

Aelton Leonardo Santos Barbosa

**O Governo dos Homens na Contemporaneidade:
laicização do poder e subjetivação massificante**

Goiânia, 2012

Aelton Leonardo Santos Barbosa

**O Governo dos Homens na Contemporaneidade:
laicização do poder e subjetivação massificante**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração “Ética e Filosofia Política”, sob orientação da prof(a) Adriana Delbó Lopes

Goiânia, 2012

Membros da Comissão Julgadora da Dissertação de Mestrado de Aelton Leonardo Santos Barbosa, sob o título “O Governo dos Homens na Contemporaneidade: laicização do poder e subjetivação massificante”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás em 27/08/2012.

Comissão Julgadora:

Prof. Dra. Adriana Delbó Lopes / UFG (presidente)

Prof. Dr. Adriano Correia Silva / UFG

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz / Unisinos

*Dedico este trabalho à cidade de Goiânia,
cujo clima inclemente, cerrado longe do mar,
flora, fauna, gentes e sotaques diferentes,
aprendi, em dois anos e meio, a amar.*

AGRADECIMENTOS

À minha família, que estimulou e tornou possível este trabalho de diversas formas; a Marcela, Thiago, e Clara, pela acolhida em Goiânia desde minha chegada; a todos os membros do Grupo de Estudos em Biopolítica da UFG, parceiros em empreitadas intelectuais e em tudo o mais; a Jadson e Joyce, por fazerem de minha casa no Centro-Oeste um lar; à professora Helena Esser dos Reis, pelas indicações preciosas para este texto; ao professor Castor Bartolomé Ruiz, pela gentileza em aceitar o convite para a banca; ao professor Adriano Correia, cuja presença na banca apenas continua uma colaboração fecunda; à professora Adriana Delbó, pela confiança, colaboração e orientação; à CAPES, pelo crucial apoio financeiro; a Raquel, pela paciência e apoio carinhosos, sempre.

- E por que é que a gente tem que ser marginal ou cidadão? Diga, Zezé. - É pra ter a ilusão de que pode escolher, viu, Dodó? - E por que é que a gente tem que ter um medo danado de tudo na vida? Diga, Zezé. - É pra aprender que o medo é o nosso melhor conselheiro, viu, Dodó? - Sorrisos, creme dental e tudo. E por que é que a felicidade anda me bombardeando? Diga, Zezé. - Anda o que, Dodó? - Anda me bombardeando. - Ah! É pra provar que ninguém mais tem o direito de ser infeliz, viu, Dodó? (Tom Zé, "Dodó e Zezé")

RESUMO

O objetivo do trabalho é averiguar o modo em que se exerce o governo dos homens na contemporaneidade. Nesta, os Estados-Nações estão organizados de acordo com a estrutura da democracia liberal, formação tardia da prática discursiva liberal. Em busca do que há de específico na governamentalidade liberal contemporânea, o texto vai ao encontro do método genealógico, partindo portanto de pesquisas sobre proveniência e emergência do objeto de estudo. Apoiando-se nas análises de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault – respectivamente, criador e aperfeiçoador da crítica genealógica – verificam-se o que parecem ser as hipóteses que unificam suas pesquisas políticas: em primeiro lugar, a idéia de que o poder na modernidade se exerce a partir do deslocamento e laicização de uma relação de natureza originariamente religiosa; em segundo lugar, a afirmação de que o processo, historicamente identificável, de produção de sujeitos, é um processo que massifica; a modernidade por isso seria marcada, num aparente paradoxo, pelo fato de que nela ocorre uma subjetivação massificante. Os dois filósofos genealogistas expressam essas teses a partir dos conceitos complementares de “moral de rebanho”, no caso alemão, e de “poder pastoral”, no caso francês, que se referem respectivamente à formação do tipo psicológico do indivíduo da modernidade e aos mecanismos de incidência do poder sobre os corpos a ele sujeitos. Foucault acrescenta, porém, que na contemporaneidade uma transmutação do poder estatal a partir do modelo da economia política mudou o esquema geral de governamentalidade, o qual de uma normalização dos corpos passou a uma regulação das populações; trata-se da aurora da biopolítica e da governamentalidade liberal. As últimas décadas, além disso, parecem se definir pela inscrição no real de novas práticas discursivas, que a partir da teoria do capital humano e de uma atualização da noção de *homo oeconomicus*, apenas renovam o diagnóstico nietzscheano de uma hegemonia do “último homem”.

