”. Sobretudo entre os hebreus é que a ideia do pastorado se desenvolveu e se intensificou. Com exceção de Davi, nenhum rei foi chamado pastor: essa era a denominação que cabia à deus. Temos aí uma espécie de fundamento religioso que tem sua perfeição no poder que deus exerce sobre seu povo.²¹⁵

Como se observou na genealogia de Nietzsche, no primeiro capítulo desse trabalho, entre os gregos não se subsumia qualquer remissão a

²¹⁴ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 159-166.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 167-168.

um deus que conduz os homens, que é seu pastor. Ao continuar as investigações nesse sentido, Foucault estabelece, assim como Nietzsche, que os deuses gregos e romanos possuíam outras funções, tais quais, fundar a cidade, construir muralhas, enraivecer-se, reconciliar-se, dar conselhos etc; nunca, porém, conduzir o rebanho.

No entanto, Foucault relembra um certo número da literatura grega em que se faz, de maneira explícita, a comparação entre o poder político e poder do pastor, um deles seria “Político” de Platão.²¹⁶

Foucault afirma que a ideia de um poder pastoral é uma concepção de um poder que se exerce mais sobre uma multiplicidade do que sobre um território. É um poder que guia para um objetivo e serve de

²¹⁶ “No ‘Político’, o tema a ser enfrentado será, precisamente, a medida em que se pode colocar o pastor como modelo do magistrado – um tema que agora podemos reconhecer como pitagórico. Entre toda a intrincada estrutura do oráculo, do rei, do mensageiro, quem é, realmente, o homem político, aquele que prescreve e comanda? [...]. É possível prescrever ordens próprias ou ordens de outrem, diz Platão. Dar ordens a um rebanho de seres vivos, animais ou homens, efetivamente, é ser o seu pastor. [...]. Assim, temos que ‘o homem político é o pastor dos homens, é o pastor desse rebanho de seres vivos que a população de uma cidade constitui’. Não basta, para Platão, opor, simplesmente, homens e animais; será necessário dividir os animais em selvagens e domésticos. O homem é doméstico, pertence à categoria dos que vivem na terra, é pedestre, e não volátil, não têm chifres etc. Toma-se como invariante ‘magistrado=pastor’, fazendo variar o objeto, as várias naturezas do rebanho. [...]. Pois bem, mas em que consiste ser pastor? Sempre há um pastor que se desvela em cuidados para com suas ovelhas. O pastor humano deve ser único, mas quem vai se encarregar de todas as atividades de alimentação, cuidados, terapêutica, arranjos políticos, caminhos? [...]. Aí Platão vê surgir os rivais do rei (em matéria de pastorado). O agricultor alimenta, o médico cuida – todos são pastores, e rivais do homem político. Como vai se recuperar a própria essência do político? Aqui intervém o mito político. Quando o mundo gira no sentido correto, no tempo de ‘Cronos’, é a felicidade. [...]. O pastor, no dizer de Platão, é a própria divindade. Quando esse tempo finda, a política vem quando o mundo passa a girar no sentido contrário. Os deuses ajudam os homens, mas apenas de maneira indireta, não mais como pastores. [...]. Esse é o tempo em que homens encarregam-se de outros homens, mas não estão, por isso, acima do rebanho, como os deuses. Então, como vai se definir o papel do homem político, em que vai consistir essa arte de dar ordens aos outros? Aí, em substituição do modelo do pastor, apresentar-se-á o modelo da tecelagem: o pastor é um tecelão. Um tecelão que não pode ocupar-se com processos globais, com tudo, mas uma ação política que só pode desenvolver-se com o auxílio de ações coadjuvantes, preparatórias. [...]. Nesse momento, a arte política será ligar, como o tecelão liga a urdidura à trama. O homem político une as virtudes, os bons frutos da educação, os temperamentos opostos, tudo em torno da opinião comum que compartilham. Assim é que o tecelão e a população vêem-se envolvidos nas dobras desse magnífico tecido, que é a forma de felicidade superior, toda a felicidade que pode caber a um Estado, segundo Platão. Temos aí, como bem aponta Foucault, a rejeição formal ao tema do pastorado. O pastorado, contudo, não é abolido, mas deixado às atividades menores, do médico, do agricultor, ou o pedagogo etc. Assim, o rei não é um pastor, e esse tema, embora não ausente na Grécia, teria sido rejeitado, rarefeito em benefício do tecelão, da verdadeira arte de prescrever. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 188-195.

intermediário rumo a esse objetivo, um poder finalizado sobre aqueles mesmos sobre os quais se exerce, e não sobre uma unidade de tipo, de certo modo superior, seja ela a cidade, o território, o Estado o soberano.

Segundo Foucault, o tema do poder pastoral foi realmente introduzido no mundo ocidental pela Igreja cristã, uma vez que tanto o pensamento grego, quanto o romano desconheciam-no. De fato, foi a Igreja cristã que coagulou todos esses temas de poder pastoral em mecanismos precisos e instituições definidas, foi ela que realmente organizou um poder pastoral ao mesmo específico e autônomo. Também foi ela que implantou seus dispositivos no interior do Império Romano e que organizou, no coração do Império Romano, um tipo de poder que, conforme Foucault, nenhuma civilização havia jamais conhecido.²¹⁷

Foucault atenta para um paradoxo nessa seara, ressaltando que de todas as civilizações, a do Ocidente cristão foi sem dúvida, ao mesmo tempo, a mais criativa, a mais conquistadora, a mais arrogante e, sem dúvida, uma das mais sangrentas. “É uma das que certamente praticaram as maiores violências”. Mesmo com tudo isso, e aí reside o paradoxo, o homem ocidental aprendeu o que nenhum grego jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas. Esse homem totalmente assujeitado ao poder pastoral, aprendeu durante milênios a pedir a sua salvação a um pastor que se sacrifica por ele. Conforme Foucault, “a forma mais estranha e mais característica do Ocidente,” daquela que também viria a fortuna mais vasta e duradoura, não teria nascido nas estepes nem nas cidades, ou mesmo no âmbito dos primeiros impérios; ao contrário, teria nascido no âmbito do homem de natureza. Portanto, essa forma de poder tão característica do Ocidente, tão única na história das civilizações teria nascido, ou pelo menos inspirou seu modelo no pastoreio, na política considerada assunto de pastoreio.²¹⁸

2.5.2 Do governo das almas: a Igreja cristã e o poder pastoral

Com efeito, para Foucault, o pastorado teve início com certos processos absolutamente únicos na história. Defende a completa ausência desse tipo de procedimento em outra civilização, de mecanismos pelos quais uma religião, uma comunidade religiosa se constituiu como

²¹⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 174.

²¹⁸ *Ibidem*.

Igreja, isto é, como uma religião aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de Estado, mas de toda a humanidade.²¹⁹

O tema do pastorado será fundamental na Igreja cristã, e envolverá todos os demais assuntos. Com o tempo, o pastoreio se tornará autônomo, globalizante e específico. Cristo identificado como o pastor que se sacrifica para trazer de volta a deus o rebanho perdido, e por cada uma das ovelhas em particular. Portanto, toda a organização da Igreja, de Cristo aos abades e bispos, é uma organização que se apresenta como pastoral.²²⁰

Esse poder globalmente pastoral permaneceu, ao longo do cristianismo, distintos do poder público. Isso não quer dizer que o poder religioso nunca tenha se dado como tarefa outra coisa senão encarregar-se das almas dos indivíduos. Ao contrário, o poder pastoral (...) só se encarrega da alma dos indivíduos na medida em que essa condução das almas também implica uma intervenção, e uma intervenção permanente na condução cotidiana, na gestão das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas”.²²¹

Sustenta Foucault que o pastorado católico que se desenvolve desde o século III d. C. não representa uma pura e simples retomada do modelo hebraico ou oriental do pastoreio. Isso porque, entre os hebreus, Deus era o pastor; ele não poderia ser encontrado entre os homens, com função social, política. Tais procedimentos, segundo Foucault, não poderiam ser assimilados àqueles utilizados para submeter os homens a uma lei ou a um soberano. Tampouco aos métodos para formar crianças, ou jovens. Nem mesmo é uma argumentação. Em suma, não é uma política, uma pedagogia, ou uma retórica, mas uma arte de “governar os homens”. Para Foucault, nasce o Estado moderno quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e refletida, sendo a pastoral cristã o pano de fundo desse processo.²²²

Entre os séculos III e VI, Foucault seleciona textos que possam esboçar esse elemento substancialmente cristão e ocidental no tema do

²¹⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 196.

²²⁰ *Ibidem*, p. 201-204.

²²¹ *Ibidem*, p. 203-204.

²²² *Ibidem*, p. 218-219.

pastoreio. “De sacerdotio”, por exemplo, de João Crisóstomo, as “Cartas”, de Cipriano, “De officiis Ministrorum”, de Santo Ambrósio, e “Liber pastoralis”, de Gregório, o Grande, que será utilizado até fins do século XVII como texto básico da pastoral cristã. Ainda, sobre a vida monástica, “As Conferências” e as “Instituições cenobíticas”, de Cassiano, as “Cartas”, de São Jerônimo e, por fim, “As Regras”, de São Bento, o grande texto fundador do monasticismo ocidental.²²³

Em princípio, o pastorado ocidental relaciona-se com a salvação, com a lei e com a verdade. Nas palavras de Foucault: “o pastor guia para a salvação, prescreve a Lei, ensina a verdade.”²²⁴ Falta, contudo, definir-lhe a especialidade em relação à magistratura grega ou ao pastorado hebreu – e tal diferenciação não se dá nem no plano da salvação, nem da Lei, nem da verdade.²²⁵

Quanto à salvação, há uma espécie de relação de responsabilidade global, pelo destino do rebanho, e responsabilidade pela salvação de cada um. O paradoxo aparece sob a forma do sacrificio de uma ovelha (que escandaliza, corrompe, ameaça) para salvar o todo, na medida em que nenhuma ovelha é indiferente. Há o problema de trazer de volta as ovelhas errantes: Foucault denomina esse contexto como um problema de “distributividade integral e paradoxal do poder pastoral”.

Por outro lado, o pastor será examinado, inquirido e julgado, não só pela contagem das ovelhas, mas por seus atos: tudo de bom eu lhes acontece, ele deverá sentir, assim como tudo de mal. Esse é o “princípio da transferência exaustiva e instantânea”. Um terceiro princípio, o do “sacrifício”; o pastor não apenas se perde com suas ovelhas, mas deve perder-se por elas, em seu lugar. Ao mesmo tempo, se o pastor é o exemplo da perfeição e as subordinadas são indóceis, não deveria ele ser absolvido? Eis o quarto princípio. Para Foucault, desse modo se estabeleceu toda uma sutil economia do mérito e do demérito no tema do pastorado cristão; enfim, deus decidirá. Não se trata de salvar as ovelhas ou a si mesmo; o pastor não tem o poder de dar a salvação a ele ou a elas. Trata-se de administrar todo esse circuito do mérito e do demérito, as reviravoltas, as trajetórias. É essa economia que se destaca a partir do tema da salvação.²²⁶

²²³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 220-221.

²²⁴ *Ibidem*, p. 221.

²²⁵ *Ibidem*, p. 222.

²²⁶ *Ibidem*, p. 223-229.

No que toca o tema da lei, não se pode dizer que o pastor seja o homem da lei, nem lhe caracteriza o fato de ser ele quem a diz. O cidadão grego não aceita dirigir-se, senão pela lei e pela persuasão, pelas injunções das cidades ou pelas palavras dos homens. Não persiste, pois, essa categoria da obediência geral. Já o pastor cristão é o organizador de uma instância de “obediência pura”, como um tipo de conduta unitária, que é altamente valorizada. Em razão disso, o cristianismo não é uma religião da lei, mas das vontades de Deus, de maneira que a ação do pastor será sempre conjuntural e individual. Todos devem ser tratados segundo seu caso particular. Não se pode, pois, aplicar um mesmo método a todas as almas. O pastor é aquele que cuida de cada caso. Foucault aponta para uma “dependência integral:” submissão de um indivíduo a outro, pura e simplesmente. Na vida monástica, essa relação é institucionalizada com a autoridade superior. A vida, em cada um de seus momentos, é comandada por alguém. Havia provas da boa obediência baseada na irreflexão e na imediatidade. Havia mesmo a prova da ruptura da lei, em que a obediência deveria ser imediata mesmo em relação a uma ordem absolutamente contrária à lei. O que obedece, o que é submetido à ordem é, literalmente, “subdictus” aquele que é destinado, dado a outro, e que se encontra inteiramente à disposição e sob a vontade deste. É uma relação de servidão integral”.²²⁷

Em segundo lugar, a relação de obediência, contrariamente àquilo que ocorria na Grécia, não visa à obtenção de um determinado resultado, é uma relação sem fim. O estado para o qual tende a obediência é a humildade, que consiste em sentir-se o último dos homens, em receber ordens de qualquer um. No fundo, ser humilde é saber que toda vontade própria que se tem é ruim.

Portanto, Foucault destaca um fim para a obediência: mortificar a própria vontade. Isso nada tem a ver com a “apháteia” grega, que consistia na ausência de paixões, de modo algum sugeria a morte da vontade, a passividade total. Mencionado conceito grego significava apenas um controle de si. Consoante Foucault, a única coisa em comum que da “apháteia” chega aos cristãos, é a renúncia como modo de se tornar mestre: a renúncia à carne, aos prazeres etc. No cristianismo, quer dizer renunciar ao egoísmo, à vontade singular. O “pathos” deve ser conjurado pela obediência, mas o que se liquida não é a paixão, é a vontade –

²²⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 229-233.

vontade que não pára de renunciar a si mesma. O par servidão-serviço que se verá surgir, então, afigura-se como uma forma de individualização que acaba por destruir o eu.²²⁸

O terceiro plano seria o problema da verdade, que poderia se aproximar, de certa maneira, ao ensino grego. O pastor tem a tarefa de ensinar, e de ensinar pelo seu próprio exemplo. Há, contudo, duas novidades fundamentais: esse ensino deve ser uma direção cotidiana, o que implica uma vigilância constante, um olhar exaustivo do pastor sobre suas ovelhas. Além disso, a direção da consciência deve voltar-se de modo permanente, não-circunstancial e obrigatório à formação de uma certa verdade sobre si, que vai ser precisamente aquilo que vai ligar a ovelha a quem lhe dirige a consciência.²²⁹

Portanto, não será nem a relação com a salvação, nem com a lei, nem mesmo com a verdade que caracterizará o pastorado cristão. Assevera Foucault que o pastorado cristão, ao contrário, será uma forma de poder que pinçará o problema da salvação em sua temática geral, irá introduzir no interior dessa relação global toda uma economia, toda uma técnica de circulação, de transferência, de inversão dos méritos.²³⁰

Afirma Foucault que em relação à lei, o pastorado cristão não vai simplesmente ser o instrumento da aceitação ou da generalização da lei. Esse pastorado, de certo modo tangenciado a relação com a lei, vai instaurar um tipo de relação com a lei, um tipo de relação de obediência individual, exaustiva, total e permanente. Foucault diferencia esse tipo de relação daquela com a lei. Já no tocante à verdade, embora no cristianismo o pastor ensine a verdade, ele irá implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, uma verdade secreta e de interioridade, da alma oculta, que será o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral, e através do que passará justamente a economia dos méritos e deméritos. Para Foucault, novamente, a especificidade do cristianismo não será a salvação, nem a lei e nem a verdade. A especificidade e originalidade desse poder pastoral residirá numa nova relação

²²⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 234-237.

²²⁹ *Ibidem*, p. 238-241.

²³⁰ *Ibidem*, p. 241-242.

de méritos e deméritos, da obediência absoluta, da produção das verdades ocultas.²³¹

Dessa forma, por intermédio de toda uma rede de servidões, que implica a servidão geral de todo o mundo, e ao mesmo tempo a exclusão do egoísmo como forma central, nuclear do indivíduo, se verificará uma individuação por sujeição. A partir desse desenvolvimento do pastorado, Foucault encontrará a história do sujeito e dos procedimentos de individualização humana no Ocidente.²³²

Nesse sentido é que o pastoreio antecipa uma certa governamentalidade, eis que sob a salvação, a lei e a verdade ocorrerá a instauração de uma série de outras relações, e também o prelúdio da governamentalidade pela constituição de um indivíduo cujos méritos são identificados de forma analítica, o qual é sujeito a redes contínuas de obediência, que é subjetivado pela extração da verdade que lhe é imposta.

2.6 Razão de estado: a transição operada da pastoral das almas ao governo político dos homens

Foucault contextualiza essa transição na grande série de revoltas pastorais dos séculos XV e XVI, as assim chamadas “insurreições de conduta” de que a Reforma Protestante foi a forma mais radical e a retomada de controle.²³³

O autor sustenta que essa transição da pastoral das almas ao governo dos homens deve ser situada em um clima geral de resistências, revoltas, como a Revolução Francesa e mais tarde a Revolução Russa. Em um segundo plano, tanto Igrejas protestantes quanto a Contra-Reforma católica esforçam-se por reintegrar muitos dos elementos das contra condutas: a espiritualidade, as formas intensas de devoção, o recurso à Escritura, a requalificação, ao menos, parcial do ascetismo e da mística. Outrossim, grandes lutas sociais animaram as insurreições pastorais, as lutas camponesas.

No decurso do século XVI assiste-se, pois, não à transferência massiva das funções pastorais da Igreja ao Estado, mas a um fenômeno mais complexo. De um lado, o pastorado religioso intensifica-se em formas espirituais, possibilitando um controle muito mais radical da existência e da vida das ovelhas. De outro banda, há todo um desenvol-

²³¹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 242.

²³² *Ibidem*, p. 242-243.

²³³ *Ibidem*, p. 305-306.

vimento da condução da vida dos homens para além da autoridade eclesiástica, e o surgimento do problema de condução da vida, da família – isso, somado ao ressurgir da filosofia da época helenista, que apareceu como resposta à pergunta de como se conduzir.²³⁴

Segundo Foucault, a filosofia cartesiana seria o ponto de chegada de toda essa transformação. Tratava-se de conduzir à alma à sua salvação, mas também à verdade. Aparece, ainda, uma condução que começa a definir fronteiras e se coloca como pública. É nessa época que a oposição entre o público e o privado inicia sua sedimentação. Segundo o autor, toda essa problemática parece estrangular-se quando se trata da instituição das crianças, da pedagogia; quando se trata de responder à pergunta de como conduzir as crianças até o ponto em que sejam úteis à cidade, até o ponto em que se salvem e possam conduzir-se por si mesmas.²³⁵

O novo problema passa a ser, pois, em que medida o poder soberano deve encarregar-se de tarefas novas e específicas, a questão de como governar os homens. A partir disso se conecta um problema de racionalidade: sob que cálculo será possível fazê-lo? A resposta de Foucault é um dos conceitos chave de sua obra: a razão governamental.

Nos anos compreendidos entre 1580 e 1650 (momento da fundação da episteme clássica), desaparece a natureza inteligível e o mundo finalista. Nessa mesma época, desenvolve-se o tema do próprio soberano, na sua própria soberania em relação a seus súditos. O governo aparecerá como algo mais, como um suplemento à soberania, e é para essa arte de governar que se terá e buscar um modelo. De um lado, a natureza se separa do tema governamental, a partir desse momento a natureza partilha de uma razão que é comum a deus e aos homens, mas já não admite governo. De outra sorte, existe uma soberania sobre os homens que é chamada a se lastrear no governo, “elemento novo no qual deverá buscar sua razão: ‘Ratio status’, ‘principia natura’”. Botero²³⁶, no século XVI, colocava a razão de Estado como o conhecimento dos meios adequados para fundar, conservar e ampliar a dominação sobre os povos. Foucault, então, define a razão de Estado como uma ideologia que permite conservar o Estado, mantê-lo, em seu funcionamento cotidiano. Dessa forma, separam-se natureza e Estado.²³⁷

²³⁴ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 308.

²³⁵ *Ibidem*, p. 309-310.

²³⁶ Giovanni Botero (1540-1617), “Della ragion di Stato libri dieci” [...]. In: *Ibidem*, p. 335.

²³⁷ *Ibidem*, p. 316-318.

A acepção “Ratio status” cuja invenção foi remetida a Botero foi, certamente, recepcionada como novidade – e todos os contemporâneos perceberam esse novo problema como tal. Chemnitz²³⁸ foi muito perspicaz ao intuir a relação que o governo tinha com a ciência como nova forma de intelectualidade, a qual teria possibilitado o desenvolvimento da razão de Estado.²³⁹

Como já explicitado, embora Maquiavel não tenha definido um conceito para a arte de governar, mas sim trabalhado com uma possibilidade de conservação do principado, é nele que se buscará a tal arte, porquanto descolada da ideia de Deus. Contudo, não se infere da leitura dos textos de Maquiavel essa governamentalidade, pois ele unicamente reduz o governo à conservação do principado.²⁴⁰

A prescindibilidade de Deus levou alguns a afirmarem, em 1620, “que se Deus não existe, tudo é permitido”. Aqui importante nos remetermos ao primeiro capítulo, em que Voltaire revelava o receio de um mundo não mais habitado por Deus. Alguns partidários da razão de Estado negarão Maquiavel, afirmando que ele não poderia proporcionar aquilo de que precisavam, aquilo que buscavam. Outros tentarão salvar seus textos como a tentativa de fundamentação das necessidades de manutenção da cidade, as relações governantes-governados, fora de todo argumento teológico. A palavra política será empregada, normalmente, em sentido negativo: a seita dos políticos, cheirando à heresia. Em meados do século XVII, Foucault percebe a aparição da política entendida como domínio ou campo de ação – passando, pois, a ser valorada de forma positiva.²⁴¹

Foucault vale-se de algum número de textos, especificamente Palazzo no “Discurso do governo e da verdadeira razão de Estado”, a fim explicitar o que se entendia, no século XVI, por razão de Estado. Com base em Palazzo, afirma Foucault que a palavra “razão” é empregada em dois sentidos: o primeiro, como essência inteira de uma coisa – o que constitui a união de todas as suas partes; mas, subjetivamente, razão

²³⁸ Filho de um alto funcionário alemão, Martin Chemnitz, que havia sido chanceler de dois príncipes do Império, Bogislaw Philipp von Chemnitz (1605 -1678) estudou direito e história em Rostock e Iena. Foi nessa universidade que sofreu a influência do jurista calvinista Dominicus Arumaeus (1579-1637), considerado o criador da ciência do direito público alemão, cuja escola teve um papel determinante na crítica da ideologia imperial [...]. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 336.

²³⁹ Ibidem, p. 320-323.

²⁴⁰ Ibidem, p. 326.

²⁴¹ Ibidem, p. 327.

também é certo poder da alma que permite conhecer a verdade das coisas – ou seja, esse vínculo das diferentes coisas que constitui sua essência. Quanto à palavra “Estado”, segundo Palazzo, pode ser entendida em quatro diferentes sentidos: 1) como “dominium”; (2) como jurisdição – conjunto de leis, regras, costumes, instituições; (3) enquanto condição de vida, um certo estatuto individual ou uma profissão e, por último, Estado na qualidade de uma coisa que se opõe ao movimento, se não lhe tornar totalmente imóvel. Com fundamento nisso, assevera Foucault que em sentido objetivo se denominará razão de Estado àquilo que se fizer necessário e suficiente para que a república, nos quatro sentidos da palavra Estado, conserve sua integridade. Pelo lado subjetivo da palavra razão, ter-se-á uma regra, uma arte, “que nos dá a conhecer os meios para obter a integridade, a tranqüilidade ou a paz da república”, segundo Palazzo.²⁴²

Chemnitz, em um texto que data de 1647, afirma, por sua vez, que a razão de Estado seria um certo cuidado político que se deveria ter com todos os negócios públicos, algo que se deve unicamente à conservação, à ampliação e à felicidade do Estado, para o que há de empregar os meios mais fáceis e prontos.