Palavras-chave: Governo. Laicização. Subjetivação. Massificação.

ABSTRACT

The objective is to determine the manner in which government of men is exercised in contemporary society. Nowadays, nations are organized according to the structure of liberal democracy, a late formation of the liberal discursive practice. Searching for contemporary liberal governmentality specificity, the text makes use of the genealogical method, thus breaking research on provenance and emergence of the object of study. Relying on the analysis of Friedrich Nietzsche and Michel Foucault - respectively, founder and improver of genealogical critique – it verifies what appear to unify its research hypotheses: first, the idea that power as exercised in modernity is the displacement and secularization of a originally religious natured relationship, and secondly, the assertion that, the historically identifiable process of subjects production, is a massification process; modernity would be marked, in an apparent paradox, by the fact that it has a massifying subjectification. The two genealogist philosophers express these theses with the complementary concepts of "herd morality", in the German case, and "pastoral power", in the French case, which refer respectively to the formation of the individual's psychological type of modernity and the incidence mechanisms of power over the bodies subject to it. Foucault notes, however, that in contemporaneity a transmutation of state power which took the model of political economy has changed the general outline of governmentality, from a normalization of the bodies to a regulation of populations: it is the dawn of biopolitics and liberal governmentality. Furthermore, recent decades seem to define themselves by the actual enrollment in new discursive practices, that from the human capital theory and also an update of the *homo economicus* concept, which only renew Nietzschean diagnosis of the "last man" hegemony.

Keywords: Government. Secularization. Subjectification. Massification.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Esse trabalho utiliza a convenção estabelecida pela edição Colli/Montinari para as obras de Nietzsche, adicionando a sigla da obra em português após a equivalente alemã, de acordo com o que segue:

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 1) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1))

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia Ciência*)

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zarathustra*)

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse* (*Para além de bem e mal*)

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da Moral*)

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* (*Crepúsculo dos Ídolos*)

AC/AC - *Der Antichrist* (*O Anticristo*)

EH/EH - *Ecce homo*

GS/EG - *Der griechische Staat* (*O Estado Grego*)

KSA = *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*

KSB = *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 OS GOVERNOS DA MODERNIDADE	18
1.1 A teoria da soberania como fundamento do governo legítimo: o caso Rousseau	18
1.2 A hipótese da guerra originária (e por que esse não é o Caso Hobbes)	27
1.3 Governo liberal: o sujeito de interesses e sua propriedade	34
2 DISCURSO DO MÉTODO GENEALÓGICO	40
2.1 Um método do devir	40
2.2 Um método em devir (Foucault reinterpreta a genealogia)	45
2.3 “Em Defesa da Sociedade”: uma genealogia da genealogia?	50
2.4 Vida: fundação do valor e fundamentação do poder	58
3 NIETZSCHE: ELOGIO DA DIFERENÇA E CRÍTICA DA MASSIFICAÇÃO	66
3.1 A modernidade como era do desconhecimento de si	66
3.2 O trabalho como instrumento de massificação	71
3.3 Crítica da filosofia moral kantiana (e de uma suposta moral popular alemã)	77
3.3.1 Eichmann como “tipo ideal” arendtiano	78
3.3.2 A fundamentação kantiana para uma metafísica dos costumes	79
3.3.3 Crítica da moral kantiana	82
3.3.4 Os alemães vistos por Nietzsche	84
3.3.5 O Eichmann de Nietzsche	86
4 REBANHO E PASTORADO	91
4.1 Governo da vida e subjetividade moderna	98
4.1.1 Pastorado: modelo monástico para governo dos corpos	100
4.1.2 Razão de Estado e o nascimento da biopolítica	102
4.2 “O Homo Oeconomicus é aquele que é eminentemente governável”	107
CONCLUSÃO	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

INTRODUÇÃO

Suposto que a verdade seja uma mulher – dizia Nietzsche no célebre prólogo a “Além do Bem e do Mal” – os filósofos certamente não entendem de mulheres, dado o jeito desajeitado que usaram para tentar se aproximar dessa respeitável dama até hoje. Deixando de lado o androcentrismo¹ com que a metáfora nietzscheana encara a relação da filosofia com a verdade – dir-se-ia, pondo os olhos sobre a produção acadêmica comumente realizada na área da filosofia, que a relação do “comentador” (o acadêmico-pesquisador) com o “filósofo” (a sua fonte primária, devidamente consagrada) é também um intento de aproximação amorosa; a pesquisa disciplinar é uma *ars erótica* e seu trabalho compõe-se de carícias do pesquisador ao filósofo, que expõem enfim as idéias deste em sua nudez originária.