Foucault afirma a existência de pontos em comum entre as definições de Palazzo e Chemnitz, e as enuncia da seguinte forma: 1) as definições não se referem a nada que não o próprio Estado; 2) essa razão está centrada na forte articulação entre essência-saber; 3) a razão de Estado é uma coisa essencialmente conservatória; 4) por fim, e o mais marcante, é que nada nessas definições vai se referir a um finalidade do Estado – anterior, exterior ou ulterior ao Estado. Foucault assevera que alguns irão citar o texto de Chemnitz falando da felicidade. Não obstante, essa felicidade e perfeição só podem ser relacionadas e atribuídas ao próprio Estado, ou seja, o fim do Estado encontra-se em nenhum outro lugar, senão na existência do próprio Estado. Palazzo, conforme Foucault, conseguiu perceber isso e questionou a obediência dos homens, ao perceberem que a razão de Estado seria como um recipiente passível de preenchimento por qualquer conteúdo. Desse modo, Palazzo trará a necessidade de um governo: “capaz de criar a todo instante uma repúbli-

²⁴² FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 342-343.

ca, o governo como ato contínuo de criação da própria república. O Estado não terá de se preocupar com a salvação dos indivíduos.”²⁴³

2.6.1 Golpe de Estado como mecanismo motor da razão de Estado

Foucault, analisando o Golpe de Estado de Luis XIII, afirma que o Golpe de Estado, no pensamento político do século XVII significava, em primeiro lugar, uma suspensão das leis e uma interrupção da legalidade. Por isso defende, com Chemnitz, que a razão de Estado é precisamente algo que permite infringir todas as leis públicas, particulares, fundamentais, de qualquer espécie que sejam. A razão de Estado deve comandar não segundo as leis, mas, se necessário, as próprias leis, as quais devem acomodar-se ao presente estado da república. “Logo, o golpe de estado não é ruptura em relação à razão de Estado. Ao contrário, é um elemento, um acontecimento, uma maneira de agir que se inscreve perfeitamente no horizonte geral, na forma geral da razão de Estado, ou seja, é algo que excede as leis ou, em todo caso, que não se submete às leis”.²⁴⁴

[...] vai haver momentos em que a razão de Estado já não pode se servir dessas leis e em que ela é obrigada, por algum acontecimento premente e urgente, por causa de certas necessidades, a se libertar dessas leis. Em nome de quê? Em nome da salvação do Estado. Essa necessidade do Estado em relação a si mesmo é que vai, em certo momento, levar a razão de Estado a varrer as leis civis, morais, naturais que ela houve por bem reconhecer e cujo jogo até então ela havia jogado. A necessidade, a urgência, a necessidade de salvação do próprio Estado vão excluir o jogo dessas leis naturais e produzir algo que, de certo modo, não será mais que pôr o Estado em relação direta consigo mesmo sob o signo da necessidade e da salvação.²⁴⁵

Desse modo, o Golpe de Estado é essa automanifestação do Estado, de si sobre si, é a afirmação da razão de Estado, de que o Estado deve ser salvo de qualquer maneira. Isso coloca a noção de que a neces-

²⁴³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 344-347.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 349.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 350.

sidade do Estado é superior à lei; ou, antes, que a lei da razão do Estado, a lei que é a salvação do Estado, deve prevalecer sobre qualquer outra coisa. A conclusão foucaultiana não pode ser outra, senão a de que a lei da necessidade do Estado, a razão de Estado, excede todo o direito natural, todo o direito positivo, todo o direito divino ou “filosófico”. A política, então, longe de se vincular aos ditames de qualquer lei, tem a ver com a necessidade – nesse sentido, textos de exaltação à necessidade, datados do início do século XVII: “a necessidade emudece as leis”, repisa Foucault citando Le Bret,²⁴⁶ que descrevia a necessidade como uma deusa soberana. Arremata Foucault: “não, portanto, governo relacionado com legalidade, mas razão de Estado relacionada com necessidade.”²⁴⁷

Outra noção importante, abordada nesse contexto, é a de violência, pois é da natureza do Golpe de Estado ele ser violento. Foucault afirma que o princípio da razão de Estado exige o sacrifício de alguns pelo bem de todos, pelo Estado. O autor diz se tratar de um princípio diametralmente oposto ao da pastoral, onde a salvação de um é a salvação de todos, e de que a salvação de todos é a salvação de cada um. Como o Golpe de Estado é violento, e não contradiz a razão de Estado, Foucault chega à conclusão de que não há antinomia entre violência e razão – pelo menos, no que concerne ao Estado.²⁴⁸

Por sua vez, uma terceira noção seria a teatralidade do Golpe de Estado, porquanto este deve ser imediatamente reconhecido, como uma afirmação irruptiva da razão de Estado, exaltando-se a necessidade que o justifica. Se de um lado o golpe oculta seus encaminhamentos, ele mesmo deve ocorrer à luz do dia, fazendo-se “aparecer solenemente em seus efeitos e nas razões que o sustentam.”²⁴⁹ Destaca Foucault toda uma necessidade de encenação do Golpe de Estado, como uma forma de o soberano manifestar a irrupção da razão de Estado e a clara prevalência de tal razão sobre a legitimidade. Com a razão de Estado, afirma Foucault, “nasce, a meu ver, certo trágico da história que não tem mais nada a ver com a deploração do presente e do passado, com o lamento das crônicas, que era a forma em que o trágico até então aparecia, um

²⁴⁶ Cardin Le Bret (1558-1655), “De la souveraineté du roi, de son domaine et de as couronne”, Paris, 1632 [...]. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 376.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 351.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 353.

²⁴⁹ *Ibidem*.

trágico da história que estava ligado à própria prática política”. E o golpe de Estado é, de certo modo, a realização desse trágico uma cena que é o próprio real”.²⁵⁰ Segue Foucault, para concluir o problema da salvação, no que concerne ao Estado, pelo ângulo do Golpe de Estado: “a grande promessa do pastorado, que fazia suportar todas as misérias, mesmo as misérias voluntárias do ascetismo, começa a ser seguida agora pela dureza teatral e trágica do Estado que pede que, em nome de sua salvação, uma salvação sempre ameaçada, nunca certa, se aceitem as violências como a forma mais pura da razão e da razão de Estado”.²⁵¹

2.6.2 Estado como o conjunto das práticas que possibilitam o governo

Nesse tópico Foucault centra a análise na questão da obediência. Inicia a explanação a partir do exame das revoltas e sedições, que foram um problema político de grande envergadura até o final do século XVII.

O autor estudado por Foucault, nesse ponto, é o chanceler Bacon.²⁵² Este, por sua vez, realiza todo um exame das revoltas e as precauções necessárias contra elas. As causas materiais das sedições, segundo Bacon, seriam a indigência excessiva e o descontentamento (fenômeno de opinião) – em suma: a barriga e a cabeça. Desse modo, os “remédios” deveriam atuar sobre as matérias inflamáveis: sobre a barriga e a indigência.

Na realidade, os remédios devem atuar sobre as matérias inflamáveis, isto é, sobre a barriga ou a cabeça, ou sobre a indigência e o descontentamento. Remédios contra a indigência – passo rapidamente por eles, mas o interessante, creio eu, é a própria natureza dos remédios propostos: pôr fim à indigência e à pobreza, diz Bacon, é reprimir o luxo e impedir a mendicância. É: favorecer o comércio interno, multiplicar a circulação de dinheiro, diminuindo a taxa de juros, evitando as propriedades grandes demais, elevando o nível de vida – bem, ele não emprega essa expressão, ele diz: é melhor mais gente gastando pouco do que pouca gente gastando muito -, favorecer o comércio exterior aumentando o valor das matérias-primas pelo trabalho, assegurando ao estrangeiro o servi-

²⁵⁰ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 355.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 356.

²⁵² Francis Bacon (1561-1626). [...] In: *Ibidem*, p. 378.

ço de transportes. Também é preciso, diz ele, equilibrar os recursos e a população e fazer que não haja população em demasia para os recursos de que dispõe o Estado [...].²⁵³

Quanto ao descontentamento, necessário manter apartada a nobreza e a população (esta, grande e lenta, aquela, pequena e fraca). Para Bacon, citado por Foucault, os descontentamentos não podem contaminar-se, de modo que ao povo seria sempre necessário deixar alguma esperança, a fim de que o descontentamento não chegue a tal ponto que não encontre saída senão a sedição, ou a revolta. “O meio mais fácil de fazê-lo é estabelecer e manter sempre uma cesura entre os interesses do povo e da nobreza, forçar um antagonismo, uma rivalidade.” Foucault adverte que não se trata do problema de Maquiavel – de como deve se portar o príncipe para não ser deposto, mas de governar mesmo com a possibilidade de sublevação e sedição, de governar com essas possibilidades. O governo será, então, precisamente, a assunção dessa possibilidade de da sedição e da sublevação.²⁵⁴

Para Maquiavel, os inimigos do príncipe eram os grãos-senhores, que poderiam tramar contra ele. Já para Bacon, o problema será o povo; embora tão ingênuo quanto o povo de Maquiavel, será agora objeto do governo – governar, em Bacon, será governar o povo.

Enquanto os cálculos de Maquiavel passam pelos atributos reais ou aparentes do príncipe, os cálculos de Bacon, por outro lado, nada têm a ver com os epítetos do príncipe, mas visa aos elementos da economia, da opinião, e não ocorre na aparência do príncipe, mas na cabeça dos governados. Assim, tem por objetivo os elementos da economia, das riquezas, dos impostos, da circulação. Conforme Foucault, verifica-se, a partir disso, uma política que é uma prática baseada no cálculo econômico – aqui reside o nascimento dos publicistas e dos economistas – a economia e a opinião. Disso se extrai, consoante Foucault, que a arte de governar, a “ratio status”, implica, como o pastorado, certa produção de verdade, mas muito diversa em seus circuitos. No campo dessa nova forma de governar os homens, tem-se, quanto ao conteúdo, que o soberano deveria ser sábio e prudente. Ser sábio significa conhecer as leis positivas do país, as naturais, e todos os homens, e os mandamentos de Deus, evidentemente. Sua prudência consistia e saber em que medida,

²⁵³ Francis Bacon (1561-1626). [...]. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 360.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 356-362.

momentos e circunstâncias era efetivamente necessário aplicar essa sabedoria. Quer dizer, sabedoria e prudência corresponde a um certo manejo das leis. A partir do século XVII, Foucault identifica o surgimento de um novo saber necessário a quem governa: o soberano, na medida em que governa, deve conhecer não apenas as leis, mas deve conhecer os elementos que constituem o Estado, no sentido em que Palazzo falava de Estado: “quem governa deve conhecer os elementos que mantêm o Estado”. Foucault afirma se tratar de um saber muito mais relacionado às coisas que à lei; coisas que têm a ver com a própria realidade do Estado, coisas da então chamada “estatística”. Etimologicamente, arremata Foucault, estatística de “Statistik” é o conhecimento do Estado: “o conhecimento das forças e dos recursos que caracterizam o Estado num momento dado.” Não mais as leis, mas um conjunto de conhecimentos técnicos que refletem a própria realidade do Estado.²⁵⁵

Evidentemente, a dificuldade técnica de desenvolvimento desse saber era imensa; daí a razão da incidência em Estados menores, com condições mais favoráveis. Claro que há, nisso, uma dimensão do segredo. Diz Foucault que esse saber “correria o risco de perder certo número dos seus efeitos e não ter as conseqüências esperadas se, no fundo, todo o mundo soubesse o que acontece.”²⁵⁶ Os segredos do poder (as estatísticas), faziam parte da razão de Estado.²⁵⁷

Por fim, Foucault aponta o problema do público: “a ideia de que a razão de Estado deve interferir na consciência das pessoas, possibilitando que sua opinião possa ser modificada.” O público passa a ser sujeito-objeto: sujeito de um saber que é opinião e objeto de um saber que tem a opinião como objeto e, por isso, pode servir-se dela modificando-a, instrumentalizando-a.²⁵⁸

Com isso, Foucault pretende demonstrar que “o Estado é uma prática que não pode ser dissociado do conjunto das práticas que fizeram efetivamente que ele se tornasse uma maneira de governar, uma maneira de agir, uma maneira também de se relacionar com o governo”.²⁵⁹

Na primeira metade do século XVIII, assistir-se-á, nos dizeres de Foucault, ao dismantelamento e à crítica do estado de polícia montado

²⁵⁵ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 362-365.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 367.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 366-367.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 367.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 369.

para assegurar essa nova razão de Estado, através dos problemas econômicos e da circulação de cereais. Os fisiocratas, que teorizavam a respeito dos cereais, conseguiram colocar a terra e o camponês, como elemento fundamental de uma governamentalidade racional. A terra, não a cidade; a produção, não a circulação. Essa era a primeira tese. A segunda, por sua vez, é a do preço justo, estabilizado segundo as leis da oferta e da procura em valor nem alto nem baixo. Essa tese, por sua vez, tentava explicar que não era tão flexível a condição do cereal quanto o arbítrio do soberano poderia supor, e que fixar os preços para regulá-los importaria ampliar a escassez de cereais. Uma terceira tese, certamente, baseava-se no postulado de que a população não constitui um bem essencial.²⁶⁰

Defende Foucault que, com os economistas, a população será concebida, finalmente, como objeto de governo, mas não mais como uma quantidade, um número que se introduz na máquina, braços fortes e dóceis, mas como outra coisa. Persiste um número ótimo de gente em um determinado território, sendo a população um valor relativo, não-absoluto. Esse número desejável variará de acordo com os recursos, do trabalho possível e do consumo necessário e suficiente para sustentar os preços. Assim, a população não se afigura mais um dado indefinidamente modificável. A quarta tese entre os economistas é a de que se deve deixar agir a liberdade de comércio entre os países, deixando-se agir uma certa concorrência entre particulares. Assim, buscando o lucro máximo, os particulares fariam toda a coletividade e o Estado embolsarem as boas condições, o ganho dessas condutas particulares. O Estado já não será o próprio bem de cada um, mas a felicidade do conjunto, que agora depende de o governo saber deixar agir os mecanismos particulares. Foucault aponta para o Estado regulador, que não toma mais para si o princípio sintético e transcendente da felicidade de cada um. Desse modo, não foram os juristas, mas os economistas, como observa Foucault, que efetuaram as críticas ao estado de polícia, pelo menos em função do nascimento de uma nova arte de governar.²⁶¹

Nesse momento, segundo Foucault, a razão econômica como “seita” dos economistas, está não dando lugar à razão de Estado, mas

²⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 459-463.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 464-467.

lhe conferindo um novo conteúdo, fazendo introduzir as novas linhas da governamentalidade moderna e contemporânea.²⁶²

As principais modificações dessa razão de Estado, segundo Foucault: inicialmente a aparição de uma nova naturalidade, que equivale, precisamente, na naturalidade dos mecanismos que possibilitam aos preços que sobem deterem-se na ascensão e estabilizarem-se. Isso faz com que a população seja atraída pelos altos salários até que eles e a população se estabilizam. Como afirma Foucault, tem-se uma natureza das interações humanas, uma nova forma de natureza, e a sociedade como uma naturalidade específica à existência comum dos homens. Surge a sociedade civil como “vis-à-vis” do Estado, o qual, agora, passa a encarregar-se dessa sociedade civil – eis a governamentalidade bem definida. Segunda modificação seria o aparecimento de um certo conhecimento: a economia política, científica, ligada a três eixos: produção, circulação, consumo, envolvendo população e procedimentos que conduzissem o Estado à riqueza, mas não apenas isso. Tal conhecimento dos processos e procedimentos era absolutamente necessário a um bom governo, totalmente indispensável. Aqui, o aparecimento de uma relação entre poder e saber, ciência e governo. Terceira modificação: a do surgimento da governamentalidade sob novas formas do problema da população. Nesse momento, ela surge como relativa (a salários, a recursos disponíveis, a consumo, à possibilidades de trabalho etc.), existindo uma naturalidade intrínseca à população. Uma quarta grande modificação da governamentalidade é a que, se efetivamente os fatos de população, como os processos econômicos, obedecem a processos naturais, isso significa que não haverá interesse em lhes impor qualquer sistema regulatório de injunções, proibições, imperativos. Por outro lado, a limitação à intervenção governamental não será de todo negativa: no bojo dela surge uma gama de possibilidades de intervenção, de regulações que possibilitem as relações naturais. A inscrição do direito à liberdade, então, surge, de um lado, como direito dos indivíduos por oposição ao poder e, de outro, constitui-se um elemento indispensável à própria governamentalidade. Com isso, a noção de polícia se negativiza e vem a ser, precisamente, aquilo que se conhece nos dias atuais. O antigo projeto da polícia se desarticula em quatro elementos: economia, gestão da população, direito e respeito às liberdades e polícia; quatro

²⁶² FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 468.

elementos que vêm somar-se ao grande dispositivo diplomático-militar que não foi modificado no século XVIII.²⁶³

²⁶³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 460-475.

CAPÍTULO 3

O “HOMO OECONOMICUS” FOUCAULTIANO: O ASSUJEITADO TRANSMUDADO EM MERCADORIA

3.1 Considerações iniciais

O autor lança-se num exame cuidadoso, a fim de demarcar o nascimento dessa “biopolítica” na emergência do modelo econômico neoliberal. Nesse modelo, identifica o “homo oeconomicus” e o conceitua como um empresário de si mesmo, “sendo ele o seu próprio capital.”²⁶⁴ Desse modo, o homem do consumo não constitui um dos termos da troca, mas, na medida em que consome, ele é um produtor – produz sua própria e mesma satisfação. A partir disso, Foucault adverte que o salário será uma renda atribuída a um certo capital – o capital humano, “à competência-máquina que é capaz de fazer coisas”²⁶⁵ e que não pode ser dissociada do ser humano que é seu portador, o assujeitado fatalmente transmutado em mercadoria.

Na concepção clássica (que se estende da Idade Média e pode, ainda, presentificar-se no século XVII), encontra-se, acima do soberano, algo impenetrável: os desígnios de Deus. Por mais absoluto que fosse o soberano, a Providência sempre lhe escapava. Agora, acima do soberano, há algo que também lhe escapa: “são os labirintos e os meandros do campo econômico”. Nesse sentido é que Foucault enxergará na emergência do “homo oeconomicus” uma espécie de desafio à concepção jurídica de soberano.

Para delimitar bem essas categorias, em Foucault, e articulá-las de maneira a tornar compreensível o surgimento desse “homo oeconomicus” – uma extensão do “homem fraco” nietzschiano na estrutura contemporânea, torna-se salutar e imprescindível percorrer as trilhas

²⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 310-311.

²⁶⁵ *Ibidem*.

teóricas do autor, a fim de estabelecer os fundamentos para o surgimento desse novo sujeito.

3.2 A economia como fundamento à razão de Estado

Na obra *o Nascimento da Biopolítica*,²⁶⁶ Foucault detalha com precisão os movimentos econômicos que teriam conferido um novo conteúdo à razão de Estado estudada no capítulo anterior, fazendo introduzir nesse “conceito vazio” as novas linhas da governamentalidade moderna e contemporânea.

Nessa etapa do trabalho, que se ocupa exclusivamente do ressurgimento do “*homo oeconomicus*”, importante dissertar sobre o neoliberalismo americano, que foi o grande propulsor da maturação desse sujeito.

Os três elementos, que em certa medida são comuns ao aparecimento do neoliberalismo alemão e francês, são: 1) a existência e a crítica ao “*New Deal*” (grosso modo, signo de uma política keynesiana), e o texto fundador do neoliberalismo, chamado “Um programa positivo para o ‘*laissez-faire*’”, de Simons, um dos pais da Escola de Chicago; 2) o plano Beveridge e todos os programas intervencionistas elaborados durante a guerra (isto é, os pactos sociais de guerra); e 3) todos os programas sobre a pobreza, a educação, a segregação, desde Truman até Johnson – o intervencionismo de Estado e o crescimento da administração federal.²⁶⁷

Em que pese um sem número de elementos semelhantes, Foucault enumera certa quantidade de pontos de distanciamento entre a constituição do neoliberalismo na Europa e nos Estados Unidos. Primeiro, que no século XVIII, nos Estados Unidos, o liberalismo não é, como na França, convocado a opor-se a uma certa razão de Estado pré-constituída; pelo contrário, e muito proximamente àquilo que se deu na Alemanha em 1948, foi chamado a constituir o princípio fundador e legitimador do Estado – e um Estado que apenas surge por demanda do liberalismo.²⁶⁸

Afirma Foucault que um segundo traço característico do liberalismo norte-americano é que ele não deixou de estar no centro dos

²⁶⁶ Seminário proferido por Michel Foucault entre 1978 e 1979 no Collège de France.

²⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 297-299.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 299-300.

debates políticos por dois séculos, tendo sido elemento recorrente em todas as opções políticas estadunidenses. Em terceiro lugar, o não-liberal, o programa econômico, o keynesianismo, surgiria em meados do século XX como uma ameaça ao liberalismo, com uma proposta socializante ao mesmo tempo em que tentou assentar as bases de um Estado imperialista e militar.²⁶⁹

Dessa forma, serviu à crítica da direita, pelo fato de soar socialista, e da esquerda, que travou uma luta contra o desenvolvimento de um Estado imperialista e militar. Por todas essas razões históricas, a que Foucault chama “banais”, não se poderia entender o liberalismo nos Estados Unidos como uma opção econômica e política; antes, seria toda uma maneira de ser e de pensar – um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica de governo.²⁷⁰

Enquanto que na França, consoante Foucault, o debate governantes-governados chega ao contencioso administrativo tendo por ponto de ancoragem o serviço público, os americanos irão debater as liberdades. O neoliberalismo, desde Hayek (embora não-americano, porém austríaco), deveria constituir um pensamento vivo, como lembra Foucault. Isso conduz a constatarmos pontos de ancoragem do neoliberalismo americano tanto à esquerda quanto à direita. De um lado, constituir uma certa utopia liberal sempre renovada e renovável (espaço que, até então, deixava-se livre às formulações de esquerda); tratava-se do liberalismo como “estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação.”²⁷¹

Foucault percebe a premência de uma análise de alguns aspectos do neoliberalismo americano, a fim de examinar a forma como estes teóricos utilizam a economia de mercado e as análises desta economia para decifrar as relações não-mercantis, para decifrar fenômenos que não são estrita e propriamente econômicos, mas fenômenos sociais.²⁷²

O autor retoma a temática do liberalismo alemão ou do ordoliberalismo²⁷³, lembrando que nas concepções de Eucken²⁷⁴, Röpke²⁷⁵,

²⁶⁹ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 300.

²⁷⁰ Ibidem, p. 301.

²⁷¹ Ibidem, p. 302.

²⁷² Ibidem, p. 329.

²⁷³ Referência à revista “ordo”, cujas posições foram apresentadas por expoentes da escola neoliberal alemã (escola de Friburgo).

Müller-Armack ²⁷⁶, o mercado se definia como um princípio de regulação econômica indispensável à formação dos preços e, por conseguinte, ao desenrolar conforme o processo econômico. Dentro desse contexto, o papel do governo era organizar uma sociedade, implantar o que eles denominavam de “Gesellschaftspolitik” (uma política de sociedade e de um intervencionismo social ao mesmo tempo ativo, múltiplo, vigilante e onipresente). Afirmar Foucault que uma “Gesellschaftspolitik” era uma política orientada para a constituição do mercado, uma política que devia assumir e levar em conta os processos sociais a fim de abrir espaço, no interior desses processos sociais, para um mecanismo de mercado. ²⁷⁷

No ordoliberalismo estava implicada a necessidade de uma “Gesellschaftspolitik” Logo, economia de mercado por um lado e, de outro, política social ativa, intensa, intervencionista. Defende o autor que no âmbito desse intervencionismo social, permanente e multiforme, não é contra a economia de mercado, mas é, ao contrário, a título de condição histórica e social de possibilidade para uma economia de mercado, a título de condição para que o mecanismo formal da concorrência aja, para que, por conseguinte, a regulação que o mercado concorrencial deve assegurar possa se dar corretamente e não se produzam os efeitos sociais negativos que se deveriam à ausência de concorrência. A “Gesellschaftspolitik” deve, portanto, anular, não os efeitos antisociais da concorrência, mas os mecanismos anticoncorrenciais que a sociedade poderia suscitar, que poderiam, em todo caso, nascer da sociedade. ²⁷⁸

Os ordoliberais trabalhavam sobre dois grandes eixos. O primeiro relativo à formalização da sociedade com base no modelo de empresa. E um segundo aspecto que seria a redefinição das instituições jurídicas e das regras de direito necessárias numa sociedade regulada a partir e em

²⁷⁴ Walter Eucken (1891-1950): expoente da escola neoliberal de Friburgo (Alemanha). [...]. In: FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 166.

²⁷⁵ Wilhelm Röpke (1899-1966): professor de economia na escola de Manburgo. [...]. In: *Ibidem*, p. 170.

²⁷⁶ Alfred Müller-Armack (1901-1978). Assistente de economia na Universidade de Colônia a partir de 1926, obteve uma cadeira de professor em Münster, em 1940, depois novamente em Colônia em 1950. [...]. In: *Ibidem*, p. 168.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 330.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 221-222.

função da economia concorrencial de mercado; ou seja, grosso modo, o problema do direito.²⁷⁹

3.2.1 O “Rule of law” aplicado à economia

Foucault retoma as discussões encerradas no colóquio Walter Lippmann, que se apresenta na história do neoliberalismo moderno contemporâneo, como um importante acontecimento, porquanto nele há o cruzamento, bem na véspera da guerra de 1939, entre o velho liberalismo tradicional, os economistas do ordoliberalismo alemão como Röpke, Rüstow, etc., e economistas como Hayek e Von Mises que vão ser os intermediários entre o ordoliberalismo alemão e o neoliberalismo americano, com a produção do anarcoliberalismo da Escola de Chicago, Milton Friedman, etc. Esses economistas se reúnem nesse colóquio organizado por Louis Rougier, à exceção de Milton Friedman, que será representado por Hayek e Von Mises.²⁸⁰

Como apresentador do colóquio, Louis Rougier irá caracterizar os princípios gerais desse neoliberalismo:

O regime liberal não é apenas o resultado de uma ordem natural espontânea, como declaravam, no século XVIII, os numerosos autores dos “Códigos da natureza”; é também o resultado de uma ordem legal que supõe um intervencionismo jurídico do Estado. A vida econômica se desenrola num quadro jurídico que estabelece o regime da propriedade, dos contratos, das patentes de intervenções, da falência, do estatuto das associações profissionais e das sociedades comerciais, a moeda e a banca, coisas essas que não são dados da natureza, como as leis do equilíbrio econômico, mas criações contingentes do legislador. Não pois razão alguma para supor que as instituições legais, historicamente existentes na hora atual, sejam de forma definitiva e permanente as mais apropriadas à salvaguarda da liberdade das transações. A questão do quadro mais apropriado ao funcionamento menos rígido, mais eficaz, mais leal do mercado foi negligenciado pelos economistas clássicos e mereceria ser objeto de um “Centro Internacional de Estudos para a Renovação do Liberalismo”. Ser liberal não é, portanto, em absoluto, ser conservador, no sentido da

²⁷⁹ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 222.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 223.

manutenção dos privilégios de fato resultantes da legislação passada. É, ao contrário, ser essencialmente progressista no sentido de uma perpétua adaptação da ordem legal às descobertas científicas, aos progressos da organização e da técnica econômicas, às mudanças de estrutura da sociedade, às exigências da consciência contemporânea. Ser liberal não é como o “manchesteriano”, deixar os carros trafegarem em todos os sentidos, a seu bel-prazer, do que resultariam engarrafamentos e acidentes incessantes; não é, como o adepto do planismo, estabelecer para cada carro sua hora de saída e seu itinerário: é impor um “Código de Trânsito”, admitindo que ele não é necessariamente o mesmo na época dos transportes acelerados e na época das diligências. Hoje compreendemos melhor do que os grandes clássicos em que consiste uma economia verdadeiramente liberal. É uma economia submetida a uma dupla arbitragem: à arbitragem espontânea dos consumidores, que partilham os bens e os serviços que lhe são oferecidos no mercado ao sabor das suas conveniências, pelo plebiscito dos preços e, por outro lado, à arbitragem concertada do Estado, que assegura a liberdade, a lealdade e a eficiência do mercado.²⁸¹

Com base nas exposições de Rougier, Foucault afirma que o jurídico, em relação ao econômico, não é da ordem da superestrutura. O jurídico não é concebido, pelos neoliberais, como estando numa relação de pura e simples expressão ou instrumentalidade com relação à economia. Salienta que não é a economia que, pura e simplesmente, determina uma ordem jurídica que estaria numa relação ao mesmo tempo de serviço e de servidão com respeito à economia. O jurídico “enforma” o econômico, que não seria o que é sem o jurídico.²⁸²

Para Foucault isso representa três níveis de significação: 1) uma significação teórica, porquanto se deve falar numa ordem econômico-jurídica, o econômico compreendido como um conjunto de atividades reguladas, cujas regras têm níveis, formas, origens, datas e cronologias totalmente diferentes. Assim sendo, o econômico não é um processo mecânico ou natural, mas sim é o que Eucken denomina “sistema”, que significa que esses processos econômicos, essas relações de produção, só existem realmente na história na medida em que a moldura institu-

²⁸¹ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 223-224.

²⁸² *Ibidem*, p. 225.

cional e regras positivas lhe proporcionaram suas condições de possibilidade.²⁸³

Com esse tipo de análise, os ordoliberalis intencionavam demonstrar que o capitalismo ainda era possível, mesmo após a grande crise mundial de 1929. Em primeiro lugar, objetivavam demonstrar que a lógica propriamente econômica do capitalismo, essa lógica do mercado concorrencial era possível e não contraditória. Num segundo momento tentavam indicar que, sendo essa lógica em si mesma não contraditória e, por conseguinte, fiável, havia nas formas concretas, reais, históricas do capitalismo um conjunto de relações jurídico-econômicas tais que era possível, inventando um novo funcionamento institucional, superar efeitos, contradições, impasses, irracionalidades, característicos da sociedade capitalista e que não eram devidos à lógica do capitalismo, mas simplesmente a uma figura precisa e particular desse complexo econômico-jurídico.²⁸⁴

Afirma Foucault que não é do capitalismo decorrente da lógica do capital que se trata quando se trata do “intervencionismo jurídico”, mas de um capitalismo singular constituído por um conjunto econômico-institucional. Por isso, deve-se poder intervir nesse conjunto, e intervir para inventar outro capitalismo. “Não temos tanto que dar seguimento ao capitalismo, temos antes de inventar um novo capitalismo”. Essa irrupção, essa novidade, naturalmente não se daria no próprio mercado, já que por definição, como mostra a teoria econômica, o mercado deve agir de tal modo que seus mecanismos puros sejam em si reguladores do conjunto. “Por conseguinte, não toquemos nessas leis do mercado, que não vai ser no próprio mercado, já que por definição, como mostra a teoria econômica, o mercado deve agir de tal modo que seus mecanismos puros sejam em si reguladores do conjunto.” Por conseguinte, afirma Foucault “que não se deve mexer nessas leis de mercado”, mas sim fazer que as instituições sejam tais que essas leis de mercado e, somente elas, sejam o princípio da regulação econômica geral e, em consequência, o princípio da regulação social. Desse modo, nenhum intervencionismo econômico ou o mínimo de intervencionismo econômico e o máximo de intervencionismo jurídico. Para tanto, necessário aplicar à economia algo que na tradição alemã se chama “Rechtsstaat” e

²⁸³ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 225-226.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 228.

que os ingleses chamam “Rule of law”, Estado de direito ou reinado da lei.²⁸⁵

E é aí, então, que a análise ordoliberal vai se inscrever, não mais na teoria econômica da concorrência e da história sociológica da economia que haviam sido definidas; ela vai se inscrever em toda uma linha de teoria do direito, teoria do direito do Estado, que foi importantíssima na história e no pensamento jurídico alemão e das instituições alemãs.²⁸⁶

Foucault compreende o surgimento desse Estado de direito na teoria política e na teoria do direito alemão do século XVIII, final do século XIX, e século XX. A definição, segundo Foucault, se dá em oposição a dois esquemas. Primeiro, em relação ao despotismo, sendo o despotismo entendido como um sistema que faz da vontade do soberano o princípio da obrigação de cada um e de todos em relação ao poder público: “o despotismo é o que identifica com a vontade do soberano o caráter e a forma obrigatória das injunções do poder público.”²⁸⁷

Em segundo lugar, o Estado de direito também se opõe a uma coisa diferente do despotismo, que é o “Polizeistaat”, o Estado de polícia. Foucault diferencia o despotismo do Estado de polícia, ainda que às vezes possam confundir-se. O Estado de polícia é aquele sistema no qual não há diferença de natureza, de origem, não há diferença de validade e, por conseguinte, não há diferença de efeito entre, de um lado, as prescrições gerais e permanentes do poder público – grosso modo, o que se chamaria de lei – e, de outro lado, as decisões conjunturais, transitórias, locais, individuais desse mesmo poder público – o nível de regulamentação. “O Estado de polícia é o que estabelece um “continuum” administrativo que, da lei geral à medida particular, faz do poder público e das injunções que este impõe um só e mesmo tipo de princípio e lhe concede um só e mesmo tipo de valor coercitivo. “O despotismo reduz, portanto, ou antes, faz tudo o que pode ser injunção do poder público originar-se da vontade do soberano, e somente dela.” Já o Estado de polícia estabelece, qualquer que seja a origem do caráter

²⁸⁵ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 230-231.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 231.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 232.

coercitivo das injunções do poder público, um “continuum” entre todas as formas possíveis de poder público.²⁸⁸

Nesse ponto, surge o Estado de direito enquanto alternativa positiva, tanto ao despotismo quanto ao Estado de Polícia. Foucault define o Estado de direito, primeiramente, como um Estado em que os atos do poder público não poderão adquirir valor se não forem enquadrados em leis que os limitam antecipadamente. O poder público deve agir no âmbito da lei e não pode agir senão no âmbito da lei. Não é portanto o soberano, a vontade do soberano, que vai ser o princípio e a origem do caráter coercitivo do poder público: “vai ser a forma da lei”, onde há forma da lei e, no espaço definido pela forma de lei, o poder público pode legitimamente tornar-se coercitivo. Esta seria a primeira definição de Estado de direito. Num segundo momento, Foucault adverte que no Estado de direito há uma diferença de natureza, uma diferença de efeito, uma diferença de origem entre as leis, que são as medidas gerais universalmente válidas e são, em si mesmas, atos de soberania, e, de outro lado, as decisões particulares do poder público. Em outras palavras “um Estado de direito é um Estado em que são distinguidas, em seu princípio, em seus efeitos e em sua validade, as disposições legais, de um lado, expressão da soberania, e as medidas administrativas, de outro.”²⁸⁹

Já na segunda metade do século XIX encontrar-se-á, segundo Foucault, uma outra definição do Estado de direito, ou antes, uma elaboração mais fina dessa noção de Estado de direito. O estado de direito irá surgir como um Estado em que cada cidadão tem possibilidades concretas, institucionalizadas e eficazes de recurso contra o poder público. Ou seja, o Estado de direito deixa de ser um Estado que age de acordo com a lei e no âmbito da lei. “É um Estado em que há um sistema de direito, isto é, leis, mas também instâncias jurídicas que vão arbitrar as relações entre os indivíduos, de um lado, e o poder público, de outro.” Trata-se, conforme o autor, do problema dos tribunais administrativos.²⁹⁰

3.2.2 A “forma da lei” como moldura ao econômico

Quanto às análises dos ingleses em relação ao “Rule of law”, do reinado da lei nessa mesma época, no fim do século XIX, eles definem

²⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 232-233.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 233.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 234.

claramente um Estado de direito como um Estado em que não é o próprio Estado que organiza os tribunais administrativos que arbitrarão entre o poder público e os cidadãos, mas como um Estado em que os cidadãos poderão interpor esses recursos contra o poder público na justiça ordinária.²⁹¹

É a partir daí que os liberais vão tentar definir o que seria a maneira de renovar o capitalismo. Essa maneira de renovar o capitalismo seria a introdução dos princípios gerais do Estado de direito na legislação econômica. Essa ideia de fazer valer os princípios do Estado de direito na economia era, claro, uma maneira concreta de rejeitar o Estado hitlerista, ainda que sem dúvida não tenha sido o Estado hitlerista, foi visado em primeira instância nessa busca de um Estado de direito econômico, porque, na verdade, era todo o Estado de direito econômico do povo que já havia sido contestado, e era de fato contestado na prática hitlerista, já que nela o Estado havia justamente deixado de ser um sujeito de direito e a origem do direito era o povo e não o Estado, e que o Estado não podia ser nada mais que a instrumentalização da vontade do povo, o que excluía totalmente que o Estado pudesse ser sujeito de direito entendido como princípio de direito, ou como pessoa jurídica que se podia convocar diante de um tribunal qualquer. De fato, essa busca de um Estado de direito na ordem econômica visava algo bem diferente.²⁹²

O objetivo dessa busca de um Estado de direito na ordem econômica era a possibilidade de intervenção legal na ordem da economia que os Estados, e os Estados democráticos mais ainda que os outros, praticavam nessa época, a saber, a intervenção econômica do Estado, no New Deal americano e, nos anos seguintes, em toda a planificação de tipo inglês. Foucault afirma que aplicar o princípio do Estado de direito na ordem econômica é dizer que não poderá haver intervenções do Estado na ordem econômica a não ser que essas intervenções legais adquiram a forma, e adquiram somente a forma, da introdução de princípios formais. “Não há outra legislação econômica que não a formal. Eis qual é o princípio do Estado de direito na ordem econômica.”²⁹³

Hayek na obra “Contituição da Liberdade”, citada por Foucault, definiu o que se deveria entender por essa aplicação dos princípios do Estado de direito ou do “Rule of law” na ordem econômica. Para Hayek

²⁹¹ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 235.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibidem*, p. 236.

seria muito simples. O Estado de direito, ou ainda uma legislação econômica formal, é simplesmente o contrário de um plano. É o contrário da planificação. De fato, um plano econômico é algo com uma finalidade específica. Procura-se, por exemplo, explicitamente o crescimento, ou procura-se desenvolver certo tipo de consumo, certo tipo de investimento. Procura-se reduzir a distância entre as rendas das diferentes classes sociais. Em suma, estabelecem-se fins econômicos precisos e definidos. Em segundo lugar, num plano, sempre há a possibilidade, em função da própria existência desses objetivos, de introduzir num momento que seja julgar oportuno correções, ratificações, suspensões de medidas, medidas alternativas, conforme o efeito buscado for ou não alcançado. Em terceiro lugar, num plano, o poder público aparece com um papel tomador de decisões econômicas, seja porque ele substitui os indivíduos como princípio de decisão e obriga, por conseguinte, os indivíduos a isso ou aquilo, por exemplo, a não ultrapassar determinado nível de retribuição, seja porque desempenha o papel de tomador de decisões, na medida em que é ele próprio um agente econômico que vai investir, por exemplo, nas obras públicas. Logo, num plano, o poder público desempenha o papel de tomador de decisões.²⁹⁴

Assevera Foucault, a partir de Hayek, que num plano existe a suposição de que o poder público poderá constituir um sujeito capaz de dominar o conjunto dos processos econômicos. Ou seja, o grande tomador de decisões estatal é ao mesmo tempo, aquele que tem uma consciência clara ou, em todo caso, que deve ter a consciência mais clara possível do conjunto dos processos econômicos. “Ele é o sujeito universal de saber na ordem econômica. Eis o que é um plano.”²⁹⁵

Consoante Hayek, repisado por Foucault, a fim de que o Estado de direito funcione na ordem econômica deverá ocorrer exatamente o contrário de uma planificação. Ou seja, o Estado de direito terá a possibilidade de formular certo número de medidas de caráter geral, mas que deverão permanecer inteiramente formais, isto é, nunca deverão se propor a um fim particular. Por isso não caberia ao estado dizer que a distância entre as rendas tem que diminuir. Também não caberia ao Estado apontar qual o consumo deve aumentar.²⁹⁶

Desse modo, uma lei na ordem econômica deve permanecer propriamente formal. Ela deve dizer às pessoas o que se deve ou não se

²⁹⁴ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 236-237.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 237.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 237-238.

deve fazer; não deve estar inscrita no bojo de uma opção econômica global. Em segundo lugar, uma lei, se respeitar na ordem econômica os princípios do Estado de direito deverá ser concebida “a priori” na forma de regras fixas e nunca ser corrigível em função dos efeitos produzidos. Em terceiro lugar, ela deve definir uma moldura dentro da qual cada um dos agentes econômicos poderá decidir com total liberdade, na medida em que, justamente, cada agente saberá que o quadro legal que está fixado para a sua ação não se alterará. Em quarto lugar, uma lei formal é uma lei que vai obrigar o Estado não menos que as outras, e essa lei, por conseguinte, deve ser tal que cada um saberá exatamente como o poder público se comportará. Enfim, e por isso mesmo, Foucault percebe que essa concepção do Estado de direito na ordem econômica exclui, no fundo, que haja um sujeito universal de saber econômico que poderia, de certo modo, pairar acima do conjunto dos processos, definir fins para eles e substituir esta ou aquela categoria de agentes para tomar esta ou aquela decisão. “Na verdade, o Estado deve ser cego aos processos econômicos.” Em suma, a economia, tanto para o Estado quanto para os indivíduos, deve ser um jogo: um conjunto de atividades reguladas, nas quais no entanto as regras não são decisões tomadas por alguém pelos outros. “É um conjunto de regras que determina de que modo cada um deve jogar um jogo de que ninguém, no limite, conhece o desenlace.”²⁹⁷

Desse modo, a economia deve ser visualizada enquanto jogo, enquanto que a instituição jurídica que emoldura a economia deve ser pensada como regra do jogo. O “Rule of law” e o Estado de direito formalizam a ação do governo como um prestador de regras para um jogo econômico em que os únicos parceiros e os únicos agentes reais devem ser os indivíduos, as empresas. Significa um jogo de empresas regulado no interior de uma moldura jurídico-institucional garantida pelo Estado: é essa a forma geral do que deve ser o quadro institucional de um capitalismo renovado. Regra de jogo econômico, porém não controle econômico-social. Foucault afirma que o termo “Law and order” significa que o Estado, o poder público, nunca intervirá na ordem econômica a não ser na forma da lei, e é no interior dessa lei, se efetivamente o poder público se limitar a essas intervenções legais, que

²⁹⁷ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 237-238.

poderá aparecer algo que é uma ordem econômica, que será ao mesmo tempo o efeito e o princípio de sua regulação.²⁹⁸

Importante a afirmação de Foucault, a partir de outro ponto pinçado do texto de Rougier:

Não existe “o” capitalismo com sua lógica, suas contradições e os seus impasses, Existe “um” capitalismo econômico-institucional, econômico-jurídico. Em segundo lugar, é perfeitamente possível, por conseguinte, inventar, imaginar outro capitalismo diferente do primeiro, diferente daquele que se conheceu e que teria essencialmente por princípio uma reorganização da moldura institucional em função do princípio do Estado de direito e, por conseguinte, varreria todo o conjunto desse intervencionismo administrativo ou legal que os estado arrogam-se o direito de impor, seja na economia protecionista do século XIX, seja na economia planificada do século XX [...].²⁹⁹

O terceiro aspecto, conforme Foucault, seria o crescimento da demanda judiciária, porque de fato essa idéia de um direito cuja forma geral fosse de uma regra de jogo que o poder público imporá aos jogadores – mas apenas imporá aos jogadores, que permaneceriam senhores de seu jogo – implica uma revalorização do jurídico, mas também uma revalorização do judiciário. Foucault retoma um dos problemas do liberalismo do século XVIII, que havia fortalecido ao máximo um quadro jurídico na forma de um sistema geral de leis, que se impõe da mesma maneira a todos. Mas, com essa ideia do primado da lei que havia sido tão importante no pensamento do século XVIII implicava uma redução considerável do judiciário ou do jurisprudencial, na medida em que, em princípio, a instituição judiciária não podia fazer nada mais que pura e simplesmente aplicar a lei, vai adquirir nova autonomia e nova importância. Concretamente, salienta Foucault que nessa sociedade liberal em que o verdadeiro sujeito econômico não é o homem da troca, não é o consumidor ou o produtor, mas a empresa, nesse regime econômico e social em que a empresa não é simplesmente uma instituição, mas certa maneira de se comportar no campo econômico – com objetivos, táticas, etc. – o que se pode perceber nessa sociedade empre-

²⁹⁸ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 239.

²⁹⁹ *Ibidem*.

sarial é que quanto mais a lei dá aos indivíduos a possibilidade de se comportar como querem na forma da livre empresa, mais se desenvolvem na sociedade essas formas múltiplas e dinâmicas características da unidade “empresa”, mais, ao mesmo tempo, as superfícies de atrito entre essas diferentes unidades são numerosas e grandes, mais as ocasiões de conflito, mais as ocasiões de litígio se multiplicam.³⁰⁰

Enquanto a regulação econômica se dá espontaneamente, pelas propriedades formais da concorrência, a regulação social por sua vez – a regulação social dos conflitos, das irregularidades de comportamentos, dos danos provocados por uns aos outros, etc. -, tudo isso vai exigir um intervencionismo judiciário, que deverá ser praticado como arbitragem no âmbito das regras do jogo. Multipliquem as empresas, e multiplicarão os atritos, os efeitos de ambiente, e, por conseguinte, à medida que vocês libertarem os sujeitos econômicos e deixarem que eles joguem seu jogo, quanto mais o libertarem, mais, ao mesmo tempo, vocês os destacarão do estatuto de funcionários virtuais a que um plano os prendia e mais multiplicarão necessariamente os juizes. Menos funcionários ou antes, desfuncionalização dessa ação econômica que os planos traziam consigo, multiplicação da dinâmica das empresas e, com isso, necessidade de instâncias judiciais ou, em todo o caso, de instâncias de arbitragem cada vez mais numerosas.³⁰¹

A propósito dessa criação de uma demanda judiciária intensificada e multiplicada, Foucault cita Röpke, que dizia: “convém agora fazer dos tribunais, muito mais que no passado, órgãos da economia e confiar à sua decisão missões que até agora eram confiadas às autoridades administrativas.” Em suma, quanto mais a lei se torna formal, mais a intervenção judiciária se torna numerosa. E, à medida que a intervenção administrativa recua, nessa mesma medida a justiça tende a se tornar, e deve se tornar, um serviço público onipresente.³⁰²

³⁰⁰ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 240.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 240-241.

³⁰² *Ibidem*, p. 241.

3.3 A teoria do capital humano

Foucault assevera que nessa ideia de “Gesellschaftspolitik” há um certo equívoco econômico-ético em torno da própria noção de “empresa”, porque fazer uma “Gesellschaftspolitik” no sentido de Röpke, Rüstow, Müller-Armack quer dizer, de um lado, generalizar de fato a forma “empresa” no interior do corpo ou do tecido social; quer dizer, retomar esse tecido social e fazer com que ele possa se repartir, se dividir, se desdobrar, não segundo o grão da empresa. Foucault sustenta que a vida do indivíduo não tem de se inscrever como vida individual num âmbito de grande empresa, que seria a firma ou, no limite, o Estado, mas tem de poder se inscrever no âmbito de uma multiplicidade de empresas diversas encaixadas e entrelaçadas, de empresas que estão, para o indivíduo, de certo modo ao alcance da mão, bastante limitadas em seu tamanho de ação do indivíduo, suas decisões, suas opções possam ter efeitos significativos e perceptíveis, bastante numerosas também para que ele não fique dependente de uma só; e, enfim, a própria vida do indivíduo, por exemplo, sua relação com sua propriedade privada, sua relação com a sua família, com o seu casamento, com o seu seguro, com a sua aposentadoria – tem de fazer dele como que uma espécie de empresa permanente e de empresa múltipla. Assim sendo, conclui Foucault que é essa “reenformação” da sociedade segundo o modelo da empresa, das empresas, e isso até no seu grão mais fino, é isso que é um aspecto da “Gesellschaftspolitik” dos ordoliberalis alemães.³⁰³

Com o objetivo de aprofundar a análise sobre o neoliberalismo americano, Foucault inicia uma explanação sobre a teoria do capital humano. Se, classicamente, a economia política afirmava que a produção de bens dependia de três fatores: a terra, o capital e o trabalho, verificará que, embora Adam Smith inicie por esse tema, e Ricardo analise o trabalho desde um viés quantitativo do tempo, foi esse elemento que permaneceu uma página em branco na teoria econômica.³⁰⁴

Defende Foucault que a crítica que fazem os neoliberais à visão abstrata do trabalho deve-se à abstração que lhe foi demandada pela teoria econômica. Os neoliberais, pelo contrário, e como atesta Robbins³⁰⁵, o qual define a economia como a ciência do comportamento huma-

³⁰³ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 332.

³⁰⁴ Ibidem, p. 302-303.

³⁰⁵ Lionel C. Robbins (Lord, 1898-1984): economista inglês, professor da London School of Economics. [...]. In: Ibidem, p. 324-325.

no, como uma relação entre fins e meios raros, que têm usos mutuamente excludentes, desejam proceder à análise dos processos interiores do comportamento humano, não a seus efeitos, processos ou a um mecanismo relacional extrínseco.³⁰⁶

Desse modo, para Foucault a economia já não é, portanto, a análise da lógica histórica do processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos”.³⁰⁷ Por isso é que coloca a questão de como quem trabalha vai empregar os recursos de que dispõe. A partir disso, Foucault destaca a imprescindibilidade de um estudo relativo ao trabalho como conduta econômica, do ponto de vista do trabalhador, fazendo dele não mais um objeto da oferta e da procura da força de trabalho, mas um sujeito econômico ativo.³⁰⁸

3.3.1 O trabalhador como novo sujeito econômico ativo

Foucault vale-se das análises de Schultz³⁰⁹ ou Becker³¹⁰, que dizem que as pessoas trabalham para obter um salário, que nada mais é senão uma renda (e não o preço de sua força de trabalho). Ao afirmarem isso – salário enquanto renda – irão defini-lo como o produto ou o rendimento de um capital. Portanto, como extensão lógica, o capital será denominado àquilo que pode ser fonte de alguma renda. Todas essas questões fazem Foucault indagar qual o capital de que o salário seria a renda. Ao que responde afirmando ser “o conjunto de todos os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar este ou aquele salário, de sorte que, visto do lado do trabalhador, o trabalho não é uma mercadoria reduzida por abstração à força de trabalho e durante o qual ela é utilizada”.³¹¹

Com efeito, o trabalho pode ser decomposto em capital (máquina) e renda (fluxo de rendas). Isso induz uma série de conseqüências importantes, consoante Foucault. Em primeiro lugar, o trabalho é definido como capital praticamente indissociável de quem o detém, não sendo, pois, um capital como os outros. Devido a isso, a competência do traba-

³⁰⁶ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 305-307.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 307.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 307-308.

³⁰⁹ Theodor W. Schultz (1902-1998): professor de economia da Universidade de Chicago de 1946 a 1974. [...]. In: *Ibidem*, p. 323.

³¹⁰ Gary Backer (nascido em 1930): doutor em economia pela Universidade de Chicago, 1925. [...]. In: *Ibidem*.