Essa possível inferência me leva, entretanto, ao livro IV da Gaia Ciência; lá onde, comentando a afirmação de Espinosa (“não rir, não lamentar, nem detestar, mas conhecer”²), Nietzsche se insurge contra a ideia do conhecimento como aproximação amorosa do sujeito ao objeto³; se o conhecer nasce dos afetos, não é primariamente dos positivos! Detestar como algo mais fundamental ao conhecer do que amar; será verdade isso? Não sei; mas ao contrário de Nietzsche, não tenho uma objeção ao procedimento explicitado acima; observaria apenas que não é impossível que existam problemáticas cuja forma ótima de interpretação e aproximação seja oposta.

É numa atitude de típico chauvinismo aristocrático que Nietzsche afirma, pela boca de Zaratustra: “corajosos, despreocupados, escarninhos, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é mulher e ama somente quem é guerreiro”⁴. Me dirão que é de mal tom, num trabalho acadêmico, entrar nesse tipo de mérito, mas o fato é que dificilmente afirmar-se-ia que Nietzsche, ele mesmo, tivesse mais jeito com as mulheres do que os filósofos que ele ironizava no prólogo citado mais acima. Mas e se supormos, ao longo desse texto, que no trato com a verdade e com a sabedoria, ele tivesse especial tato? Dada a semântica sobrecarregadamente metafísica da primeira, e o caráter talvez demasiadamente lisonjeiro da segunda, vamos reduzir um pouco o escopo da hipótese lançada: partiremos, então, da

1 “Androcentrismo heteronormativo”, fez-me notar um amigo que leu uma versão preliminar deste trabalho.

2 Trata-se do prólogo ao II livro da *Ethica espinosana*, comentado em FW/GC IV, 333.

3 Como traduzir melhor, em linguagem moderna, a ideia-chave do discurso de Diotima no “Banquete” de Platão?

4 Za/ZA, *Do Ler e Escrever*. Talvez numa paráfrase da afirmação de Maquiavel: “a sorte é mulher e, para dominá-la, é preciso bater-lhe e contrariá-la” (MAQUIAVEL, 1979: 105).

suposição de que talvez Nietzsche tenha algo a nos ensinar, em termos de pesquisa filosófica. E de que, por isso mesmo, possamos afirmar: ora, não é correta a afirmação de que a verdade é mulher; por isso mesmo, entre as formas adequadas de tentar se aproximar dela, ou (falando de modo menos temerário) de efetuar uma pesquisa filosófica, está a violência⁵.

Mas em que sentido? Talvez em mais de um; tentarei explicitar apenas um deles, isto é, aquele que será pertinente à presente investigação – precisarei, para isso, antes explicar no que ela consiste. E começo afirmando que ela não parte (inicialmente) de uma exigência racional, mas antes de uma séria de afecções, a maioria delas (contra Nietzsche) positivas. Em primeiro lugar, uma atração pessoal pelas questões políticas, pela política contemporânea, especialmente tudo aquilo em que estamos enredados, voluntariamente ou não; em segundo lugar, a estranheza da perspectiva do mundo em que fui lançado, após o primeiro contato com as filosofias de Nietzsche e Foucault. Se, seguindo Platão e Aristóteles, a filosofia nasce com o espanto ou admiração perante as coisas tais como são (ou parecem ser), então foi aquele primeiro contato e aquela estranheza que definiram o caminho que eu tentaria trilhar.