³¹¹ *Ibidem*, p. 308.

lhador é uma máquina dele inseparável, e que vai produzir, não renda, mas fluxos de renda, pois a máquina envelhece, tem sua durabilidade, e sua obsolescência. Esses fluxos serão baixos, no início da utilização da máquina, sobem, com o passar do tempo, e voltam a cair na idade de sua obsolescência, devendo considerar-se, como diz Schultz acompanhado pelos neo-economistas, o conjunto como um complexo máquina/fluxos. Adverte Foucault que não se terá mais a concepção de força de trabalho, mas a de capital-competência, que recebe, em função de diversas variáveis, certa renda que é um salário. Portanto, ter-se-á a exacerbação do núcleo de decifração da economia: “não os indivíduos, ou os processos, mas as unidades-empresas.”³¹²

3.3.2 O ressurgimento do “homo oeconomicus”

Por tudo isso é que o neoliberalismo faz ressurgir, de certa maneira, o “homo oeconomicus”. Contudo, como Foucault aponta, isso não é realizado sem um certo número de deslocamentos. Anteriormente, o “homo oeconomicus” era o parceiro comercial, o parceiro da troca. Com o neoliberalismo, ele será o um empresário de si mesmo, seu próprio capital. As análises neoliberais vão, pouco a pouco, substituindo o “homo oeconomicus” – parceiro na troca – pelo empresário de si mesmo, sua fonte da própria renda.³¹³

Desde então, Foucault remete-se a Gary Becker e toda uma teoria do consumo, em que o homem do consumo não constitui um dos termos da troca, mas, na medida em que consome, ele é um produtor – produz sua própria e mesma satisfação. Assim, Becker conceitua a consumo como uma atividade econômica segundo a qual o indivíduo, a partir de certo capital, vai produzir a sua própria satisfação. Por tudo isso é que Foucault dirá que o salário será uma renda atribuída a um certo capital – o capital humano, a competência-máquina que é capaz de fazer coisas, e que não pode ser dissociada do ser humano que é seu portador.³¹⁴

A função dessa forma generalizada do indivíduo enquanto “empresa”, para Foucault, seria desdobrar o modelo econômico, o modelo oferta e procura, o modelo investimento-custo-lucro, para dele fazer um modelo das relações sociais, um modelo da existência, uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, com o tempo, com seu círculo,

³¹² FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 308-310.

³¹³ *Ibidem*, p. 310-311.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 311-312.

com o futuro, com o grupo, com a família. Por outro lado, afirma Foucault que essa ideia dos ordoliberalis de fazer da empresa, assim, o modelo social universalmente generalizado serviria de suporte, em sua análise e em sua programação, para o que é designado por eles como a reconstituição de toda uma série de valores morais e culturais que se poderia denominar de valores “quentes”, que se apresentariam como antitéticos do mecanismo “frio” da concorrência.³¹⁵

Foucault destaca que o objetivo do ordoliberalismo em perceber o sujeito enquanto empresa seria fazer com que o indivíduo não se considerasse alienado em relação ao seu meio de trabalho, ao tempo da sua vida, ao seu casamento, à sua família, a seu meio natural. Defende que se trataria de reconstituir pontos de ancoragem concretos em torno de indivíduo, uma reconstituição de pontos de ancoragem que formariam o que Rüstow chamava de “Vitalpolitik”. O retorno à empresa é, ao mesmo tempo, portanto, uma política econômica ou uma política de economização de todo o campo social para a economia, mas é ao mesmo tempo uma política que se apresenta ou se pretende uma política “Vitalpolitik” que terá por função compensar o que há de frio, de impassível, de calculista, de racional, de mecânico no jogo da concorrência propriamente econômica.³¹⁶

Nos Estados Unidos, contudo, vê-se a forma de empresa generalizar-se muito mais radicalmente que na Alemanha, a fim de que o sistema social não possa ser sancionado sem antes passar por trocas monetárias. Isso significa, de pronto, que a análise econômica poderá, então, aplicar-se a novos campos que não a economia, como grade de inteligibilidade de outros processos que não econômicos.³¹⁷

Defende Foucault que um grande todo, mesmo o número de filhos, pode ser explicado pela economia: “não mais por uma razão meramente malthusiana, mas em razão da preocupação de transmissão dos pais aos filhos de um capital humano ao menos no mesmo nível do deles”. Assim, tipos de relações que antes pertenciam à demografia, à sociologia, à psicologia, à psicologia social, são vertidos em problemas econômicos nessa grade de inteligibilidade neoliberal sensivelmente norte-americana.³¹⁸

³¹⁵ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 311-312.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 332-333.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 337.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 334-335.

Assevera o autor que uma segunda utilização dessas análises dos neoliberais é que a grade econômica vai permitir testar a ação governamental, aferir sua validade, objetar à atividade do poder público, seus abusos, seus excessos, seus gastos. De um lado, tratar-se-á de fazer compreender os processos sociais e torná-los inteligíveis; de outros, de ancorar e justificar uma crítica política permanente da ação política e da ação governamental.³¹⁹

Isso ocorria, como Foucault lembra, bem antes da famigerada Escola de Chicago, já ao tempo da “American Enterprise Institute”³²⁰, que, analisando a relação custo-benefício das ações governamentais, permitia uma crítica mercantil permanente de tais ações. Se o liberalismo clássico caracterizava-se por pedir ao Estado que deixasse fazer, aqui Foucault identifica um deslocamento interessante, na medida em que a análise econômica positiva, muito influenciada pela aplicação do positivismo lógico da Escola de Viena em todos os níveis de discurso, inclusive o cotidiano, vai, agora, impedir que o Estado faça, analisando a ação governamental em termos de custo-benefício.³²¹

Essa mesma lógica, calcada na análise de comportamentos não econômicos por intermédio de uma grade de inteligibilidade essencialmente econômica, e a crítica e avaliação da ação do poder público em termos de mercado será encontrada no exame que certos liberais fizeram da criminalidade, do funcionamento da justiça penal. Isso, por si só, já parecia certo retorno às análises de Beccaria e Bentham, ou Colquhoun.³²²

Indaga Foucault, recordando um antigo raciocínio: “quanto custa para uma cidade deixar os criminosos, ou certo tipo de criminosos, agirem como bem entendam, e qual o custo de penalizá-los devidamente, filtrando assim toda a prática penal por intermédio de um cálculo de utilidade.” A solução para isso será colocar o crime como imanente à definição da lei, e bem assim a pena, sua gradação e a determinação para que o tribunal aplique ao crime a pena de lei.³²³

³¹⁹ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 337-338.

³²⁰ Criada em 1943, a “American Enterprise Institute for Public Policy Research (AEI) tem sua sede em Washington. Ponta de lança da luta anti-regulamentar, representa, ainda hoje, com as suas publicações (livros, artigos, relatórios), um dos mais importantes centros de estudo do neoconservadorismo americano. In: *Ibidem*, p. 359.

³²¹ *Ibidem*, p. 339.

³²² *Ibidem*, p. 339-340.

³²³ *Ibidem*, p. 340.

Essa seria, para Foucault, uma forma mais simples e eficaz de obter a punição e o desencorajamento de condutas consideradas socialmente nocivas, marcando, ademais, o “homo penalis” (o homem penalizável) como “homo oeconomicus”. Tudo isso vai apresentar, mais e mais, uma tendência individualizante da aplicação da lei penal, de modo que, com o advento da criminologia, no fim do século XIX, teremos a transição do “homo penalis” ao “homo criminalis”, uma vez que a pena, a gradação da pena, apenas teria sentido se aplicada ao indivíduo, isoladamente.³²⁴

No entanto, os neoliberais não deixam que a análise, mesmo recaído sobre o indivíduo, fuja à grande de inteligibilidade econômica. Para tanto, eles vão considerar o sujeito como “homo oeconomicus”, o sujeito que apenas se tornará governamentalizável na medida em que é “homo oeconomicus”. Fica claro, pois, que a superfície de contato entre o indivíduo e poder que se pode exercer sobre ele será essa espécie de grade do “homo oeconomicus” – ele é que será a interface do governo e do indivíduo.³²⁵

O sistema penal, no pensar de Foucault, passa então a lidar como uma série de comportamentos, ou com uma “oferta” de crime. Nessas condições, a punição será como diz Becker, “o meio utilizado para limitar as externalidades negativas de certos atos”. Assim, se punia de forma tal que os efeitos da má-ação pudessem ser neutralizados ou evitados.³²⁶

Os neoliberais, saindo do problema da prevenção e da recuperação do indivíduo, trabalharão o problema da lei e do “enforço” da lei, como o conjunto de instrumentos postos em prática para dar à lei, a esse ato de interdição, a realidade social, a realidade política. Dito isso, salienta Foucault que, em primeiro lugar, há certas condutas criminosas, certas faixas de comportamento, que cedem muito facilmente a uma ligeira intensificação de demanda negativa. Em segundo lugar, o “enforço” da lei tem um custo e tem externalidades negativas. Em Bentham, na sua utopia penal, todo um sistema era racionalmente construído para, no fim, anular o crime “mesmo”. No entanto, entre os neoliberais, isso será abandonado: a política penal deve, no dizer de Foucault, nessa grade de raciocínio neoliberal, abdicar dessa tentativa de anulação

³²⁴ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 340-342.

³²⁵ *Ibidem*, p. 344-346.

³²⁶ *Ibidem*, p. 346-347.

exaustiva do crime. O custo do “enforço” da lei para tornar um certo plexo de “condutas conforme” nunca deveria superar o custo da própria ação que se quer anular. Disso resulta de uma releitura do que vem a ser a boa política penal: ela já “não tem em vista [...] a extinção do crime, mas sim um equilíbrio entre curvas de oferta de crime e de demanda negativa.”³²⁷

Até aqui, constatou Foucault toda a aplicação de uma grade de inteligibilidade economicista e o modelo do “homo oeconomicus”, como molde de ação humana no casamento, ao cuidar dos filhos ou ao cometer um ato delituoso. Essas ações deverão passar pela análise de validade e legitimidade operatória também economicista.³²⁸

Essa generalização da análise econômica a campos que não são imediatamente econômicos permite identificar o objeto de análise, segundo Foucault: “toda conduta que implique alocação de ótima de recursos raros a fins alternativos, tornando possível a generalização do objeto econômico, fazendo, no fundo, imbricar conduta racional e conduta econômica.”³²⁹ Becker, muito mais radical, dirá que não apenas as condutas racionais, mas igualmente as irracionais devem ser objeto de análise econômica. Diz ele, de outro lado, que toda conduta que “aceite a realidade” pode resultar de uma análise econômica. Por isso Foucault diz que o homem que aceita a realidade é o “homo oeconomicus”.³³⁰

Com base nessas ideias de Becker – que nem de longe representam o que a média dos economistas pensam – poder-se-ia apontar um paradoxo. Esse paradoxo seria precisamente o fato de que, no século XVIII, o “homo oeconomicus” é intangível, segue seus interesses; ele aceita a realidade e responde sistematicamente às variações do meio. Porém, sustenta Foucault, que o “homo oeconomicus” é aquele que é eminentemente governável; aquele que, de parceiro intangível no “laissez-faire”, mas que aparece agora como correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente suas variáveis.

³²⁷ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 347.

³²⁸ *Ibidem*, p. 365-366.

³²⁹ *Ibidem*, p. 366-367.

³³⁰ *Ibidem*, p. 368.

3.4 “Homo oeconomicus”: a formação desse sujeito enquanto ilha de racionalidade no interior do processo econômico

Foucault adverte que partirá do empirismo inglês e da teoria do sujeito, efetivamente aplicada na filosofia empírica inglesa, a fim de identificar uma das modificações teóricas mais importantes que houve no pensamento ocidental desde a Idade Média. Destaca Foucault que desde John Locke, o empirismo inglês apresenta um sujeito que não se define por sua liberdade, pela oposição alma-corpo, nem pela concupiscência mais ou menos marcada pela queda ou pelo pecado, mas um sujeito que aparece como sujeito de opções individuais irreduzíveis e intransmissíveis.³³¹

Existem irreduzíveis sinaliza Foucault, como o doloroso, em Hume, que não remetem a qualquer juízo, e que fazem os indivíduos preferirem, por exemplo, a saúde à doença, o exercício ao sedentarismo. Percebe-se aí, segundo o autor, uma espécie de limitador à análise: “o irreduzível que não remete a nenhum juízo”. Também é intransmissível. Para citar Hume uma vez mais: “quando me é dado optar entre o corte de meu dedinho e a morte de outrem, nada poderia forçar-me a considerar que o corte de meu dedinho deve ser preferível à morte de outrem”. Esse princípio de uma opção individual, irreduzível, intransmissível é, consoante Foucault, o que se chama interesse, que faz surgir algo absolutamente importante e novo: “uma forma de vontade imediata e, ao mesmo tempo, absolutamente subjetiva.”³³²

Diante disso, torna-se necessário analisar o interesse em junção ou disjunção com a vontade jurídica, se tais vontades são do mesmo tipo ou, ao menos, articuláveis entre si. Foucault lembra que, no século XVIII, um jurista como Blackstone já percebia a articulação entre interesse e vontade jurídica, a propósito da constituição do contrato social primitivo: “ora, se os homens o contrataram não é por outra razão senão porque tinham interesse”. Antes do contrato, no estado de natureza, os interesses detidos por cada um dos indivíduos encontram-se sobremaneira ameaçados, e é para salvaguardar ao menos alguns que se contrata, finalmente, nem que seja à conta de sacrificar outros. Então, percebe Foucault que, desde Blackstone, o interesse aparece como princípio empírico do contrato. Hume, por outro lado, torna a questão

³³¹ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 370.

³³² *Ibidem*, p. 370-372.

um pouco mais complexa: “contratamos porque, se não o fizermos, estaremos sozinhos; sem vínculos com os outros, o que ocorre a nossos interesses? Ele são lesados”. E, depois de contratar, por que se respeita o contrato, indaga Foucault? Ao que responde valendo-se de Blackstone: “havido o interesse em contratar, a obrigação passa a constituir uma espécie de transcendência em relação à qual o sujeito se acha de certo modo submetido e constrangido; tornado sujeito de direito, vai obedecer ao contrato.” Hume, contudo, dirá que não é nada disso. Respeita-se o contrato, puramente, porque se tem interesse em que haja contrato, porque a existência de um contrato é muito vantajosa, não havendo, no particular, substituição do sujeito de interesse por um sujeito de direito.³³³

Afirma Foucault que interesse, cálculo de interesse, e vontade jurídica, para Hume, não se permutam nem se substituem, da mesma forma pela qual o sujeito de direito não virá tomar o lugar do sujeito de interesse. Em segundo lugar, sujeito de direito e sujeito de interesse não obedecem, nessa visão, à mesma lógica. O sujeito de direito apenas se torna sujeito ao aceitar abrir de certos direitos naturais de que originariamente é titular. Ele aceita, pois, a renúncia. O sujeito de interesse, contudo, não obedece à mesma mecânica. No interesse, nunca se pede que um indivíduo renuncie a seu interesse.³³⁴

Nas palavras de Foucault, trata-se de uma mecânica egoísta que, para funcionar, deve possibilitar que cada um evidencie ao máximo o seu interesse, e isso regulará os interesses, aumentando-os e preservando-os. Por isso, afirma Foucault que estamos bem longe da dialética da renúncia, da transcendência e do vínculo voluntário que se encontra na teoria jurídica do contrato. Mercado e contrato funcionariam, nessa visão, como contrários, possuindo estruturas heterogêneas.³³⁵

Nesse sentido e de acordo com o raciocínio de Foucault, a problemática torna-se totalmente diferenciada, o “homo oeconomicus” não é, de pronto, superponível ao “homo legalis” ou ao “homo juridicus”. Não persiste apenas uma diferença formal entre eles; de outra sorte, há, mesmo, formas diversas de relacionar-se com o poder político, no que se refere ao homem econômico e ao homem jurídico.³³⁶

³³³ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 372-374.

³³⁴ *Ibidem*, p. 374-375.

³³⁵ *Ibidem*, p. 375-376.

³³⁶ *Ibidem*.

A problemática do homem econômico coloca a questão do fundamento do poder e de seu exercício, de maneira que o homem jurídico não podia ter jamais colocado. É disso que se trata, como assevera Foucault. O autor ampara-se num texto de Condorcet denominado “Os progressos do espírito humano”, que alude ao fato de que todos os interesses humanos encontram-se invariavelmente ligados uns aos outros, e sabendo que sobre todos eles pode agir uma série de acidentes que não encontram qualquer forma de controle sob a forma da vontade humana, tem-se que a convergência de interesses virá reforçar e sobrepor-se à disparidade indefinida dos acidentes.³³⁷

Portanto, defende Foucault que o “homo oeconomicus” situa-se no duplo involuntário: primeiro, no involuntário dos acidentes que lhe sucedem e, segundo, no involuntário dos ganhos que sua ação cria para os outros.³³⁸

3.4.1 O “homo oeconomicus” e a alienação operada pela “mão invisível” do mercado

Com esse perfilhamento, Foucault ingressa no “inescapável” texto de Adam Smith “Riqueza das nações”, em que Smith demonstra como a “mão invisível” pode guiar as ações de um comerciante que apenas visa ao próprio interesse. Isso irá fundar a mecânica do “homo oeconomicus” como sujeito de interesse individual no interior de uma totalidade que lhe escapa, mas funda a racionalidade das suas opções egoístas.³³⁹

Foucault aponta que, em Adam Smith, essa mão invisível seria um certo “otimismo econômico ponderado, ou um resto teológico da ordem natural”. “Smith seria o indivíduo que teria mais ou menos implicitamente, com essa noção de mão invisível, estabelecido o lugar vazio, mas apenas de tudo secretamente ocupado, de um deus providencial, que habitaria o processo econômico [...]” Afirma Foucault também a existência de uma espécie de dispersão de todos os interesses individuais, mas, ao mesmo tempo, um determinado ponto em que o mundo econômico torna-se apreensível, transparente.³⁴⁰

³³⁷ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 377-378.

³³⁸ *Ibidem*, p. 378.

³³⁹ *Ibidem*, p. 379.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 378-380.

Foucault cita Smith ao destacar que os comerciantes, os homens de economia, não devem preocupar-se, de fato, com a produção de algum bem geral; aliás, é quando, justamente, eles se preocupam com isso que as coisas começam, no seu dizer, a ir mal. Existiria, aqui, uma necessidade de que os agentes econômicos, visando apenas ao seu interesse, sejam cegos a essa totalidade. Deve haver, para Smith, nas palavras de Foucault, uma incerteza no plano do coletivo. “A obscuridade, a cegueira são absolutamente necessários a todo os agentes econômicos”. O bem coletivo não deve ser visado, pois não pode ser calculado no âmbito de estratégias de econômicas. Não apenas se deve insistir na mão, que, como obra da Providência, ataria todos os fios dos interesses, mas deve-se insistir em sua invisibilidade.³⁴¹

Essa “mão invisível” é absolutamente indispensável ao fazer com que nenhum agente econômico deva e possa buscar o bem-estar coletivo. Não somente nenhum agente econômico, mas nenhum agente político, como bem pontua Foucault. “O mundo da economia é obscuro e deve permanecer assim para o soberano”. Primeiro, como a mecânica econômica implica que cada um busque seus interesses – há, pois, que deixar cada um fazer. O governo não pode criar obstáculos ao livre jogo dos interesses individuais, nem intervir sobre a dinâmica dos interesses, que a natureza inscreveu no coração do homem. A mão invisível, ainda, proíbe toda forma de intervenção, qualquer tentativa de olha sobranceiro que almejasse totalizar o processo econômico.³⁴²

A partir disso, Foucault percebe que “*homo oeconomicus*” seria a única ilha de racionalidade no interior do processo econômico, cujo caráter incontrolável acaba por fundar a racionalidade do comportamento atomístico de seus atores.

A economia é uma disciplina atéia; a economia é uma disciplina sem Deus; a economia é uma disciplina sem totalidade; a economia é uma disciplina que começa a manifestar não apenas a inutilidade, mas a impossibilidade de um ponto de vista soberano sobre a totalidade do Estado que ele tem de governar. A economia rouba da forma jurídica do soberano que exerce sua soberania no interior de um Estado o que está aparecendo como o essencial da vida em uma sociedade, a saber, os processos econômicos. O liberalismo, em sua con-

³⁴¹ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 381.

³⁴² *Ibidem*, p. 382-383.

sistência moderna, começa quando, precisamente, foi formulada essa incompatibilidade essencial entre, por um lado, multiplicidade não-totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos e, por outro lado, a unidade totalizante do soberano jurídico”.³⁴³

Ao contrário daquilo que ocorre com o “homo juridicus”, que diz ao soberano “tu não deves, porque te confiei parte de meus direitos; então, não toques nos demais”, o “homo oeconomicus” diz “tu não deves não porque tenho direitos; tu não deves porque não podes, és impotente. E és impotente porque não sabes; não sabes porque, com efeito, não podes saber”.³⁴⁴

Nesse momento, muito importante, aliás, é que a economia política vai apresentar-se como crítica à razão governamental. E crítica em um sentido kantiano, ao passo em que Kant diria que ao homem não é dado conhecer a totalidade do mundo, do mesmo modo que a economia política dizia que ao soberano não era dado conhecer a totalidade do processo econômico. Temos, aí, a ausência e a impossibilidade de um soberano econômico. De outro lado, veremos surgir toda uma problemática: a tentativa de identificar ou de definir uma certa soberania econômica.³⁴⁵

Assim, defende Foucault que todo o liberalismo não seria apenas uma refutação teórica do mercantilismo, mas constituiria, também, a refutação da existência de um soberano econômico e de toda essa política governamental que se tentava instalar. A teoria da mão invisível opõe-se, ainda, muito precisamente àquilo que diziam os fisiocratas franceses, que constituíram uma forte crítica da regulação administrativa da economia.³⁴⁶

Contudo, considerando-se o território inteiro, de propriedade do soberano, visualizar-se-ia nele um parceiro, um co-produtor – o que permitia justificar os impostos. Ainda, dizem os fisiocratas, a existência de um quadro econômico que constitui um princípio de inteligibilidade das práticas e processos econômicos cuja totalidade poderia, para eles, ser apreendida pelo soberano. Em virtude desse saber é que se deveria aceitar a verdade do princípio da liberdade dos agentes econômicos.

³⁴³ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 384.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 384-385.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 385.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 385-387.

Ainda, em terceiro lugar, um bom governo deveria explicar aos diversos agentes como acontecem os processos econômicos, e o que devem eles fazer para maximizar seus lucros.³⁴⁷

Assevera Foucault a existência, ainda, de um saber econômico que se deveria difundir, com base, precisamente, no quadro econômico elaborado pelos fisiocratas, sendo certo que o “laissez-faire” coincide, para os fisiocratas, com a existência de um soberano, fundado sobre o conhecimento, sobre um saber econômico que compartilha com os agentes. Ao contrário disso, a mão invisível de Smith apresenta-se como a crítica dessa idéia paradoxal dos fisiocratas de um despotismo absoluto conjugado à liberdade dos agentes econômicos. A mão invisível afirma que isso não é possível, e que a ciência econômica não pode ser um saber de governo, constituindo, na tradução de Foucault, “uma ciência lateral em relação à arte de governar”. Essa cisão entre razão governamental e economia vai originar um problema, segundo Foucault: “de que se vai ocupar o governo e qual vai ser seu objeto se não é o processo econômico, a totalidade do processo econômico, que constitui de pleno direito seu objeto?”³⁴⁸

Repisa Foucault que toda essa análise da impossibilidade de superpor sujeito de direito e “homo oeconomicus”, precisamente, vem desaguar no fato de que se o sujeito de direito contenta-se em limitar o exercício de poder pelo soberano, o “homo oeconomicus” virá destituí-lo na medida em que faz surgir no soberano uma incapacidade maior e central de dominar a totalidade da esfera econômica. Foucault define a economia como a esfera em razão à qual o soberano não tem como não ser cego. Na concepção clássica (que se estende da Idade Média e pode, ainda, presentificar-se no século XVII), encontra-se, acima do soberano, algo impenetrável: os desígnios de Deus. Por mais absoluto que fosse o soberano, a Providência sempre lhe escapava. Nesse momento, acima do soberano, há algo que também lhe escapa: são os labirintos e os meandros do campo econômico. Nesse sentido é que Foucault enxergará na emergência do “homo oeconomicus” uma espécie de desafio à concepção jurídica de soberano.³⁴⁹

³⁴⁷ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 387-388.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 388-389.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 398-399.

3.5 O comportamento racional dos que são governados como “princípio de racionalização da arte de governar”

Para o problema levantando anteriormente, Foucault aponta duas soluções: a primeira que dirá que o mercado será espaço livre no espaço geral da soberania; a segunda, dos fisiocratas franceses, inscreverá o mercado no espaço soberano, mas dizendo que, sobre ele, a ação soberana terá de ser à maneira dos geômetras. O soberano deverá reconhecê-lo, restando passivo e vigilante em relação aos processos econômicos. A primeira opção resta por manter apartada, mas íntegra, a razão governamental, subtraindo-a, contudo, um objeto – o mercado, ou o campo econômico.³⁵⁰

A solução dos fisiocratas, de outro lado, mantém toda a esfera de atuação da governamentalidade, mas, no fundo, modifica a própria natureza da atividade governamental – ela se torna passividade teórica, ou evidência. O problema, consoante Foucault, passa a ser como governar em um espaço de soberania povoado por sujeitos econômicos? Nada pode delimitar adequadamente como e em que os homens econômicos que povoam o campo da soberania serão governáveis, ou “governamentáveis”, como consta do excertos de Foucault.³⁵¹

Para isso se faz necessária a emergência de um novo campo de saber, de um novo objeto, que possa dar conta da problemática inserida na série sujeito de direito-sujeito econômico; sujeitos de direito que são também sujeitos econômicos não seriam “governamentáveis” nem a um título nem a outro, mas apenas com a condição de surgir um novo plano de referência, que não se sustenta meramente na ligação entre esses dois termos. Para que a governamentalidade possa conservar seu caráter global sobre o conjunto do espaço da soberania, é preciso dar a ela um novo campo, um novo plano de referência, que será, para Foucault, a sociedade civil.³⁵²

Um governo onipresente, um governo a que nada escapa, um governo que obedece às regras de direito, mas um governo que respeita a especificidade da economia, será um governo que administrará a sociedade civil, que administrará a nação, que administrará a sociedade, que administrará o social. [...].

³⁵⁰ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 400.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 401.

³⁵² *Ibidem*, p. 402.

Assim, a sociedade civil é o conjunto concreto no interior do qual é preciso recolocar esses pontos ideais que são os homens econômicos, para poder administrá-los convenientemente.³⁵³

3.5.1 O papel da sociedade civil na administração do “homo oeconomicus”

A partir do exposto, Foucault afirma que embora o conceito de sociedade civil esteja muito presente desde o século XIX, ela não constitui um dado imediato, natural, ou um princípio no qual se pode apoiar-se para contradizer o Estado ou o poder político. Antes, trata-se de um elemento da governamentalidade liberal, que não surge do nada, mas como produto, embora não simples produto, e como real dessa elemento governamentalidade, como parte dessa tecnologia. Em resumo, sociedade civil como elemento transacional que parece ser correlativo da tecnologia de governo chamada liberalismo.³⁵⁴

Em Locke o conceito de sociedade civil se demarcaria como uma sociedade caracterizada por uma estrutura jurídico-política, em nada difere da sociedade política. A partir da segunda metade do século XVIII, e do momento em que se vão colocar questões de economia política e de governamentalidade dos processos e sujeitos econômicos, a noção de sociedade civil será remanejada. É aquilo de que nos dá conta Ferguson, em seu “Essai sur l’histoire de la société civile” – texto, aliás, muito afinado ao de Adam Smith.³⁵⁵

Para Ferguson, a sociedade civil possuiria três ou quatro características a se ressaltar: 1) sociedade civil como constante histórico-natural, um dado além do qual nada mais há a buscar. Se antes dela existia algo, diz Ferguson, trata-se de um dado absolutamente inacessível, e essa questão sequer seria útil. Solidão ou guerra de todos contra todos, como em Hobbes – nada mais que um pano de fundo mítico, diz Ferguson. Haveria uma certa formação espontânea do vínculo social; a sociedade seria tão antiga quanto o indivíduo. O estado de natureza, diz Ferguson, quer que vivamos em sociedade, e podemos descobri-lo na França ou no Cabo da Boa Esperança.³⁵⁶

³⁵³ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 403.

³⁵⁴ Ibidem, p. 401-402.

³⁵⁵ Ibidem, p. 404-405.

³⁵⁶ Ibidem, p. 404-407.

Em segundo lugar, segundo Ferguson, a sociedade civil assegura a síntese espontânea dos indivíduos – não há, pois, constituição de soberania por meio de um pacto de sujeição. Mesmo o valor do elemento não pode ser pensado senão em reciprocidade. Estamos, como Foucault constata, na multiplicação imediata dos lucros a mecânica puramente econômica dos interesses. Mas o que vincula os homens na sociedade civil não é, puramente, o interesse mecânico no aumento do lucro, mas uma espécie de interesse desinteressado. Ferguson diz que o que vincula os indivíduos é o instinto, o sentimento, a simpatia, os movimentos de compaixão e repugnância etc., todo um jogo de interesses não-egoístas, de interesses desinteressados mais amplos que o próprio egoísmo.³⁵⁷

Ainda, outra diferença assinalada por Foucault com base no texto de Ferguson, é a de que o grupamento entre os sujeitos econômicos é não-localizável no espaço total do mercado. A sociedade civil fará com que o indivíduo abrace a causa de uma tribo ou de uma comunidade; ela não é, pois, toda a humanidade, mas núcleos, agrupamentos. Eis o que será a nação de Adam Smith, por exemplo; uma das maiores, mas não a única, formas da sociedade civil. Assim, percebe-se que a sociedade civil constitui o veículo do vínculo econômico que, por sua vez, vai ter um papel ambíguo: de um lado, promove a integração pela convergência imediata de interesses; de outro, promove a dissociação, pois deixa mais evidente o interesse egoístico dos indivíduos, fragilizando o laço criado pela sociedade civil.³⁵⁸

Em resumo, o vínculo econômico nasce na sociedade civil, e nasce dela, e por um lado ata, por outro, desata. Por isso é que Ferguson escreve que nunca será tão forte o vínculo entre dois indivíduos enquanto não haja um interesse entre eles. Os vínculos da sociedade civil fazem com que permaneçamos em nossa comunidade ao invés de ir encontrar abundância e segurança alhures. Assim, quanto mais se avança no sentido de um estado econômico, mais paradoxalmente o vínculo constitutivo da sociedade civil se desfaz e mais o homem é isolado pelo vínculo econômico que tem com todo mundo e com qualquer um.³⁵⁹

Terceira característica da sociedade civil: ela é uma matriz permanente de poder político, há uma formação espontânea de poder,

³⁵⁷ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 408-410.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 410-411.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 411-412.

independentemente de contrato e independentemente de abdicação de direitos. A estrutura jurídica segue-se, temporalmente, ao fato do próprio poder.³⁶⁰

Quarta característica, essa sociedade civil constitui o que se pode chamar de motor da história – embora a expressão já se encontre um tanto desqualificada. Nessa idéia de sociedade civil que é síntese e subordinação espontâneas, mas também princípio de união e dissociação, teremos a idéia de que estamos diante de um equilíbrio estável, de um equilíbrio funcional do conjunto. Mas, de outro lado, percebe-se que o princípio dissociativo de associação é, sem dúvida, um princípio de dilaceramento do tecido social, mas, de outra parte, é, ainda, o princípio de transformação histórica que explica a passagem da sociedade selvagem para a sociedade bárbara, a formação de instituições político-econômicas, a propriedade etc.³⁶¹

Aquilo que antes Foucault observava que, sob o nome de interesse coletivo, nascia do jogo cego de interesses egoísticos, será logo transportado para a história, que agora será a série de formas que nascem de iniciativas cegas, de interesses egoístas e de cálculos que os indivíduos não fazem mais que referir a si próprios. Em suma, diz Foucault, “os mecanismos que constituem em permanência a sociedade civil e os que engendram em permanência a história em suas formas gerais são portanto os mesmos”.³⁶²

Dessa forma, três elementos: 1) abertura de um campo de relações sociais não-jurídica; 2) articulação da história com o vínculo social, de uma forma que não é a degenerescência; e 3) pertinência orgânica do governo ao vínculo social e do vínculo social à forma da autoridade – demarcam a noção de sociedade civil de Hobbes, Rousseau e Montesquieu.³⁶³

Surge, pois, toda uma série de problemas, consoante Foucault. Primeiro, a tentativa de encontrar na origem da sociedade, na qual já há poder e sujeição, mecanismos de limitação do exercício desse poder. Isto é, trata-se do problema das relações entre Estado e sociedade civil que atormenta o pensamento político desde o fim do século XVIII até os dias atuais.³⁶⁴

³⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 413.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 413-416.

³⁶² *Ibidem*, p. 416-417.

³⁶³ *Ibidem*, p. 418.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 419.

Questiona Foucault o que o Estado, em sua estrutura jurídico-institucional pode fazer, e como pode fazer, em relação à sociedade. Como resposta à indagação, retoma Bensen, salientando que este apresentará uma análise genética e histórica, que dirá que a sociedade passa de familiar a civil e de civil a estatal; Schölzer apresentará uma análise tipológica, afirmando que a validade universal da sociedade familiar, e a existência da sociedade civil como atualmente existente. Ainda, o Estado como aquilo que vai caracterizar certas formas da sociedade civil que se conhece.³⁶⁵

Foucault cita Hegel, que visualiza o Estado como consciência de si e realização ética da sociedade civil. No entanto, uma nova questão ética será colocada por Paine no fim do século XVIII: “se a sociedade civil constitui sua própria síntese, se ela se dá, assim, como se diz, será necessário governar a sociedade civil?” “Não é verdade que há uma espécie de governamentalidade interior à sociedade civil? Então, por que a necessidade de um governo suplementar?” Paine responderá dizendo que não se deve confundir sociedade e governo; que a sociedade é produzida pelas necessidades dos indivíduos, mas o governo por suas fraquezas; que a sociedade incentiva a integração e o governo cria as diferenças; a sociedade seria um patrono, um protetor, e o governo, um punidor. A sociedade, continua Paine, em todas as circunstâncias, é uma benção; o governo, na melhor das hipóteses, um mal necessário, e a pior delas, é algo de intolerável.³⁶⁶

3.5.2 O comportamento racional dos governados como arte liberal de governar

Por derradeiro, importante ressaltar que com essa ideia de sociedade civil Foucault afirma a existência de uma redistribuição da assim chamada razão governamental. Na Idade Média, Foucault afirma que para governar, o soberano deveria ser sábio, e sua sabedoria deveria regular o governo pela verdade: “verdade do texto religioso, verdade da revelação, verdade da ordem do mundo; isso é o que constituía o princípio de regulação do exercício do poder”.³⁶⁷

³⁶⁵ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 419-420.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 419-420.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 421-422.

No entanto, a partir dos séculos XVI-XVII, a regulação do exercício do poder sofre um deslocamento estremeceador: “da sabedoria para o cálculo de forças, de relações, das riquezas, dos fatores de poder.” Consoante Foucault, regula-se o governo não mais pela verdade, mas pela racionalidade – o que pode ser chamado de moderna tecnologia governamental. Ela adquiriu, sucessivamente, duas formas. A primeira, a racionalidade do Estado entendida como individualidade soberana, identificam-se razão do Estado e razão do soberano, aquele que diz “Eu, o Estado”.³⁶⁸

Isso desdobrará outros problemas, no caso, “quem seria esse “eu” cuja racionalidade confunde-se com a do Estado?” Questão jurídica, do contrato; questão de fato, da economia e do mercado, que exclui essa racionalidade e esse olhar sobranceiro, no dizer de Foucault. Novo problema: passagem a uma nova forma de racionalidade como indexador de regulação do governo. A partir disso, regula-se o governo não pela racionalidade do soberano, mas pela racionalidade daqueles que são governados. Eis o que parece caracterizar a arte liberal de governar: “fundar o princípio de racionalização da arte de governar no comportamento racional dos que são governados”.³⁶⁹

Isso, contudo, não implica o abandono de toda soberania, todo dizer “Eu, Estado”, conforme sustenta Foucault. Todas as políticas estatais, nacionalistas, vão estar conectadas a partir de então com os interesses e com as estratégias de interesses do indivíduo soberano, ou do Estado, na medida em que constitua uma individualidade soberana. A política será, então, esse jogo das diferentes artes de governar e o debate que suscitam.³⁷⁰

Como já afirmava Debord na obra “Sociedade do Espetáculo”:

O espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social. Não apenas a relação com a mercadoria é visível, mas não se consegue ver nada além dela: o mundo que se vê é o seu mundo. A produção econômica moderna espalha, extensa e intensivamente, sua ditadura. Nos lugares menos industrializados, seu reino já está presente em algumas mercadorias célebres e sob a forma de dominação imperialista pelas zonas que lideram o desenvolvimento da

³⁶⁸ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 422-423.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 423-424.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 424.

produtividade. Nessas zonas avançadas, o espaço social é invadido pela superposição contínua de camadas genealógicas de mercadorias. Nesse ponto da “segunda revolução industrial”, o consumo alienado torna-se para as massas um dever suplementar à produção alienada. Todo o trabalho vendido de uma sociedade se tona globalmente a mercadoria total, cujo ciclo deve prosseguir. Para conseguir isso, é preciso que essa mercadoria total retorne fragmentadamente ao indivíduo fragmentado, absolutamente separado das forças produtivas que operam como um conjunto. Nesse ponto, a ciência da dominação tem que especializar: ela se estilhaça em sociologia, psicotécnica, cibernética, semiologia, etc., e controla a autoregulação de todos os níveis do processo.³⁷¹

Esse “indivíduo soberano”, empresário de si mesmo enquanto produtor de suas riquezas, revelar-se-á, na verdade, uma mera mercadoria assujeitada à “mão invisível” do mercado, e por isso manipulável a essa nova arte de governar. Os estados ditos de direito continuarão a se materializar como estados de exceção nesse contexto, como bem pontuará Agamben no adiantar do presente trabalho, e esse “homo oeconomicus” se revelará, assim, “homo sacer”.

³⁷¹ DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 4. ed. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 30-31.

CAPÍTULO 4

AGAMBEN E O “HOMO SACER”: A DECISÃO QUE SE IMPÕE SOBRE A VIDA NUA ENQUANTO MERCADORIA NOS CAMPOS DE CONCENTRAÇÃO CONTEMPORÂNEOS

4.1 Considerações iniciais

Num primeiro momento, no contexto do presente trabalho, analisou-se o surgimento do “homem fraco” em Nietzsche e ressaltou-se, naquele autor, o cristianismo como uma religião de assujeitados por excelência, que teria esmagado e despedaçado o sujeito, além de mergulhá-lo num lodaçal profundo. A partir disso, inevitável se tornou a espoliação desses indivíduos impotentes ao longo da história, tendo o direito sufragado a pretensão dos mais fortes em todos os tempos, num permanente estado de exceção.

Com Foucault, investigou-se a temática do pastorado, que teria antecipado uma certa governamentalidade no Estado Moderno, sob os signos da salvação, da lei, e da verdade. O pastorado foi apontado, porque inaugurou uma série de outras relações, e também preludiou a governamentalidade do assujeitado a redes contínuas de obediência.

Como se observou na genealogia nietzschiana, entre os gregos não se subsumia qualquer remissão a um deus responsável por conduzir os homens, por ser seu pastor.

Ao continuar as investigações nesse sentido, Foucault estabeleceu, assim como Nietzsche, que os deuses gregos e romanos possuíam outras funções, tais quais, fundar a cidade, construir muralhas, enraivecer-se, reconciliar-se, dar conselhos; nunca, porém, conduzir um rebanho de homens, à exceção de alguns textos, como o “Político” de Platão.

Segundo Foucault, o tema do poder pastoral foi realmente introduzido no mundo ocidental pela Igreja cristã, uma vez que tanto o pensamento grego, quanto o romano desconheciam-no. De fato, foi a Igreja cristã a responsável por coagular todos esses temas de poder

pastoral em mecanismos precisos e instituições definidas. Além disso, foi ela que realmente organizou um poder pastoral ao mesmo específico e autônomo, bem como implantou seus dispositivos no interior do Império Romano e assim organizou, no coração desse império, um tipo de poder que, conforme Foucault, nenhuma civilização havia jamais conhecido.

Foucault advertiu não ter o pastorado católico representado uma pura e simples retomada do modelo hebraico ou oriental do pastoreio. Isso porque, entre os hebreus, deus era o pastor; ele não poderia ser encontrado entre os homens, com função social ou política. Tais procedimentos, segundo Foucault, não poderiam ser assimilados àqueles utilizados para submeter os homens a uma lei ou a um soberano. Tampouco aos métodos para formar crianças, ou jovens. Nem mesmo seriam uma argumentação. Em suma, não se tratariam de uma política, uma pedagogia, ou uma retórica, mas uma arte de “governar os homens”. Para Foucault, esse foi o momento do nascimento do Estado Moderno: quando a governamentalidade se tornou efetivamente uma prática política calculada e refletida, sendo que a pastoral cristã teria funcionado como pano de fundo desse processo.

Com o auxílio de autores como Botero, Foucault identificou a “razão de Estado” como uma nova arte de governar os homens, por se trata de um conhecimento dos meios adequados para fundar, conservar e ampliar a dominação sobre os povos. Desse modo, definiu a razão de Estado como uma ideologia que permitiu conservar o Estado, mantê-lo em seu funcionamento cotidiano. Já Palazzo, conforme Foucault, conseguiu perceber isso e questionou a obediência dos homens a essa nova “razão” que se assemelharia a um recipiente vazio, porém passível de preenchimento por qualquer conteúdo. Esse “recipiente” denominado agora “razão de Estado” poderia muito bem ser comparável à vontade de Deus de outrora.

Desse ponto em diante, no “Nascimento da Biopolítica”, Foucault objetivou examinar o conteúdo que estaria “preenchendo” esse conceito vazio na atualidade. Com isso, deparou-se com os meandros da economia, e a mão invisível do mercado. Trouxe Hayek ao debate, porquanto para este autor a economia deveria ser visualizada como um jogo, enquanto que a instituição jurídica que a emoldura deveria apenas ser pensada como regra desse jogo. O “Rule of law” e o Estado de direito formalizariam, assim, a ação do governo como um prestador de regras para um jogo econômico em que os únicos parceiros e os únicos agentes reais devem ser os indivíduos, as empresas.

Portanto, para os neoliberais, o quadro institucional de um capitalismo renovado deveria contar, obrigatoriamente, com um jogo de empresas regulado no interior de uma moldura jurídico-institucional garantida pelo Estado. Por tudo isso, Foucault enunciou a renovação do “homo oeconomicus”, como aquele sujeito pensado e modelado pelo neoliberalismo, o sujeito que apenas se tornará governamentalizável na medida em que é “homo oeconomicus”. Indivíduo que por definição será um empresário de si mesmo, sendo ele o seu próprio capital. As análises neoliberais vão, pouco a pouco, substituindo o “homo oeconomicus” – parceiro na troca, pelo empresário de si mesmo, responsável pela fonte da própria renda.

Esse “indivíduo soberano”, empresário de si mesmo, como produtor de suas riquezas, revelar-se-á, na verdade, apenas uma mercadoria assujeitada à “mão invisível” do mercado: o novo soberano difuso. Ao passo que esse “homo oeconomicus” surgirá como “homo sacer” em Agamben: vidas nuas à deriva no mundo e à beira da morte nos campos de concentração contemporâneos cuja insígnia é o estado de exceção.

Nesse momento derradeiro buscar-se-á conceituar a vida nua em Agamben, a fim de tentar elaborar possíveis articulações entre o assujeitado nietzschiano, o “homo oeconomicus” de Foucault e o “homo sacer”.

4.2 A soberania e seu paradoxo: a vida por ela mesma “zoé” em contraste à vida qualificada “bios”

Os gregos utilizavam dois termos para se remeter à palavra “vida”: “zoé”, que exprimia o simples fato de um viver comum a todos os seres vivos (animais, homens e deuses), e “bios”, “que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Desse modo, os gregos valiam-se do termo “bios” para identificar uma vida qualificada, um modo particular de vida, enquanto que “zoé” fazia coro somente à simples vida natural.³⁷²

Portanto, a simples vida natural teria sido excluída, no mundo clássico, da “pólis” propriamente dita e teria restado firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do “oikos”. Agamben afirma que no início de sua “Política”, Aristóteles distinguiu, com extremo zelo, o termo “oikonómos” (chefe de um empreendimento) do

³⁷² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 09.

conceito “despótes” (chefe de família). Ambos ocupavam-se da reprodução da vida, de sua subsistência, do político. “E quando, em um trecho que deveria tornar-se canônico para a tradição política do Ocidente [...], Aristóteles define a meta da comunidade perfeita, ele o faz opondo o simples fato de viver ‘to zén’ à vida politicamente qualificada ‘tò eû zén’”. Isso significava um viver bem.³⁷³

Aristóteles define a meta da comunidade perfeita ao opor o simples fato de viver à vida politicamente qualificada, ou seja, “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem”. Isso porque “a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e mal, de justo e injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso”.³⁷⁴

Agamben retoma as asserções de Foucault, para quem o “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se a aposta que está em jogo em suas estratégias políticas. Destaca Agamben que a partir de 1977, os cursos ministrados por Foucault no “Collège de France” começam a focalizar a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população” e o conseqüente aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problemas do poder soberano, o qual se transforma progressivamente em “governo dos homens”.³⁷⁵

Com base nisso, Agamben entrevê uma espécie de animalização do homem posta em prática por meio das mais sofisticadas técnicas políticas na modernidade. Com efeito, destaca o surgimento de dois aspectos na história: seja o difundir-se das possibilidades das ciências humanas e sociais, seja a simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar o holocausto.

³⁷³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 10

³⁷⁴ *Ibidem*.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 11.

Agamben assinala que o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que teria criado para si, por meio de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis”³⁷⁶ de que necessitava.

4.2.1 A politização da vida nua

O ingresso da “zoé” na esfera da “pólis”, bem como a politização da vida nua como tal, constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. Para Agamben, somente em um horizonte biopolítico será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.) e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser eventualmente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido.³⁷⁷

Agamben retoma um dos últimos textos de Foucault e afirma que nesses escritos o autor teria defendido que o Estado ocidental moderno integrou, numa proporção sem precedentes, técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos, destacando um genuíno “duplo vínculo político, constituído pela individuação e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno”.³⁷⁸

Apesar disso, Agamben sustenta ter permanecido à sombra do pensamento foucaultiano o ponto de convergência entre esses dois aspectos: as técnicas de individuação subjetivas e os procedimentos objetivos de totalização. Questiona Agamben se haveria um ponto em

³⁷⁶ Esse conceito pode ser retirado da obra *Vigiar e Punir* de Michel Foucault: “[...] O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe [...]. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Tradução: Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 2004, p. 118-119.

³⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 12.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 13.

que a servidão voluntária dos indivíduos poderia se comunicar com o poder objetivo. Ao que responde lançando as bases para a pesquisa centrada no “homo sacer”: “a presente pesquisa concerne precisamente a este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder.”

Consoante Agamben, as técnicas de individuação subjetivas e os procedimentos objetivos de totalização não podem ser dissociados, defende que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. “Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição do poder soberano.”³⁷⁹

Agamben propõe então um ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional (ou a abordagem tradicional – definição de soberania: o que legitima o poder?; e Teoria do Estado: o que é o Estado?) e o modelo biopolítico do poder. “Se isto é verdadeiro, será necessário considerar com renovada atenção o sentido da definição aristotélica da ‘pólis’ como oposição entre viver ‘zên’ e viver bem ‘eû zên’. A oposição é, de fato, na mesma medida, uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada”.³⁸⁰

As principais questões são “por que a política ocidental se constituiu primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua. Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?”. “A dupla categoria fundamental da política ocidental não é aquela amigo / inimigo, mas vida nua / existência política, ‘zoé’ / ‘bíos’, exclusão / inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva”.

Portanto, o tema central da obra é a vida nua, isto é: a vida “matável” e “insacrificável” do “homo sacer”, cuja função essencial na política moderna o autor pretende reivindicar.³⁸¹

O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as suas

³⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 14.

³⁸⁰ *Ibidem*.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 15-16.

fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele.³⁸²

Desse modo, a especificidade da democracia moderna, conforme Agamben, está na reivindicação e liberação da “zoé”, transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar o “bios” da “zoé”. Aí está também sua aporia, de “colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a ‘vida nua’ – que indicava sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com o seu duplo soberano, sua vida insacrável e, porém, matável”.³⁸³

Agamben rende tributos à Debord quando afirma que os indivíduos vivem atualmente a decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares. Estar-se-ia diante da tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo, no sentido histórico-filosófico, “pois em termos de história esses permanecem muito bem demarcados”.³⁸⁴

A política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre “zoé” e “bios”, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. A vida nua continua presa a ela sob forma da exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão.³⁸⁵

4.2.2 O paradoxo da soberania

Classicamente e num sentido lato, o conceito político-jurídico de soberania indica o poder de mando de última instância, numa sociedade política e, consequentemente, a diferença entre esta e as demais associações humanas em cuja organização não se encontra esse poder supremo,

³⁸² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 16-17.

³⁸³ *Ibidem*, p. 17.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 18.

³⁸⁵ *Ibidem*.

exclusivo e não derivado. Este conceito está, pois, intimamente ligado ao de poder político: de fato, a soberania pretende ser a racionalização jurídica do poder, no sentido da transformação da força em poder legítimo, do poder de fato em poder de direito. Afirmar Bobbio que são diferentes formas de caracterização da soberania, de acordo com as diferentes formas de organização do poder que ocorreram na história humana: em todas elas é sempre possível identificar uma autoridade suprema, mesmo que na prática, esta autoridade explicita ou venha a ser exercida de modos bastante diferentes.³⁸⁶

Bobbio conceitua soberania no sentido restrito, em termos do Estado Moderno, que teria surgido no final do século XVI, juntamente com o significado de Estado, para indicar, em toda a sua plenitude, o poder estatal, sujeito único e exclusivo da política. Trata-se do conceito político-jurídico que possibilita ao Estado moderno, mediante sua lógica absolutista interna, impor-se à organização medieval do poder, seria o esforço de conciliação do poder supremo de fato com o de direito. Para Bobbio, a soberania enquanto poder de mando de última instância, acha-se intimamente relacionada com a realidade primordial e essencial da política: a paz e a guerra. Na Idade Moderna, com a formação dos grandes Estados territoriais, fundamentados na unificação e na concentração do poder, cabe ao soberano, único centro de poder, a tarefa de garantir a paz entre os súditos de seu reino e de uni-los para a defesa e o ataque contra o inimigo estrangeiro. O soberano pretende ser exclusivo, onicompetente e onicompreensivo, no sentido de que somente ele pode intervir em todas as questões e não permitir que outros decidam.³⁸⁷

É na direção desse modelo clássico de soberania que se direciona a denúncia de Agamben, no sentido do paradoxo que esse termo implica. Em Agamben, “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Afirmar que se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado exceção e de suspender, desse modo, a validade do ordenamento, então “ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição ‘in toto’ possa ser suspensa”. Agamben sustenta a importância da especificação referente à expressão “ao mesmo tempo”. Isso porque o soberano, tendo o poder legal de

³⁸⁶ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução: Carmen C. Varriale et. al. 12 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2004, p. 1179.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 1179-1180.

suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. O significado disso é que o paradoxo pode ser formulado também desse modo: “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei”.³⁸⁸

Num antagonismo flagrante aos termos clássicos, Agamben rende tributos a Schmitt, para quem o soberano é aquele “que decide o estado de exceção”. Consoante o teórico alemão, essa definição, em si, pode fazer jus à concepção de soberania como um conceito limítrofe, um termo da esfera extrema, um conceito geral da teoria do Estado, porém não qualquer ordem de necessidade ou estado de sítio.³⁸⁹

Desse modo, o soberano, por intermédio do estado de exceção, “cria e a garante a situação”, da qual o direito tem necessidade para a sua vigência. Agamben define exceção como “uma espécie de exclusão”.