Esse caminho era (é) não só a filosofia enquanto disciplina acadêmica e carreira⁶, mas também, num sentido mais estrito, método e interpretação do trabalho que nós (filósofos, ou trabalhadores do campo disciplinar da filosofia) realizamos. Portanto, esse caminho (método) é o da crítica genealógica da modernidade⁷, interpretada enquanto perspectiva possível para a efetuação de uma ontologia do presente⁸. Sendo assim, mais do que construir uma analítica que me aproximasse dessa “respeitável dama” (a verdade), procurei na filosofia meios para uma compreensão e (mais ainda) interpretação daquilo que sou e daquilo que me cerca. Estando na esfera de influência⁹ de dois pensadores notoriamente obcecados pelo poder (ou melhor, suas vontades e relações), foi quase “naturalmente” que me vi impelido a voltar o arsenal metodológico genealógico para a tentativa de compreensão da forma como o poder

5 Talvez me objetem, que, ao contrário, para Nietzsche, “ela [a verdade; ALSB] é uma mulher: não se deve violentá-la” (JGB/BM 220); espero contornar essa objeção com o que se segue nessa introdução.

6 Se insisto no aspecto “acadêmico” e “profissional” da filosofia tal como a fazemos hoje, não é por nostalgia romântica de uma era heroica, diletante da filosofia, mas para lembrar que também esse “trabalho” (o nome o denuncia) segue as regras de um ritual institucionalizado; o que poderia levar alguém ao questionamento pertinente de qual a legitimidade de uma possível pretensão de radicalidade em um discurso que vise expor uma crítica genealógica de instituições que permeiam a contemporaneidade, se ele mesmo se sujeita voluntariamente a limites predeterminados pelo jogo acadêmico. Não pretendendo ultrapassar esses limites, só me restaria oferecer o silêncio como resposta a esse possível interlocutor.

7 “Penso poder descrevê-lo [o ponto nevrálgico da filosofia de Nietzsche; ALSB] como radical crítica genealógica da modernidade” (GIACÓIA, 1997: 13). Também Nietzsche classificou seu “Além do Bem e do Mal” como, “em tudo o que ele tem de essencial, uma crítica da modernidade” (EH/EH, “Por que Escrevo Livros Tão Bons”, “Além do Bem e do Mal”, 2).

8 Cf. “O Governo de Si e dos Outros” (FOUCAULT, 2010: 21).

9 O que, espero, não significa “dependência”.

incide sobre os indivíduos na contemporaneidade – com interesse redobrado sobre esse complexo institucional prático-discursivo sob o qual vivemos e que veio a levar o nome de “democracia liberal”.

Em uma descrição mais precisa, entretanto, não deveria dizer que “voltei” este arsenal para essa compreensão, mas antes que procurei verificar como a genealogia fora usada, já em seus primórdios nos textos nietzscheanos da maturidade e também em sua retomada na filosofia foucaultiana, para escutar a governamentalidade¹⁰ contemporânea. Uma dificuldade não pequena logo me ocorreu, ao eleger a “democracia liberal” como a forma *par excellence* de governo da atualidade: embora dessas leituras (i.e. Foucault e Nietzsche) fique a impressão nítida de que o complexo supracitado é objeto privilegiado de crítica, sua compreensão é, contudo, a cada passo parcial. Implícita e soterrada sob uma pesada censura à cultura moderna como um todo, no caso alemão; desmontada numa minuciosa análise microfísica, no caso francês. Neste último, embora sempre esteja pressentida e às vezes até anunciada a proximidade da democracia liberal, a impressão que se tem é de que se luta a cada vez com apenas um dos braços ou cabeças do monstro Giges¹¹, sem nunca se voltar para seu corpo completo¹². Por outro lado, Nietzsche não chega a citar a democracia liberal. Ele lança um olhar ao Estado¹³; ele fala sobre os liberais modernos; há nele um extenso número de referências ao “movimento democrático”; não há referência a algo como “a democracia liberal”. Inútil, então, procurar o que não está lá, desvelado na superfície? Procurar algo velado, algo cuidadosamente recolhido numa pudica interioridade, não é procurar um Significado Primeiro por trás do texto? Um procedimento de implicações metafísicas pesadas, que ao menos por questão de método deve ser deixado de lado?