Para Schmitt o que está em questão na exceção soberana é “a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica, e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal. O soberano, através do estado de exceção, ‘cria e garante a situação’, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência”.³⁹⁰

Assim sendo, “a exceção é uma espécie da exclusão”. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. No entanto, o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, a norma se mantém em relação com a exceção na forma de suspensão. “A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta”. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, “a exceção é verdadeiramente [...] capturada fora e não simplesmente excluída”.³⁹¹

Novamente retornando à Schmitt, afirma Agamben que a decisão soberana “demonstra não ter necessidade do direito para criar o direito”. “A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão”.³⁹²

³⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 23.

³⁸⁹ SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 09.

³⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 25.

³⁹¹ *Ibidem*.

³⁹² *Ibidem*, p. 26-28.

Para Schmitt “a soberania se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção”. “Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”.³⁹³

A esta potência da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se, Agamben denominará “bando”. Bando refere-se ao “antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano”. “A relação de exceção seria, desse modo, uma relação de bando. “A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o abandono. A potência insuperável do ‘nómos’, a sua originária ‘força de lei’, é que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a”.³⁹⁴

4.2.3 “Nómos Basileús”³⁹⁵

Conforme Agamben, o princípio segundo o qual a soberania pertence à lei, que hoje se revela inseparável da concepção de democracia e do Estado de direito, não eliminaria de maneira nenhuma o paradoxo da soberania, ao contrário, o impeliria ao extremo.³⁹⁶

Para explicitar a assertiva acima transcrita, o autor faz alusão a mais antiga formulação sobre a soberania da lei, que nos teria sido transmitida por meio do fragmento 169 de Píndaro.³⁹⁷ Esse fragmento alude a uma série de interpretações; no entanto, Agamben centra o raciocínio na definição do poeta Píndaro quanto à soberania do “nomós” através de uma justificação da violência. O significado do fragmento se esclarece, então, somente a partir do momento em que se compreende que “ele possui em seu centro uma escandalosa composição daqueles princípios por excelência antitéticos que são, para os gregos “Bia” e “Dike”, violência e justiça”. “Nómos” é o poder que opera “com mão mais forte” a união paradoxal destes dois opostos.

³⁹³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 33-35.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 36

³⁹⁵ As normas do rei/imperador.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 37.

³⁹⁷ “Nómos ho pánton basiléus thnatón te kai athanátou ágei dikaión tó biaiótaton hypertáta kheirí: tekmaíromai érgoisin Herakléos”. In: *Ibidem*.

Esse fragmento em Píndaro, que segundo Agamben o transformaria no primeiro grande pensador da soberania, destacou que o “nómos” soberano é o princípio que, conjugando direito e violência, os verifica como indistintos. “Nesse sentido, o ‘nómos basiléus’ contém o paradigma oculto que orienta toda sucessiva definição da soberania: o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência.”³⁹⁸

A partir disso, a soberania se apresenta como uma junção do estado de natureza na sociedade, ou, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana. “O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao ‘nómos’, mas contém sua virtualidade”. “A exterioridade – o direito de natureza e o princípio de conservação da própria vida – é na verdade o núcleo mais íntimo do sistema político, do qual este vive no mesmo sentido em que, segundo Schmitt, a regra vive da exceção”.³⁹⁹

“O poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, ‘phýsis’ e ‘nómos’”. O estado de exceção, logo, não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro”. É nessa zona topológica de indistinção que devemos fixar nosso olhar.⁴⁰⁰

4.3 O vazio da lei: estrutura que vige como puro nada

Valendo-se da lenda kafkiana sobre a forma da lei, em “Diante da lei”, Agamben expõe que “nada – e certamente não a recusa do guardião – impede ao camponês de entrar pela porta da lei, senão o fato de que esta porta já está sempre aberta e de que a lei não prescreve nada”. Ainda, “[...] a forma pura da lei, em que ela se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, ou seja, como puro ‘bando’”. O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura. “Segundo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu ‘bando’ abandonando-o fora de si. A porta aberta, que é

³⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 38.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

destinada somente a ele, o inclui excluindo-o e o exclui incluindo-o. E este é precisamente o apogeu supremo e a raiz primeira de toda lei”.⁴⁰¹

No texto “O processo” de Kafka, Agamben fala de uma lei que possui vigência, muito embora não contenha qualquer significado, ela apenas vigora sem nada significar. Agamben cita Benjamin nesse ponto: “onde a riqueza do significado falha e o que aparece, reduzido, por assim dizer, ao ponto zero do próprio conteúdo, todavia não desaparece (e a Revelação é algo que aparece), lá emerge o nada”.⁴⁰²

Desse modo, a estrutura do “bando” soberano é aquela de uma lei que vigora, mas nada significa.⁴⁰³

Todas as sociedades e todas as culturas [...] entraram hoje em uma crise de legitimidade, em que a lei [...] vigora como puro 'nada da Revelação'. Mas esta é justamente a estrutura original da relação soberana, e o niilismo em que vivemos não é nada mais, nesta perspectiva, do que o emergir à luz desta relação como tal.⁴⁰⁴

Agamben retoma Kant quanto expõe o pioneirismo do autor em falar de vigência sem significado na modernidade, quando este se refere a “simples forma da lei”. De fato, tratar-se-ia “de uma lei reduzida ao ponto zero de seu significado e que, todavia, vigora como tal”. De onde abstrai-se toda matéria, todo objeto de vontade (como motivo determinante), restando a legislação universal. A vontade pura é determinada somente mediante uma tal forma da lei, nem livre nem não livre. Exprime apenas o ser em relação do pensamento com um pensado absolutamente indeterminado.⁴⁰⁵

A lei tornada pura forma de lei, mera vigência sem significado, tende a coincidir com a vida. Enquanto que no estado de exceção virtual se mantém ainda como pura forma, ela deixa subsistir diante de si a vida nua. Para Agamben, “no estado de exceção efetivo, à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mas inverso, se transforma integralmente em lei”.⁴⁰⁶

⁴⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 57.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 58.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 62.

À impenetrabilidade de uma escritura que, tornada indecifrável, se apresenta então como vida, corresponde a absoluta inteligibilidade de uma vida totalmente reduzida a escritura. Somente a este ponto os dois termos, que a relação de “bando” distingue e mantém unidos (a vida nua e a forma de lei), abolem-se mutuamente e entram em uma nova dimensão.⁴⁰⁷

Agamben, ao citar Jean-Luc Nancy, autor que teria pensado com mais rigor a experiência da lei que está implícita na vigência sem significado, invoca um texto de Nancy, em que este identifica a estrutura ontológica da lei como abandono e “procura consequentemente pensar não apenas o nosso tempo, mas toda a história do Ocidente como ‘tempo de abandono’”.⁴⁰⁸

Conforme Nancy, o abandono não constitui uma intimação a comparecer sob esta ou aquela imputação de lei. Tratar-se-ia de um constrangimento a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal na sua totalidade. “Do mesmo modo, ser banido não significa estar submetido a uma certa disposição de lei, mas estar submetido à lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição... O abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo”.⁴⁰⁹

Com base nessas interessantes análises, Agamben visualiza que a tarefa proposta ao pensamento, pelos tempos atuais, não pode consistir simplesmente no reconhecimento da forma extrema e insuperável da lei como vigência sem significado. Para o autor, todo o pensamento que se limite a isto não faz mais do que repetir a estrutura ontológica que se definiu como paradoxo da soberania (ou “bando” soberano). Consoante Agamben, a soberania é, de fato, precisamente esta “lei além da lei à qual somos abandonados”, ou seja, o poder “autopressuponente do ‘nómos’, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda idéia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo ‘bando’”. “Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é

⁴⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 62.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 65-66.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 66.

mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção”.⁴¹⁰

4.3.1 A sociedade contemporânea de normalização: o discurso da lei em oposição ao da norma

Questão imprescindível nesse momento do texto, refere-se aos estudos no campo da filosofia do direito, quanto à importante distinção entre lei e norma. Isso porque, ao que tudo indica, Agamben centra-se no estudo das normas no espaço contemporâneo, valendo-se do conceito de lei como sinônimo de norma.

Essa conclusão pode ser pinçada dos estudos foucaultianos de Agamben quanto à biopolítica, onde Foucault diferencia de maneira crucial o conceito de lei e de norma, ressaltando que o discurso da disciplina é alheio ao da lei; é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana. Para Foucault, as disciplinas tratam de um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será aquele, não o da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. E sua jurisprudência, para essas disciplinas, será a de um saber clínico.⁴¹¹

Esse é o contexto de uma “sociedade de normalização” matizada pela “medicalização geral dos comportamentos, das condutas, dos discursos, dos desejos etc.”⁴¹² Aludida normalização possuiria como instrumento e técnica os dispositivos de segurança, consentâneos ao sistema contemporâneo, organizados em torno do cálculo do custo das penalidades e nas novas formas de penalizar

Com efeito, no segundo capítulo desse texto, Foucault definiu o dispositivo de segurança como uma forma que não corresponde nem ao código legal (dividido no binarismo “permitido-proibido”), nem ao modelo disciplinar (enquadrado no modelo de vigilância e correção). Ao invés do binarismo, o autor verificou a constituição de uma média, de

⁴¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 66.

⁴¹¹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 42-46.

⁴¹² *Ibidem*, p. 46-47.

um ótimo que seria o referencial para o aceitável, e para os demais desenrolares.⁴¹³

Mesmo as medidas legislativas possibilitam implantar os mecanismos de segurança, e tal conjunto vai se apresentar cada vez mais gigantesco. Ou seja, o código ganha em complexidade em relação à sua antiga formulação, ao passo em que também o “corpus” disciplinar é amplamente ativado e fecundado pelos mecanismos de segurança. Assim, os elementos da série não substituem os precedentes, não desaparecem.⁴¹⁴

Muito embora a temática do presente texto não seja analisar historicamente o conceito de lei, alguns elementos para reflexão podem ser trazidos à luz do momento atual. Primeiramente, num ambiente totalmente normalizado não se pode pensar a Lei. Por definição clássica, a Lei não se rebaixa aos casos particulares, mas tão-somente estabelece uma fronteira de atuação para os sujeitos. Enquanto que a norma, como o próprio nome afirma, acaba por “normalizar” e uniformizar os processos sociais.

4.3.2 O protagonismo do judiciário: a multiplicação do litígio na sociedade de normalização contemporânea

Das análises até o momento expostas, verificou-se que Agamben conceituou a decisão soberana, a partir dos textos de Schmitt, como aquela que instaura o estado de exceção. Aludida decisão soberana não possui qualquer conteúdo de Lei, em seu sentido clássico, uma vez que a Lei é justamente uma fronteira para atuação dos sujeitos, não possuindo a característica de se rebaixar a casos particulares, ou mesmo de deixar o soberano fora de sua incidência. Nesse ponto, a Lei não se confunde com a decisão soberana de Schmitt.

No entanto, na estrutura contemporânea, marcada pelo “homo oeconomicus”, as disciplinas se fortaleceram enquanto discurso, que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Como afirmou Foucault, elas definirão um código que será aquele, não o da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. Esse é o contexto de uma

⁴¹³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 07-08.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 11.

“sociedade de normalização” matizada pela “medicalização geral dos comportamentos, das condutas, dos discursos, dos desejos etc.”

A partir dessas diferenciações, importante teorizar sobre o protagonismo judicial no contexto contemporâneo.

Como bem salientou Foucault, a estrutura do “homo oeconomicus” demanda um incremento substancial na estrutura judiciária, porque a ideia de um direito cuja forma geral é uma regra de jogo que o poder público imporia aos jogadores (normas derivadas da disciplina) – mas apenas imporia aos jogadores, que permaneceriam, em tese, senhores de seu jogo – implica uma revalorização do jurídico, mas também uma revalorização do judiciário, que irá adquirir nova autonomia e nova importância.

No terceiro capítulo do presente trabalho, Foucault analisou um dos principais problemas do liberalismo do século XVIII, que havia fortalecido ao máximo um quadro jurídico na forma de um sistema geral de leis, que se dirigiam da mesma maneira a todos, em tese, como se verificou desde Nietzsche. No entanto, essa ideia do primado da lei – tão importante no pensamento do século XVIII – implicava uma redução considerável do judiciário ou do jurisprudencial, porquanto, em princípio, a instituição judiciária não podia fazer nada mais que pura e simplesmente aplicar a lei.

Nessa nova sociedade contemporânea, em que o verdadeiro sujeito econômico não é o homem da troca, não é o consumidor ou o produtor, mas a própria empresa; nesse regime econômico e social em que a empresa não é simplesmente uma instituição, mas certa maneira de se comportar no campo econômico – com objetivos, táticas, etc. – percebe-se que quanto mais a lei dá aos indivíduos a possibilidade de se comportar como querem na forma da livre empresa, mais se desenvolvem na sociedade formas múltiplas e dinâmicas atinentes à unidade “empresa”. Ocorre que, ao mesmo tempo, as superfícies de atrito entre essas diferentes unidades são numerosas, acarretando mais ocasiões de conflito e, conseqüentemente, a multiplicação dos litígios e, por conseguinte, a proliferação de normas.

A partir do exame atento de Foucault, quanto ao papel do direito numa configuração neoliberal, que seria apenas emoldurar o econômico, fica claro como Agamben visualizou esse direito como pura forma. A força, de fato, advém das mãos invisíveis e “desgovernadas” do mercado, o novo ídolo. Ao contrário de deus, o homem empresa é agora assujeitado ao consumo e à ditadura da opinião pública, que o domina e o entretém, mantendo-o obcecado com a satisfação de seus desejos e necessidades insaciáveis. Outra vez, agora com nova roupagem, perce-

be-se a ausência da potência num mundo sob as insígnias totalitárias do mercado – sujeitos impotentes para a indignação, para o protesto e para os cuidados consigo e com o mundo. A marca desse “homo sacer” será o silêncio da impotência.

4.4 Agamben e o “homo sacer”

Agamben afirma que a primeira vez que a vida humana é considerada sagrada em si mesma é na obra “Sobre o significado das palavras”, de Festo, ao descrever uma figura do direito romano arcaico, o “sacer mons”, ou monte sacro:⁴¹⁵

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.⁴¹⁶

Desse modo, o termo “sacer” é utilizado a partir do direito romano arcaico para definir uma pena que sanciona a sacralidade de uma pessoa ao mesmo tempo em que autoriza ou torna impunível sua morte. “Qualquer um poderia matá-lo impunemente, e não deveria ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito – impunidade de sua morte e veto de sacrifício.”⁴¹⁷

Quanto à explicação do porque que é vetado seu sacrifício, na interpretação moderna de um termo que corresponderia ao “sacer”, que seria “sacratio”, Kerényi define que aquilo que é “sacer” já está sob posse dos deuses, e é originariamente e de modo particular propriedade dos deuses íferos, portanto não há necessidade de torná-lo tal com uma nova ação. Contudo, isso não justifica porque pode ser morto por qualquer um sem que se manche em sacrilégio.⁴¹⁸

Agamben questiona a substância da vida desse “homo sacer”, uma vez que se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma

⁴¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 79.

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 79.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 81.

insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino. Para resolver essa questão, Agamben propõe que se interprete a “sacra-tio” como uma figura autônoma para aproximar-se da estrutura “política” originária, que precede a distinção entre o sacro e o profano, o religioso e o jurídico. Para isso é preciso desobstruir o campo de um equívoco.⁴¹⁹

4.4.1 A ambivalência do sacro

Na opinião de Agamben, o estudo da ambiguidade do sagrado desviou de modo duradouro as indagações das ciências humanas em um setor delicado. O estudo de Smith⁴²⁰, “Lectures on the religion of the Semites”, traz a noção etnográfica de tabu, relega o âmbito das culturas primitivas e penetra firmemente no estudo da religião bíblica, marcando irrevogavelmente com a sua ambiguidade a experiência ocidental do sagrado.⁴²¹

Smith define a “impossibilidade de ‘separar a doutrina semítica do santo e da impuridade do sistema de tabu’”.⁴²²

Sobre a ambígua potência do sacro, Smith conceitua o “bando”, que seria “uma forma de consagração à divindade, e é por isto que o verbo “banir” é às vezes vertido como “consagrar” ou “votar”. Tal bando é um tabu, tornado efetivo pelo temor de penas sobrenaturais.⁴²³ “A análise do ‘bando’ – assemelhado ao tabu – é desde o início determinante na gênese da doutrina da ambigüidade do sacro: a ambigüidade do primeiro, que exclui incluindo, implica aquela do segundo”.⁴²⁴

Freud, em “Totem e Tabu” fará uma análise não apenas antropológica e psicológica, mas também linguística. Afirma que o termo latino “sacer” remete a “santo e maldito”. Conclui que a figura enigmática do “homo sacer” é construída na circularidade da irrevogável dessemantização que a leva a assumir significados opostos, posta em relação com a noção etnográfica de tabu. Enfim, esse mitologema científico não

⁴¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 81.

⁴²⁰ W. Robertson Smith. “Lectures on the religion of the semites.” London, 1894. In: *Ibidem*, p. 201.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 83.

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ *Ibidem*, p. 84.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 85.

apenas nada pode explicar, como é em si próprio carente de explicação.⁴²⁵

4.4.2 A vida sacra

A “sacratio” parte da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. “[...] no caso do ‘homo sacer’ uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina”.⁴²⁶

Isso quer dizer que representa uma exceção tanto para o direito humano quanto divino. Essa dupla exceção desenha uma dupla exclusão e uma dupla captura, análoga à exceção soberana. Pois “a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o ‘homo sacer’ pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. A vida insacriticável e, todavia, matável, é a vida sacra”.⁴²⁷

Isso representa o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto o “homo sacer”. Além do mais, conforme Agamben, isso pertence a uma esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção, a esfera da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e, assim, implica nele a vida nua.⁴²⁸

Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacriticável, é a vida que foi capturada nesta esfera. Aquilo que é capturado no bando soberano é uma vida humana matável e insacriticável: o “homo sacer”. Sacra, isto é, matável e insacriticável, é originariamente a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um po-

⁴²⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 88.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 90.

⁴²⁸ *Ibidem*.

der de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono.⁴²⁹

Agamben faz uma analogia entre a exceção soberana e a “sacratio”, “nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e “homo sacer” apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente “homines sacri” e “homo sacer” é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos. Ambos comunicam na figura de um agir que, excepcionando-se tanto do direito humano quanto do divino, tanto do “nómos” quanto da “phýsis”, delimita, porém, em certo aspecto, o primeiro espaço político em sentido próprio, distinto tanto do âmbito religioso quanto do profano, tanto da ordem natural quanto da ordem jurídica normal.⁴³⁰

A questão está na proximidade entre a soberania e o sagrado, a sacralidade é a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, “sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político [...] por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania”; sacer é a formulação política original da imposição do vínculo soberano.⁴³¹

4.5 Da politização da vida ao campo como “nómos” moderno

Insiste Agamben na preocupação foucaultiana em orientar suas pesquisas para o conceito de biopoder, ou seja, a crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos do poder. Valendo-se de Foucault, Agamben resume que por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política. Já o animal moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida der ser vivente.⁴³²

⁴²⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I.** Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 91.

⁴³⁰ *Ibidem*.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 93.

⁴³² *Ibidem*, p. 125.

No entanto, Agamben vai além das pesquisas de Foucault quanto ao local por excelência da biopolítica moderna: os campos de concentração, “a política dos grandes Estados totalitários dos Novecentos.”⁴³³

Por outro lado, Agamben observa essa avaliação em Hannah Arendt, contudo sem qualquer perspectiva biopolítica. Arendt teria percebido com certa clareza o nexó entre domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo. Os campos de concentração seriam os grandes laboratórios experimentais do domínio total, para Arendt. No entanto, Agamben crê ter Arendt deixado escapar que o processo é de alguma maneira inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. “Somente porque no nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária.”⁴³⁴

Consoante Agamben, Arendt e Foucault foram os dois estudiosos que pensaram com mais acuidade o problema político da atualidade. Contudo, ambos teriam deixado de realizar a confluência das próprias perspectivas, o que para o autor revela a dificuldade deste problema. O conceito de “vida sacra” ou “vida nua” é o foco através do qual Agamben buscará convergir os pontos de vista de Arendt e Foucault. Por meio da denominada “vida nua”, o entrelaçamento de política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. À vida nua – e aos seus “avatares” no moderno (a vida biológica, a sexualidade, etc.) – é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que parece a Agamben ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.⁴³⁵

Agamben destaca ter sido Karl Löwith⁴³⁶ o primeiro autor a definir o conceito de “politização da vida” como o caráter fundamental da política dos Estados totalitários e, juntamente, a observar, deste ponto de

⁴³³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 125.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 126.

⁴³⁵ *Ibidem*.

⁴³⁶ K. Löwith. “Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt”. In: “Sämtliche Schriften”. Stuttgart, 1984. V. VIII. In: *Ibidem*, p. 200.

vista, a curiosa relação de contiguidade entre democracia e totalitarismo.⁴³⁷

Essa contiguidade entre democracia de massa e Estados totalitários não possui, contudo, a forma de uma imprevista reviravolta: “antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século (século XX), o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do “homo sacer”, corre de modo subterrâneo, mas contínuo.” Isso demonstra, para Agamben, que todo evento político decisivo conta sempre com uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição em suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e temível instância ao poder soberano do qual desejaram libertar-se.⁴³⁸

Desse modo, afirma Agamben uma mesma reivindicação da vida nua teria conduzido, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, tornando-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério decisivo e o local por excelência das decisões soberanas.⁴³⁹

E apenas porque a vida biológica, com suas necessidades, tornara-se por toda a parte o fato politicamente decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século (século XX) as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, havia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua [...].⁴⁴⁰

Sustenta Agamben que ao mesmo tempo em que se afirma a biopolítica, assiste-se a um deslocamento e a um progressivo alargamento, para além dos estados de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual

⁴³⁷ K. Löwith. “Der okkasionelle Deزيونismus von C. Schmitt”. In: “Sämtliche Schriften”. Stuttgart, 1984. V. VIII. In: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 200.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 127.

⁴³⁹ *Ibidem*.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 127-128.

consistia a soberania. Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não se apresenta mais como um confim fixo a dividir duas áreas distintas, segundo Agamben.⁴⁴¹

Ao contrário, essa linha passa a movimentar-se num deslocamento para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose íntima, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote.⁴⁴²

4.6 A máquina biopolítica: a decisão soberana que declara o permanente estado de exceção

Com aproximadamente um século de antecedência, Nietzsche já anunciava, em sua “Genealogia da Moral”, que os estados de direito não passavam de meros estados de exceção.⁴⁴³ A análise genealógica denunciava a leviandade dos discursos do direito e da justiça, porquanto desde sempre foram privilégios dos estratos dominantes.

No início desse trabalho, a questão foi acentuada dos textos nietzschianos, no sentido de que “do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser estados de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam como meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder.” Nietzsche afirmava que uma ordem de direito concebida como geral e soberana, ao contrário de um meio de luta entre complexos de poder, mas como meio contra toda luta, seria um princípio hostil à vida, “uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada”.⁴⁴⁴ Conforme Nietzsche o sistema jurídico do Estado moderno seria aquele em que a vontade de poder se converteu em uma vontade de morte.

Como defendeu Nietzsche, a finalidade do direito pode ser transformada por um poder que lhe é superior. Trata-se de um ajustamento de sentido e utilidade, que vai denotar a diferença fundamental entre a

⁴⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 128.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 65.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

origem e a finalidade do direito – ou seja, não se pode pôr como origem do direito a finalidade para a qual está sendo utilizado. Precisamente nos processos de ajuste e subjugamento do direito por aquelas forças superiores, é que se vislumbra o seu desenvolvimento, de modo que a imposição das forças superiores às inferiores pode se dar à custa de sacrifício, este considerado como a medida do avanço.⁴⁴⁵

Agamben retoma o eixo nietzschiano, e também foucaultiano, ao analisar a diversidade das tradições jurídicas e constatar, na doutrina, a divisão entre os que procuram inserir o estado de exceção no âmbito do ordenamento jurídico e aqueles que o consideram exterior a esse ordenamento, isto é, como um fenômeno essencialmente político ou, em todo caso, extra-jurídico.⁴⁴⁶

Conforme o autor, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem mas apenas se indeterminam. Por isso, a suspensão da norma não significa sua abolição, bem como a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica.⁴⁴⁷

A teoria da necessidade, tomada como a que pode tornar lícito o ilícito, ou como uma justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção, não é outra coisa que uma teoria da exceção em virtude da qual um caso particular escapa à obrigação da observância da lei. Segundo Agamben, a necessidade não é fonte de lei e tampouco suspende, em sentido próprio, a lei; ela se limita a subtrair um caso particular à aplicação literal da norma.⁴⁴⁸

De outra sorte, a lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. Defende Agamben uma espécie de “fratura essencial” contida no direito entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 65-68.

⁴⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção. (Homo sacer II, 1)**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 38.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 41-42.

Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oximoro êxtase-pertencimento.⁴⁵⁰

Assevera Agamben que na decisão sobre o estado de exceção, a norma é suspensa ou completamente anulada; mas o que está em questão nessa suspensão é, mais uma vez, a criação de uma situação que torne possível a aplicação da norma [...]. “O estado de exceção separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduce no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real”.⁴⁵¹

O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de ~~lei~~). Tal força de ~~lei~~, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma “fictio” por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia. Como se pode pensar tal elemento “místico” e de que modo ele age no estado de exceção é o problema que se deve tentar esclarecer.⁴⁵²

Para Agamben, o estado de exceção se caracteriza pela abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de ~~lei~~ realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a conseqüente constituição do âmbito da norma, é a operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem “logos” pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.⁴⁵³

⁴⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção. (Homo sacer II, 1)**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 57.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 61.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 63.

Desse modo, Agamben demonstra a falácia do argumento que afirma, primeiramente, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza e, depois, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. “Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e “nómos” coincide com sua articulação na máquina biopolítica”.⁴⁵⁴

Assim sendo, apresentar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há muito tempo, reivindicava para si o nome “política”. Defende Agamben ter a política sofrido um “eclipse” duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida.⁴⁵⁵

4.6.1 O novo soberano que impõe a decisão sobre a vida nua do assujeitado

A partir das análises realizadas por Foucault e Agamben, o modelo clássico de soberania se derruiu diante da constatação de uma dominação perpetrada por um soberano que se poderia identificar como “supra-estatal difuso”.

Esse soberano privado supra-estatal de caráter difuso não é, sem embargo, um poder totalmente independente; pelo contrário, este atuaria inter-relacionadamente com os “estados permeáveis” integrando um “campo de poder”. Aludido poder, privado, teria efeitos de natureza pública precisamente porque determina as políticas estatais. O soberano difuso não só é capaz de impor suas próprias políticas aos estados penetrando a vontade das instituições destes como também impede levar à prática as políticas decididas pelas instituições estatais quando são incoerentes com as suas próprias. Difuso porque não está concentrado em uma sede determinada. Está constituído pelo poder estratégico

⁴⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção. (Homo sacer II, 1)*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 132.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

conjunto das grandes companhias transnacionais e, sobretudo, os grandes conglomerados financeiros.⁴⁵⁶

Nesse ponto, importante consignar que os sujeitos anteriormente “obedientes” a ordens pastorais, cujos ditames foram ao longo da história produzidos pela Igreja cristã, assujeitados e impotentes por excelência, agora se encontram “ajoelhados” a poderes “inexplicáveis”, como os meandros do mercado econômico. Nos estados totalitários a política era exercida pelo terror, enquanto que nas democracias modernas descobriu-se o artifício singular de governar e assujeitar sem o terror explícito.

O consumo, como se verificou, substituiu o terror. O “homo oeconomicus” se enxerga agora como uma máquina capaz de gerar renda. Como engrenagem, necessitará de uma saúde perfeita, bem como condições favoráveis a produzir recursos em larga escala, porquanto a lógica é: “quanto mais renda disponho, mais posso consumir, mais liberdade tenho”. Esse novo soberano difuso faz crer aos novos assujeitados que estes possuem uma plena liberdade enquanto empresários de si mesmos. O mercado compreendeu que a melhor fórmula para dominar um homem é mantê-lo entretido e obcecado com a satisfação de seus desejos a cada dia renováveis.

Nessa biopolítica atual, como bem constatou Agamben, a lei tornou-se pura forma, mera vigência sem significado. De sorte que os tão propagados “direitos humanos” encontram-se à mercê da decisão do soberano, quanto ao estado de exceção, nos campos de concentração contemporâneos: os guetos em que se amontoam os “homines sacri”.

A questão formulada por Agamben residiu na proximidade entre a soberania e o sagrado, a sacralidade é a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política. A vida é “sacra” apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político [...] por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania”; sacer é a formulação política original da imposição do vínculo soberano.

Demonstrou Agamben que ao mesmo tempo em que se afirma a biopolítica, assiste-se a um deslocamento e a um progressivo alargamento, para além dos estados de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania. Se, em todo Estado moderno, existe uma

⁴⁵⁶ CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. p. 257-259.

linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não se apresenta mais como um confim fixo a dividir duas áreas distintas.

Ao contrário, como já se afirmou, essa linha passa a movimentar-se num deslocamento para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote.

4.6.2 O abandono à nudez da vida

Após esse breve exposição, com relação às categorias que orientam Agamben na formulação do “homo sacer”, importante um exame dessa biopolítica no presente momento, a fim de que o trabalho possa mapear as efetivas práticas atuais.

Consoante expôs Agamben, a soberania seria uma lei “além da lei” à qual somos abandonados. Assim, para o autor, isso significa que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo bando: uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção.

Nesse estado de exceção fulgura a vida nua em sua potencialidade, conforme se comprovará a seguir.

No último dia 15 de setembro, a quebra do banco Lehman Brothers, nos Estados Unidos, completou um ano. Nesse dia “festeja-se” a fase aguda da crise econômica global. Ao que tudo indica, a crise já teria passado para a maioria dos economistas, os quais simplesmente ignoram os problemas gerados pela desregulamentação de um sistema com pretensões de autogerenciamento.

Ao que tudo indica nada de excepcional teria mudado no universo dos mercados financeiros globais nos últimos doze meses, principalmente naquele que representa um modo de vida e cultura: “Wall Street”. Após os mercados financeiros atingirem picos de estresse, com reais possibilidades de um efeito dominó dismantelar o cerne do capitalismo moderno, questiona-se em que lugar se encontra a nova regulamentação dos bancos, bem como restrições mínimas à “jogatina” nas “commodities”.

Não existe qualquer garantia de que “uma nova festa” deixará de ocorrer, porquanto não houve punições aos especuladores pelos gastos públicos exorbitantes para salvá-los do caos. Novamente, esses grandes instrumentos do novo soberano sairão ilesos e impunes. Questiona-se

em que lugar se poderiam encontrar limites a esse modelo irracional, que é o principal responsável pela exposição do “homo sacer” à vida nua, consoante se depreende da notícia abaixo transcrita:

O número de pessoas que passam fome no mundo aumentou em 2008 para 963 milhões, contra 832 milhões registrados em 2007, afirmou na manhã desta segunda-feira o diretor da FAO, o braço da ONU (Organização das Nações Unidas) para Alimentação e Agricultura, Jacques Diouf. Diouf abriu a reunião de alto nível sobre segurança alimentar de 2009 nesta manhã, que acontece em Madri até terça-feira (27), quando o secretário-geral da ONU, Ban Ki-moon, deve anunciar nova meta mundial de combate à fome. A secretaria de Estado americana, Hillary Clinton, enviou uma mensagem gravada à abertura na qual defendeu o multilateralismo nas políticas para a erradicação da fome no mundo, que, segundo ela, é "alta prioridade" no governo do presidente Barack Obama. "O presidente Obama deixou claro que aliviar a fome ao redor do mundo é uma das maiores prioridades do seu governo", afirmou. Hillary criticou o preço elevado dos alimentos provocado pela crise mundial e invocou uma "nova parceria" com outros países desenvolvidos e a ONU para alcançar a meta de reduzir pela metade o número de pessoas que passam fome no mundo. "Estamos comprometidos em construir uma nova parceria para coordenar melhor as políticas para alcançar as Metas do Milênio em 2010", declarou a secretaria na gravação. A reunião desta segunda-feira é uma tentativa da ONU de acelerar a aplicação de recursos prometidos por governos e órgãos mundiais para alcançar a meta citada por Clinton durante a Cúpula sobre Segurança Alimentar realizada em Roma em junho do ano passado. Segundo Diouf, a cúpula terminou com a promessa de recursos no valor de US\$ 22 bilhões, menos do que ele avalia ser necessário para combater o problema --US\$ 30 bilhões. Apesar de elogiar iniciativas como a aprovação, na União Européia, de investimentos de US\$ 1 bilhão na agricultura nos próximos anos, Diouf afirmou que os meios financeiros ainda estão aquém das necessidades. Ele também não previu um fim para a crise alimentar iniciada em 2007. "A crise continua", assinalou. Apesar dos poucos resultados práticos das últimas reuniões da FAO, o diretor do órgão anunciou a intenção de uma nova cúpula mundial em 2009, agora com a participação do presidente dos Estados Unidos, Barack Obama, para alcançar um "objetivo rápido para a erradicação da fome no mundo". [...] Também na abertura da reunião, o ministro Assuntos exteriores e

Cooperação da Espanha, Miguel Angel Moratinos, anunciou compromisso do país em investir 500 milhões de euros (US\$ 647 milhões) nos próximos cinco anos para fomentar a produção agrícola em países subdesenvolvidos. "Temos os recursos e os meios para alcançar um "status" de segurança alimentar. Não podemos deixar exclusivamente ao mercado essa iniciativa", declarou. Apesar de o ministro ter defendido nesta manhã mais fundos para ajudar na produção de alimentos em países subdesenvolvidos, o governo espanhol indicou na semana passada que vai investir no protecionismo e fomentar o consumo de produtos nacionais para sair da crise.

457

Nessa biopolítica atual, a lei foi muito bem compreendida por Agamben como "pura forma", mera vigência sem significado, de sorte que os tão propagados "direitos humanos" ficam confinados aos critérios arbitrários da decisão soberana, quanto ao estado de exceção, nos campos de concentração contemporâneos, os guetos em que se amontoam os "homínes sacri": quase um bilhão de vidas nuas expostas à fome e ao sacrifício de uma existência desprovida de potência.

Por outro lado, confirmado a hipótese do presente trabalho, de que os sujeitos se encontram novamente ajoelhados a poderes inexplicáveis, e suas vidas nuas expostas ao estado de exceção imposto pelo novo soberano difuso, segue a notícia abaixo, que revela os gastos bilionários em bônus, daqueles bancos "socorridos" pelo Estado com o dinheiro do contribuinte, no momento emergencial da crise.

Bancos socorridos gastam bilhões em bônus nos EUA. Mesmo Citi e Merrill Lynch, que tiveram enormes prejuízos, deram gratificações. Deputado democrata afirma que o controverso pagamento de bônus será debatido pela Câmara dos EUA em setembro. O Citigroup e o Merrill Lynch, que somados tiveram prejuízo de US\$ 55 bilhões em 2008, pagaram bonificações individuais de valor superior a US\$ 1 milhão a 1.400 funcionários, segundo relatório do governo estadual de Nova York sobre os pagamentos de gratificações por bancos socorridos com dinheiro do contribuinte. O estudo, compilado por Andrew Cuomo, o procurador-geral de Nova York,

⁴⁵⁷ LUISA BELCHIOR. Tradução de Paulo Migliacci. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26 de janeiro de 2009. Caderno Dinheiro. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u494509.shtml>>. Acesso em: 22 de agosto de 2009.

demonstrou que o JPMorgan Chase e o Goldman Sachs, que fecharam o ano passado com lucro, pagaram o maior número de bônus literalmente milionários: 1.626 e 953, respectivamente. Mas os montantes totais pagos por um banco lucrativo como o Goldman Sachs foram acompanhados de lucro por dois dos maiores perdedores de Wall Street. O Citigroup, que sofreu perdas de US\$ 27,7 bilhões, pagou bonificações de valor superior a US\$ 1 milhão a 738 funcionários. O Merrill Lynch, que perdeu US\$ 27,5 bilhões, pagou 696 bonificações de US\$ 1 milhão ou mais. "Não existe motivo ou explicação claros para a maneira pela qual os bancos remuneram e recompensam seus funcionários", disse Cuomo. "A remuneração de funcionários bancários se desvinculou completamente do desempenho financeiro das instituições." O democrata Edolphus Towns, presidente do Comitê de Fiscalização e Reforma Governamental da Câmara dos Representantes (a Câmara dos Deputados norte-americana), prometeu conduzir audiências sobre o assunto em setembro, sugerindo que a controvérsia política quanto às bonificações concedidas pelos bancos deve continuar até o final do ano. No relatório, encaminhado ao comitê de Towns, Cuomo detalhou o número e o montante das bonificações de outros bancos que receberam verbas de assistência federal do Tarp (pacote de US\$ 700 bilhões aprovado em outubro para salvar as instituições). O JPMorgan, que teve lucro de US\$ 5,6 bilhões em 2008, reservou US\$ 8,7 bilhões ao pagamento de bônus. O relatório demonstra que o banco pagou bonificações de valor superior a US\$ 3 milhões a mais de 200 funcionários. A instituição recebeu US\$ 25 bilhões em verbas do Tarp, em 2008 e restituiu o dinheiro no mês passado. No Goldman Sachs, o caixa para bonificações no ano passado foi de US\$ 4,8 bilhões, ante US\$ 2,3 bilhões de lucro anual. Ele pagou a 212 funcionários bonificações de valor superior a US\$ 3 milhões. O Goldman também restituiu ao governo, em junho, os US\$ 10 bilhões em assistência que recebeu do pacote de auxílio aos bancos. O Citigroup reservou US\$ 5,3 bilhões para bonificações e pagou bônus de valor superior a US\$ 3 milhões a 124 funcionários. Como o Bank of America, o Citigroup recebeu um total de US\$ 45 bilhões em fundos do Tarp no ano passado e recentemente converteu parte desse dinheiro em ações ordinárias. O Bank of America pagou bonificações de valor superior a US\$ 3 milhões a 28 funcionários e gratificações superiores a US\$ 1 milhão a 172 pessoas. A instituição registrou lucro de US\$ 4 bilhões em 2008 e reservou US\$ 3,3 bilhões para bônus. O Morgan Stanley lucrou US\$ 1,7 bilhão

no ano passado e reservou US\$ 4,5 bilhões ao pagamento de bonificações. A empresa pagou bonificações de valor superior a US\$ 3 milhões a 101 funcionários e gratificações que ultrapassam US\$ 1 milhão a 428 pessoas. O banco recebeu US\$ 10 bilhões em verbas do Tarp em 2008 e já restituiu o dinheiro ao governo.⁴⁵⁸ Grifou-se

Muito embora as promessas de recursos para erradicar a fome, bem como os discursos messiânicos nesse sentido se proliferem no cenário internacional, com o intuito de garantir a efetividade direitos humanos, salta aos olhos o abandono do “homo sacer”: um verdadeiro constrangimento a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal na sua totalidade. Nesse cenário, ser banido não significa estar submetido a uma certa disposição de lei, mas estar submetido à lei como um todo. Ao se entregar ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição: a vida nua entregue ao campo e à possibilidade de genocídio. No contexto do estado de exceção o abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo.

4.7 As estruturas demarcadas no presente trabalho e o modelo jurídico brasileiro

Como arremate às articulações propostas, não se poderia deixar de abordar, brevemente, o atual modelo jurídico brasileiro, assinalado por um flagrante decisionismo embasado nas teorias pós-positivistas, que talvez esclareça com melhor nitidez as estruturas demarcadas no presente trabalho.

A moderna noção do constitucionalismo ou neoconstitucionalismo vem sendo marcada, preponderantemente, pelo movimento de

⁴⁵⁸ GREG FARRELL. Tradução de Paulo Migliacci. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 31 de julho de 2009. Caderno Dinheiro. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi3107200925.htm>> Acesso em: 22 de agosto de 2009.

positivação em âmbito constitucional dos princípios gerais de Direito, sobretudo após o advento do chamado Estado social de direito.⁴⁵⁹ Este movimento migratório dos princípios jurídicos para as constituições, quer pela assunção de princípios reconhecidos pela legislação infraconstitucional, quer pela incorporação de princípios constitutivos do Direito Internacional, acaba se constituindo no traço distintivo dos modelos constitucionais contemporâneos, como serve de exemplo a Constituição Brasileira de 1988.

O movimento de constitucionalização dos princípios jurídicos coincide com a defesa doutrinária da força normativa e vinculatividade dos princípios, em contraposição às idéias positivistas que dominaram, hegemonicamente, o discurso jurídico até a primeira metade do século XX. O uso dos princípios como fonte normativa subsidiária, conforme defendido pelo positivismo jurídico, já não encontra mais guarida na teoria constitucional contemporânea.

A questão da normatividade dos princípios jurídicos guarda profunda relação com a superação do Estado liberal de direito,⁴⁶⁰ pautado

⁴⁵⁹ Os marcos iniciais do Estado social, conforme largamente difundido por historiadores e estudiosos da ciência política, são as constituições mexicana de 1917 e alemã de 1919 (Constituição de Weimar). Entretanto, a evolução do modelo estatal intervencionista, com o reconhecimento normativo dos direitos sociais, pode ser notada na Alemanha desde a segunda metade do século XIX, em concomitância com a crise do modelo liberal-individualista de Estado. Assim, pode-se adotar como termo inicial do Estado social, o governo do Kaiser prussiano Otto Von Bismarck. Cabe ressaltar, por outro lado, que durante o século XIX o papel constitucional dos direitos sociais se resumia ao de meras cláusulas políticas de compromisso, no mais das vezes promovidas por elites conservadoras ou liberais reformistas que pretendiam legitimar o Estado liberal, caracterizado pelo baixo intervencionismo para a contensão das desigualdades sociais, na tentativa de desarticular os movimentos sociais que buscavam um reconhecimento mais amplo de seus interesses [...]. PISARELLO, Geraldo. Del Estado social legislativo al Estado social constitucional: por una protección compleja de los derechos sociales. **Revista de Teoría y Filosofía del Derecho**, n.º 15, Alicante: Isonomia, 2001, p. 81-107.

⁴⁶⁰ É utilizada a expressão “Estado liberal de direito” pelo simples fato de ter sido consagrada pela ciência política, mesmo não sendo a mais coerente. Em última análise, o atual modelo de Estado também pode ser definido como liberal, já que garante inúmeros direitos individuais e, cada vez mais, diminui sua intervenção na economia, conduzindo-se à forma de Estado mínimo. Em verdade, dever-se-ia falar em “Estado legal”, já que, com a derrocada do Estado absolutista e a ascensão do Estado de direito, houve, de fato, uma verdadeira substituição do império da vontade do monarca pelo império da vontade da lei, uma espécie de totem da racionalidade moderna. A lei passou a ser a vontade soberana, sob a qual se colocaram o Estado e os cidadãos. Para um estudo aprofundado acerca do Estado liberal e a passagem para o Estado social, pode-se consultar, entre outros: BONAVIDES, Paulo. **Do Estado liberal ao Estado social**. 6. ed. rev. e ampl. São Paulo: Malheiros, 1996.

pela lógica do positivismo jurídico, e a consolidação do novo constitucionalismo ⁴⁶¹, pensado a partir do modelo jurídico pós-positivista. ⁴⁶²

No Estado liberal ou “Estado de direito legislativo”, como se refere Gustavo Zagrebelski, o legislador figura como o “senhor do direito”, sendo visível uma total confusão entre lei e Direito. O Direito é o que está na lei e a justiça é o que a lei determina. Assim, o conceito de justiça importa à ordem moral e não à ordem jurídica. ⁴⁶³ A jurisdição é pautada pela previsibilidade e segurança de um sistema fechado de regras jurídicas, que garante a propriedade privada e a liberdade de mercado para uma sociedade politicamente homogênea, típica do liberalismo clássico.

O novo constitucionalismo, por outro lado, caracteriza-se pela prevalência da Constituição. O dogma da sujeição à lei é substituído pela máxima da sujeição à Constituição, enquanto sistema normativo aberto constituído por regras e princípios voltados à consecução da justiça material. A figura do legislador como “senhor do direito”, marca indelével do Estado liberal, é superada pelo agigantamento da importância dos juízes, como novos “senhores do direito”.

Nessa marcha “histórico-evolutiva” do pensamento jurídico-político, os princípios constitucionais atualmente se constituem em normas que fundamentam e sustentam o sistema, as pautas supremas e basilares do ordenamento jurídico de uma dada sociedade. Não são

⁴⁶¹ A expressão “novo constitucionalismo” é aqui empregada para caracterizar um modelo teórico surgido a partir da segunda metade do século XX, baseado na superação das idéias que marcam o positivismo jurídico, principalmente no que concerne à relação de tensão entre Direito e moral, também denominado pós-positivismo

⁴⁶² Não se pode desvincular as mudanças teóricas que respaldaram a passagem do positivismo jurídico para o pós-positivismo ou constitucionalismo, das profundas mudanças sociais e econômicas do final do século XIX e do século XX. O positivismo jurídico, aqui entendido como aquela teoria jurídica que encara o direito positivo como o único objeto da ciência jurídica e que não admite conexão entre o Direito, a moral e a política, servia a um modelo de sociedade, o modelo liberal-individualista. Em uma sociedade marcada pela homogeneidade política e igualdade formal jurídica, o sistema normativo que melhor garante a propriedade e a liberdade de mercado é o sistema de regras. Com a mudança no cenário social, a consolidação dos movimentos de classe, o fortalecimento de novos atores sociais, o pluralismo político e jurídico, a heterogeneidade política da sociedade, evidencia-se a necessidade de repensar as bases teóricas do Direito. Neste sentido, fala-se em pós-positivismo, aqui entendido como a teoria contemporânea que procura enfrentar os problemas da indeterminação do Direito e sustenta a situação de estreita relação entre Direito, moral e política. No Brasil, o termo “pós-positivismo” é usado com forte semelhança de sentido, entre outros, por Paulo Bonavides. BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 10. ed. São Paulo: Malheiros, 2000, p. 228-66.

⁴⁶³ ZAGREBELSKI, Gustavo. **El derecho ductil: ley, derecho y justicia**. Tradução de Marina Gascón, Madrid: Trota, 1995, p. 21-23.

meros programas ou linhas sugestivas às ações do Poder Público ou dos cidadãos, mas sim as vinculam e direcionam, porquanto dotados de eficácia jurídica vinculante.

Esse agigantamento da importância dos juízes, como novos “senhores do direito”, apresenta-se de modo inequívoco, a partir de enunciados como o abaixo transcrito, retirado de uma decisão judicial proferida pelo Superior Tribunal de Justiça:

Deveras, o STF é o guardião da Constituição. Ele é órgão autorizado pela própria Constituição a dar a palavra final em temas constitucionais. A Constituição, destarte, é o que o STF diz que ela é. Eventuais controvérsias interpretativas perante outros tribunais perdem, institucionalmente, toda e qualquer relevância perante o pronunciamento da Corte Suprema. Contrariar o precedente tem o mesmo significado, o mesmo alcance, em termos pragmáticos, que o de violar a Constituição.⁴⁶⁴ Grifou-se

Como se infere da decisão supra citada, a Constituição Federal perde a sua característica fundamental de “sistema normativo aberto constituído por regras e princípios voltados à consecução da justiça material”, e se transmuda “naquilo que o Supremo Tribunal Federal diz que ela é.” Esse exemplo revela a conveniência do presente estudo, porquanto o STF, nesse contexto, funcionaria como instrumento do poder soberano, a decidir sobre o estado de exceção permanente – direito enquanto decisão (decisionismo jurídico Schmittiano).

Na biopolítica atual, como bem constatou Agamben, a lei tornou-se pura forma, sem qualquer força, mera vigência sem significado. Da mesma forma que aquilo que não é lei passou a ter força de lei.

Ficou claro que as normas de direito são apenas molduras formais no modelo do neoliberalismo econômico, sem qualquer força normativa. Desse modo, no sistema jurídico brasileiro, inúmeros dispositivos garantem a suspensão da lei nos casos de “relevância para a ordem econômica”.

⁴⁶⁴ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Embargos de Divergência no Recurso Especial n. 608.122** e Estado do Rio de Janeiro. Relator: Ministro Teori Albino Zavascki. DJ, 28 maio de 2007. Disponível em <<http://www.stj.jus.br/SCON/jurisprudencia/doc.jsp?livre=608122&&b=ACOR&p=true&t=&l=10&i=14>> Inteiro Teor. Acesso em: 27 de agosto de 2009.

O exemplo utilizado nessa oportunidade será o incidente de “suspensão de segurança”⁴⁶⁵, mecanismo com características bem próprias daqueles que autorizam a suspensão da lei e instauram a exceção, geralmente com fundamento no perigo de lesão à ordem econômica, conforme se infere de precedente colhido da jurisprudência do Supremo Tribunal Federal:

Ressalte-se, não obstante, que, na análise do pedido de suspensão de decisão judicial, não é vedado ao Presidente do Supremo Tribunal Federal proferir um juízo mínimo de deliberação a respeito das questões jurídicas presentes na ação principal, conforme tem entendido a jurisprudência desta Corte, da qual se destacam os seguintes julgados: SS 846-AgR/DF, rel. Ministro Sepúlveda Pertence, DJ 29.5.96; SS 1.272-AgR/RJ, rel. Ministro Carlos Velloso, DJ 18.5.2001. O mencionado juízo de deliberação dos elementos da causa principal não se revela apenas possível, mas necessário à aferição da existência de lesão à ordem, saúde, segurança e economia públicas, pois, como bem salientou o Ministro Sepúlveda Pertence, “[...] ainda que não se cuide de recurso, o deferimento do pedido de suspensão de segurança não prescinde de todo da deliberação do mérito da controvérsia subjacente à decisão concessiva da liminar ou do mandado de segurança. Com efeito. Não obstante suas peculiaridades, a suspensão de segurança é medida cautelar: visa, afinal de contas, a salvaguardar dos riscos da execução provisória do julgado os qualificados interesses públicos - os relativos à ordem, à saúde, à segurança e à economia públicas - que a justificam, com vistas à eventual reforma da decisão mediante o recurso cabível.

⁴⁶⁵ Art. 15. Quando, a requerimento de pessoa jurídica de direito público interessada ou do Ministério Público e para evitar grave lesão à ordem, à saúde, à segurança e à economia públicas, o presidente do tribunal ao qual couber o conhecimento do respectivo recurso suspender, em decisão fundamentada, a execução da liminar e da sentença, dessa decisão caberá agravo, sem efeito suspensivo, no prazo de 5 (cinco) dias, que será levado a julgamento na sessão seguinte à sua interposição. In: BRASIL. **Lei. 12.069/2009**. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L12016.htm>. Acesso em: 27 de agosto de 2009.

Por isso, tenho acentuado: se, de plano, se evidencia a inviabilidade do recurso interposto ou anunciado, perde sentido a suspensão da segurança concedida [...]”⁴⁶⁶ Grifou-se

Esse o novo soberano difuso (mercado econômico), vale-se do Poder Judiciário como instrumento da política de exceção. Esses direitos que apenas vigem como pura forma, ao conferirem legitimidade ao sistema econômico, autorizam que a vida nua do “homo sacer” continue sendo abandonada ao “fazer viver e deixar morrer” nos “campos de concentração” contemporâneos.

Outro exemplo pode ser colhido da jurisprudência do Estado de Santa Catarina. Neste Estado, inúmeros mandados de segurança são diariamente impetrados na Justiça Estadual, por professores afastados de suas funções em licença para tratamento de saúde, readaptação, etc. Em geral, a Administração Pública suprime uma série de gratificações desses docentes, situação que favorece a multiplicação de ações mandamentais com pedidos de reconhecimento quanto a ilegalidade das supressões.

As decisões do Tribunal de Justiça de Santa Catarina muitas vezes reconhecem a ilegalidade das supressões realizadas pelo Poder Público, determinado o imediato restabelecimento das gratificações, consoante se verifica do precedente abaixo:

O professor da rede estadual de ensino não pode sofrer decurso remuneratório durante o período de licença para tratamento de saúde; ou quando estiver em readaptação funcional decorrente de recomendação médica; ou usufruindo período de férias, licença-prêmio ou licença especial; ou nos casos de licença maternidade (ou gestação) ou licença paternidade, daí porque faz jus ao recebimento do auxílio-alimentação previsto na Lei Estadual n. 11.647/00, que não pode ser alterada ou limitada por Decreto do Executivo; do “Abono Professor” de que trata o art. 1º, da Lei Estadual n. 13.135/2004; bem como do Prêmio Educar, instituído pela Medida Provisória n.

⁴⁶⁶ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Suspensão de Segurança n. 305** e Estado de São Paulo. Relator: Ministro Gilmar Mendes. DJ, 24 de agosto de 2009. Disponível em <<http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/listarJurisprudencia.asp?s1=%28%22suspens%E3o+de+seguran%E7a%22%29+E+S%2EPRES%2E&pagina=2&base=basePresidencia>> Acesso em: 30 de agosto de 2009.

145/2008, convertida na Lei Promulgada n. 14.406/2008. [...].⁴⁶⁷ Grifou-se

Apesar disso, recentemente o Superior Tribunal de Justiça, ao analisar o pedido de Suspensão de Segurança n. 1.897/SC, proposto pela Procuradoria-Geral do Estado de Santa Catarina, decidiu por sustar os efeitos das liminares e decisões finais, concessivas da ordem em mandados de segurança, que impingiam ao ente estatal obrigação quanto ao pagamento do Prêmio Educar.

O pedido de suspensão de segurança foi deferido no STJ sob o argumento de que "o cumprimento imediato da decisão, sem a anterior e necessária previsão orçamentária, acarretará importante impacto nas finanças do Estado e inevitáveis dificuldades no reordenamento das contas públicas."⁴⁶⁸ Grifou-se

No caso, o Superior Tribunal de Justiça bloqueou, liminarmente, o gasto orçamentário que o Estado de Santa Catarina teria com o adimplemento do Prêmio Educar. Não se cogitou, na hipótese, ressalvas quanto à espécie de afastamento, mas sim mera questão econômica, que impediria o pagamento do Prêmio Educar em quaisquer dos afastamentos legais.

Os exemplos se acumulam nas decisões emanadas pelo Poder Judiciário brasileiro, comprovando a hipótese formulada por Agamben quando a transmutação da lei em pura forma, sem qualquer força, mera vigência sem significado. Por outro lado, aquilo que não é lei passou a ter força de lei, como as decisões judiciais emanadas pelos novos "senhores do direito", os juizes.

Colhe-se, como exemplo, precedente do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul:

Em julgamento realizado na manhã de ontem (11), a 8ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Estado negou, por dois votos a um, pedido para que dois homens fossem considera-

⁴⁶⁷ BRASIL. Tribunal de Justiça de Santa Catarina. **Mandado de Segurança n. 2008.032636-2**. Desembargador Jaime Ramos. DJ, 24 de agosto de 2009. Disponível em <<http://app.tjsc.jus.br/jurisprudencia/acnaintegra!html.action?qID=AAAGxaAAIAAA0uOAAE&qTodas=2008.032636-2&qFrase=&qUma=&qCor=FF0000>> Acesso em: 30 de agosto de 2009.

⁴⁶⁸ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Suspensão de Segurança n. 1.897** e Estado de Santa Catarina. Relator: César Asfor Rocha. DJ, 4 de maio de 2009. Disponível em <http://www.stj.jus.br/SCON/decisooes/doc.jsp?livre=1.897&&b=DTXT&p=true&t=&l=10&i=3> Acesso em: 30 de agosto de 2009.

dos habilitados ao casamento civil. A corte apreciou apelação interposta contra decisão de 1º Grau que indeferiu a autorização para o registro civil. O pleito é movido por um advogado de 33 anos e um cabeleireiro de 23 anos que vivem juntos em Porto Alegre. Eles ingressaram com a ação após dois anos de convivência. Os dois acompanharam o julgamento e o advogado, que propôs a ação, proferiu sustentação oral. O recurso foi relatado pelo desembargador Claudir Fidélis Faccenda, que analisou que "o casamento, entre homem e mulher, face os qualificativos que o envolvem, ainda é o que merece a proteção maior da lei, como um princípio básico da constituição da nossa sociedade". Acentuou que já decidiu, em reiteradas ocasiões, por reconhecer a união estável entre pessoas do mesmo sexo, para resguardar direitos dos conviventes, em especial os interesses patrimoniais. "Mas isso não importa afirmar que a união estável está em pé de igualdade com o casamento", considerou. Concluindo pela impossibilidade jurídica do pedido, disse estar evidenciado que, embora tenha havido alteração em torno do conceito de família, jamais o legislador chegou ao ponto "de emoldurar no conceito de família o relacionamento homossexual, ou mesmo a união homoerótica". Mencionou que a jurisprudência brasileira, salvo algumas decisões contrárias, manifesta-se dentro desse pensamento constitucional, não vislumbrando um núcleo familiar entre pessoas do mesmo sexo. "O problema está em que a Constituição Federal expressamente só aceita união estável entre heterossexuais, ou seja, não é omissa", afirmou. O desembargador José Ataídes Siqueira Trindade acompanhou o voto do relator. Para o magistrado, a legislação desautoriza o casamento entre pessoas do sexo, e a discussão ainda precisa ser amadurecida. "Tudo é fruto de uma vivência. As decisões judiciais se justificam quando calcadas no consenso da sociedade", refletiu. O desembargador Rui Portanova, por sua vez, em um inflamado voto que durou cerca de uma hora, afirmou ser possível a concessão da pretensão, com base no princípios fundamentais da Constituição Federal, que asseguram a dignidade do ser humano e a igualdade. Em sua interpretação, a Constituição é a lei maior, que regula todas as demais e expressamente impede a discriminação da pessoa por sua orientação sexual. Ainda, enfatizou que o Poder Judiciário está totalmente legitimado a autorizar o casamento civil entre homossexuais. "O que falta a este casal é um Poder de Estado que diga sim", e o Judiciário é o Poder que aplica o direito a cada caso concreto. E ponderou que uma mudança só será possível se os Tribunais concederem o pedido. "Para que o

Supremo Tribunal Federal diga que eles podem casar, eu preciso dizer que podem casar. Eu preciso deixar as portas abertas para que se busque fazer a justiça no caso concreto. Não quero criar obstáculo para que a causa siga adiante na Justiça brasileira e o Supremo conclua, dentro do sistema democrático brasileiro, se eles podem ou não casar". Citou ainda as Cortes da África do Sul e do Havai, que reconhecem o direito ao casamento gay, e disse ser da essência da Democracia moderna reconhecer os direitos das minorias. (Proc. nº 70025659723 - com informações do TJRS).⁴⁶⁹

Como já se discorreu, no atual paradigma pós-positivista, a Constituição Federal perdeu a sua característica fundamental de "sistema normativo aberto constituído por regras e princípios voltados à consecução da justiça material", e se transmutou "naquilo que o Supremo Tribunal Federal diz que ela é." O STF, nesse contexto, funcionaria como instrumento do poder soberano, a decidir sobre o estado de exceção permanente – direito enquanto decisão.

O Desembargador Rui Portanova, em seu voto vencido, corroborou aludido paradigma ao afirmar a possibilidade da concessão da pretensão, com base nos princípios fundamentais da Constituição Federal, que asseguram a dignidade do ser humano e a igualdade. Enfatizou que o Poder Judiciário está totalmente legitimado a autorizar o casamento civil entre homossexuais: "o que falta a este casal é um Poder de Estado que diga sim", e o Judiciário é o Poder que aplica o direito a cada caso concreto. E ponderou que uma mudança só será possível se os Tribunais concederem o pedido. "Para que o Supremo Tribunal Federal diga que eles podem casar, eu preciso dizer que podem casar. Eu preciso deixar as portas abertas para que se busque fazer a justiça no caso concreto. Não quero criar obstáculo para que a causa siga adiante na Justiça brasileira e o Supremo conclua, dentro do sistema democrático brasileiro, se eles podem ou não casar".

Agamben conceituou a decisão soberana, a partir dos textos de Schmitt, como aquela que instaura o estado de exceção. Aludida decisão soberana não possui qualquer conteúdo de Lei, em seu sentido clássico, uma vez que a Lei é justamente uma fronteira para atuação dos sujeitos, não possuindo a característica de se rebaixar a casos particulares, ou

⁴⁶⁹ Disponível em < http://www.espacovital.com.br/noticia_ler.php?id=12747 > Acesso em: 30 de agosto de 2009.

mesmo de deixar o soberano fora de sua incidência. Nesse ponto, a Lei não se confunde com a decisão soberana de Schmitt.

Desse modo, o protagonismo judicial se exaspera na estrutura contemporânea, marcada pelo “homo oeconomicus”. Como afirmou Foucault, as disciplinas definirão um código que será aquele, não o da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas.

Esse agigantamento da importância dos juízes, como novos “senhores do direito contribui para pensar no judiciário como instrumento do poder soberano, aquele que declara a exceção.

Com base no exposto, evidencia-se que o paradigma decisionista brasileiro chancela a biopolítica atual: “o fazer viver e o deixar morrer”, uma vez que se tornou instrumento da nova razão governamental contemporânea com sua moldura jurídica estritamente formal.

Por derradeiro, Agamben na obra “O que resta de Auschwitz”, insinua uma terceira fórmula que definiria o caráter mais específico da biopolítica do século XX. Esta não mais se responsabilizaria por “fazer viver e deixar morrer”. Ao contrário, tratar-se-ia agora de “deixar sobreviver”. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a “zoé” e o “bios”, o não-homem e o homem: a sobrevivência.⁴⁷⁰

⁴⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução Silvano Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 155-156.

CONCLUSÕES

No início do trabalho, quando dos apontamentos introdutórios, esclareceu-se a opção pela filosofia nietzschiana como marco teórico central, porquanto Nietzsche fixou-se no real ao laborar seus conceitos. A atualidade da obra do autor impressiona, uma vez que o niilismo e a impotência parecem ser as insígnias desse mundo.

Muitos consideram esse ambiente como sendo “o melhor dos mundos” e visualizam o direito enquanto instância de pacificação social e garantia de proteção integral aos direitos humanos. No entanto, o objetivo central do presente texto foi justamente tentar demonstrar a atuação do direito como mecanismo do poder soberano à imposição da decisão sobre a vida e morte na biopolítica contemporânea.

Nietzsche advertia aos sujeitos que não substituíssem seus ídolos, talvez antecipando, de alguma forma, que a razão governamental e as “mãos invisíveis” do mercado econômico estariam atuando como substitutivo de deus no contexto contemporâneo, num amplo projeto de assujeitamento pelas técnicas do consumo. Desse modo, Nietzsche preludiu o “homo oeconomicus” foucaultiano ao destacar a ausência de atividade superior nos homens de ação. Disse que estes agiriam como funcionários, comerciantes, eruditos, mas não como homens determinados, individualizados e únicos.

Essa ação maquinal talvez decorra da nova razão governamental, que prescreve o consumo como motor do gozo e da liberdade. Os sujeitos seriam livres a partir do momento em que adquirissem renda suficiente; para isso, deveriam atuar como empresários de si mesmos.

O novo ídolo impõe a necessidade de que os agentes econômicos, visando apenas ao seu interesse, sejam cegos. Deve haver, para Adam Smith, nas palavras de Foucault, uma incerteza no plano do coletivo, porquanto a obscuridade e a cegueira são absolutamente necessárias a todo os agentes econômicos. O bem coletivo não deve ser visado, pois não pode ser calculado no âmbito de estratégias de econômicas. Não apenas se deve insistir na mão, que, como obra da Providência, ataria todos os fios dos interesses, mas deve-se insistir em sua invisibilidade.

Essa “mão invisível” é absolutamente indispensável ao fazer com que nenhum agente econômico deva e possa buscar o bem-estar coletivo. Não somente nenhum agente econômico, mas nenhum agente político.

co, como bem pontuou Foucault. Portanto, o governo não pode criar obstáculos ao livre jogo dos interesses individuais, nem intervir sobre a dinâmica dos interesses, que a natureza inscreveu no coração do homem. A mão invisível, ainda, proíbe toda forma de intervenção, qualquer tentativa de olhar sobranceiro que almejasse totalizar o processo econômico. Em suma, a “mão invisível” impede o cuidado de si e do mundo e transforma o homem numa máquina impotente.

Esse “aniquilamento do eu” corresponde à suprema redenção, libertação de todo desejo e ato, consoante expôs Nietzsche. Para os religiosos é no desprendimento da alma do corpo rumo à união mística com deus que se encontra o bem supremo, o valor entre os valores. Nos dias atuais, atividade maquinal seria a forma de aliviar a existência sofredora, haja vista o desvio de foco implantado na retina do sofredor, não lhe sendo mais possível enxergar o sofrimento, mas tão somente seus afazeres, que se repetem uns em seguida de outros.

De certa forma, não houve qualquer ruptura na modernidade quanto à apologia irrestrita ao trabalho no programa do cristianismo: “cabeça vazia, oficina do diabo”. Nietzsche afirmou que semelhante trabalho é a melhor polícia: ele detém as rédeas de cada um e sabe impedir o desenvolvimento da razão, dos anseios, dos gostos pela independência. O trabalho despenderia muita energia nervosa, subtraindo o indivíduo à reflexão, à ruminação, aos sonhos, às preocupações, ao amor e ao ódio, assim colocaria diante da vista um pequeno objetivo garantindo satisfações regulares e fáceis.

Consoante destacou Foucault, a grande promessa do pastorado, que fazia suportar todas as misérias da moral ascética começou a ser seguida pela dureza teatral e trágica do Estado que pede que, em nome de sua salvação, uma salvação sempre ameaçada, nunca certa, se aceitem as violências como a forma mais pura da razão e da razão de Estado. Nesse momento, segundo Foucault, a razão econômica como “seita” dos economistas, está não dando lugar à razão de Estado, mas lhe conferindo um novo conteúdo, fazendo introduzir as novas linhas da governamentalidade moderna e contemporânea.

Desse modo, uma lei na ordem econômica deve permanecer propriamente formal. Ela deve dizer às pessoas o que se deve ou não se deve fazer; não deve estar inscrita no bojo de uma opção econômica global. Em segundo lugar, uma lei, se respeitar na ordem econômica os princípios do Estado de direito deverá ser concebida “a priori” na forma de regras fixas e nunca ser corrigível em função dos efeitos produzidos. Em terceiro lugar, ela deve definir uma moldura dentro da qual cada um dos agentes econômicos poderá decidir com total liberdade, na medida

em que, justamente, cada agente saberá que o quadro legal que está fixado para a sua ação não se alterará. Em quarto lugar, uma lei formal é uma lei que vai obrigar o Estado não menos que as outras, e essa lei, por conseguinte, deve ser tal que cada um saberá exatamente como o poder público se comportará. Enfim, e por isso mesmo, Foucault percebeu que essa concepção do Estado de direito na ordem econômica exclui, no fundo, que haja um sujeito universal de saber econômico que poderia, de certo modo, pairar acima do conjunto dos processos, definir fins para eles e substituir esta ou aquela categoria de agentes para tomar esta ou aquela decisão. Na verdade, o Estado deve ser cego aos processos econômicos. Em suma, a economia, tanto para o Estado quanto para os indivíduos, deve ser um jogo: um conjunto de atividades reguladas, nas quais no entanto as regras não são decisões tomadas por alguém pelos outros.

A partir disso, Foucault percebe que o “homo oeconomicus” seria a única ilha de racionalidade no interior do processo econômico, cujo caráter incontrolável acaba por fundar a racionalidade do comportamento atomístico de seus atores.

Esse “indivíduo soberano”, empresário de si mesmo, como produtor de suas riquezas, revelou-se, na verdade, apenas uma mercadoria assujeitada à “mão invisível” do mercado: o novo soberano difuso. Ao passo que esse “homo oeconomicus” surgirá como “homo sacer” em Agamben: vidas nuas à deriva no mundo e à beira da morte nos campos de concentração contemporâneos cuja insígnia é o estado de exceção.

Das análises expostas, verificou-se que Agamben conceituou a decisão soberana, a partir dos textos de Schmitt, como aquela que instaura o estado de exceção. Aludida decisão soberana não possui qualquer conteúdo de Lei, em seu sentido clássico, uma vez que a Lei é justamente uma fronteira para atuação dos sujeitos, não possuindo a característica de se rebaixar a casos particulares, ou mesmo de deixar o soberano fora de sua incidência. Nesse ponto, a Lei não se confunde com a decisão soberana de Schmitt.

No entanto, na estrutura contemporânea, marcada pelo “homo oeconomicus”, as disciplinas se fortaleceram enquanto discurso, que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Como afirmou Foucault, elas definirão um código que será aquele, não o da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. Esse é o contexto de uma “sociedade de normalização” matizada pela “medicalização geral dos comportamentos, das condutas, dos discursos, dos desejos etc.”

A partir disso, inevitável o protagonismo judicial contemporâneo, porquanto, como bem salientou Foucault, a estrutura do “homo oeconomicus” demanda um incremento substancial na estrutura judiciária, porque a ideia de um direito cuja forma geral é uma regra de jogo que o poder público imporia aos jogadores (normas derivadas da disciplina) – mas apenas imporia aos jogadores, que permaneceriam, em tese, senhores de seu jogo – implica uma revalorização do jurídico, mas também uma revalorização do judiciário, que irá adquirir nova autonomia e nova importância.

Nessa biopolítica atual, a lei foi muito bem compreendida por Agamben como “pura forma”, mera vigência sem significado, de sorte que os tão propagados “direitos humanos” ficam confinados aos critérios arbitrários da decisão soberana, quanto ao estado de exceção, nos campos de concentração contemporâneos, os guetos em que se amontoam os “homines sacri”: quase um bilhão de vidas nuas expostas à fome e ao sacrifício de uma existência desprovida de potência.

Por outro lado, confirmado a hipótese do presente trabalho, de que os sujeitos se encontram novamente ajoelhados a poderes inexplicáveis, e suas vidas nuas expostas ao estado de exceção imposto pelo novo soberano difuso, uma série de exemplos foi arrolada buscando demonstrar a ausência de qualquer garantia de que novas crises econômicas deixarão de ocorrer, porquanto não houve punições aos especuladores pelos gastos públicos exorbitantes para salvá-los do caos. Novamente, esses grandes instrumentos do novo soberano sairão ilesos e impunes.

Permanece o questionamento quanto aos limites que deveriam ser impostos a esse modelo irracional, que é o principal responsável pela exposição do “homo sacer” à vida nua. Não mais “deixar viver ou fazer morrer”, agora se trata da mais simples questão de sobrevivência de sujeitos impotentes no mundo totalitário do consumo.

Por derradeiro, lançou-se um breve olhar ao modelo jurídico brasileiro, a fim de visualizar a perda da característica fundamental da Constituição Federal enquanto “sistema normativo aberto constituído por regras e princípios voltados à consecução da justiça material”. Atualmente, a Carta Magna transmudou-se “naquilo que o Supremo Tribunal Federal diz que ela é”. Nesse contexto, o Supremo Tribunal Federal funcionaria como instrumento do poder soberano, a decidir sobre o estado de exceção permanente – direito enquanto decisão (decisionismo jurídico Schmittiano).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bossi. 2. ed. Tradução: São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção. (Homo sacer II, 1)**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.
-
- _____. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007.
-
- _____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução Silvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução: Carmen C. Varriale et. al. 12 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2004.
- BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 10. ed. São Paulo: Malheiros, 2000.
-
- _____. **Do Estado liberal ao Estado social**. 6. ed. rev. e ampl. São Paulo: Malheiros, 1996.
- BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Embargos de Divergência no Recurso Especial n. 608.122** e Estado do Rio de Janeiro. Relator: Ministro Teori Albino Zavascki. DJ, 28 maio de 2007. Disponível em <http://www.stj.jus.br/SCON/jurisprudencia/doc.jsp?livre=608122&&b=ACOR&p=true&t=&l=10&i=14>> Inteiro Teor. Acesso em: 27 de agosto de 2009.
- BRASIL. **Lei. 12.069/2009**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L12016.htm>. Acesso em: 27 de agosto de 2009.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Suspensão de Segurança n. 305** e Estado de São Paulo. Relator: Ministro Gilmar Mendes. DJ, 24 de agosto de 2009. Disponível em <http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/listarJurisprudencia.asp?>

s1=%28%22suspens%E3o+de+seguran%E7a%22%29+E+S%2EPR ES%2E&pagina=2&base=basePresidencia> Acesso em: 30 de agosto de 2009.

BRASIL. Tribunal de Justiça de Santa Catarina. **Mandado de Segurança n. 2008.032636-2**. Desembargador Jaime Ramos. DJ, 24 de agosto de 2009. Disponível em <http://app.tjsc.jus.br/jurisprudencia/acnaintegra!html.action?qID=AAAGxaAAIAAA0uOAAE&qTodas=2008.032636-2&qFrase=&qUma=&qCor=FF0000>. Acesso em: 30 de agosto de 2009.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Suspensão de Segurança n. 1.897** e Estado de Santa Catarina. Relator: César Asfor Rocha. DJ, 4 de maio de 2009. Disponível em <http://www.stj.jus.br/SCON/deciso/es/doc.jsp?livre=1.897&&b=DTXT&p=true&t=&l=10&i=3>. Acesso em: 30 de agosto de 2009.

CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 4. ed. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Vigiar e Punir**. Tradução: Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão, o Mal-Estar na Civilização e outros trabalhos**. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GREG FARRELL. Tradução de Paulo Migliacci. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 31 de julho de 2009. Caderno Dinheiro. Disponível em

<<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi3107200925.htm>> Acesso em: 22 de agosto de 2009.

LAPLANCHE J; PONTALIS J.-B. **Vocabulário de Psicanálise**. 7. ed. Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

LUÍSA BELCHIOR. Tradução de Paulo Migliacci. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26 de janeiro de 2009. Caderno Dinheiro. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u494509.shtml>>. Acesso em: 22 de agosto de 2009.

MELO, Eduardo Rezende de. **Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução: Mário da Silva. 12. ed. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce Hommo: como alguém se torna o que é**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala. 2000.

-
- _____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II.** Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
-
- _____. **O anticristo e ditirambos de Dionísio.** Tradução: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
-
- _____. **O nascimento da tragédia ou he-
nismo e pessimismo.** Tradução: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PISARELLO, Geraldo. Del Estado social legislativo al Estado social constitucional: por una protección compleja de los derechos sociales. **Revista de Teoría y Filosofía del Derecho**, n.º 15, Alicante: Isonomia, 2001.
- SCHMITT, Carl. **Teología Política.** Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- VOLTAIRE. **Deus e os homens.** Tradução: Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ZAGREBELSKI, Gustavo. **El derecho ductil: ley, derecho y justicia.** Traducción de Marina Gascón, Madrid: Trota, 1995.