De maneira alguma; ou melhor, as perguntas vão na direção errada, pois o caso não é de aprofundar, mas de deslocar. A “democracia liberal”, é verdade, não se mostra de bom grado nesses textos; é necessário violá-los, torturá-los até que confessem. A democracia liberal é um todo, um todo que tem um devir histórico e não nasceu completo; uma genealogia só pode tratá-la a partir de multiplicidades de táticas surgidas em variados contextos, que se unem por fim num conjunto estratégico em que essas táticas se dispõem num complexo hierarquizado. Eis, então, o sentido da violência necessária a essa investigação: necessário

10 Neologismo foucaultiano; refere-se à forma como um poder de origem estatal exerce-se sobre um conjunto populacional.

11 Cem braços e cinquenta cabeças, se nos fiarmos nas contas de Hesíodo (HESÍODO, 2006: 111).

12 Apesar de, em “Vigiar e Punir”, poder ser observada ao menos uma descrição minuciosa de “todos os olhos”.

13 Cf. MA I/HH I, “Um Olhar Sobre o Estado”.

aqui um trabalho de vivissecção, coisa que só em aparência é de busca de uma interioridade – a questão mesma (em qualquer vivissecção) é sobre a funcionalidade, o modo como as partes se relacionam com um todo que se constitui e se define a partir delas, e também de identificação analítica de cada uma das partes.

Que as filosofias de Nietzsche e de Foucault – em conjunto ou separadamente, e no primeiro caso, complementarmente ou concorrentemente – empreendem uma genealogia de algo de fundamental na constituição desse complexo que é a democracia liberal, bem se vê, é uma das hipóteses do trabalho; que a análise da forma contemporânea de governo dos homens, e da democracia liberal mais particularmente, deve ser feita através de uma crítica genealógica, ou, numa alternativa mais modesta, pode ser interpretada a partir de uma crítica genealógica, é uma segunda hipótese (e na verdade, metodologicamente, deve ser encarada como primeira hipótese; para testá-la é necessário encontrar uma genealogia da governamentalidade contemporânea, o que procuraremos na filosofia madura de Nietzsche e na obra “intermediária” de Foucault, constituindo-se aí o núcleo da pesquisa).

Obviamente essa dupla hipótese – ou hipótese metodológica submetida ao teste de sua funcionalidade através da tentativa de solução de uma hipótese hermenêutica – traz implícitas uma série de questões. Em primeiro lugar, o que é essa democracia liberal de que se pretende fazer análise e crítica? O que é uma crítica genealógica, em que ela difere de uma análise ou crítica de qualquer outro tipo e porque essa crítica à modernidade política e suas crias (como a democracia liberal) deve, ou pode, ser genealógica? Se a democracia liberal é mesmo formada a partir da reunião de táticas ou formações discursivas hierarquizadas a partir de uma funcionalidade ou estratégia que as perpassa, então que formações discursivas são essas, ou que funcionalidade unificadora é essa, cuja genealogia é feita por Nietzsche e por Foucault?

E, aliás, por que Nietzsche e Foucault? Porque não um, ou outro, ou qualquer outro? A escolha dos dois pensadores em conjunto já denuncia uma terceira e quarta hipóteses do trabalho: mesmo que tenham divergências, que suas pesquisas sigam em sentidos diferentes e por caminhos distintos, há algo que, em primeiro lugar, as unifica (terceira hipótese), e em segundo lugar, as torna interdependentes uma da outra (quarta hipótese). Defendo que o que unifica suas pesquisas sobre a modernidade política¹⁴, além da manifesta questão do método empregado por ambos, é a ideia de que política contemporânea é formada, em última

14 Embora meu objeto anunciado seja a contemporaneidade, a mesma será interpretada ao longo desse trabalho enquanto maneira da modernidade se apresentar nos dias atuais; um subconjunto dessa última, e não uma ruptura. Por esse motivo, procurarei verificar o que tem sido o governo dos homens na modernidade, para só daí tentar compreender o que pode ser específico do presente.

instância, pela laicização de formas de dominação que têm sua origem no âmbito religioso, e no cristianismo em particular. O que as torna interdependentes uma da outra, ou torna ao menos essa leitura de “complementaridade” possível, é que enquanto um (Nietzsche) faz a genealogia do tipo psicológico necessário para que o poder se exerça na forma em que se exerce atualmente, o outro (Foucault) faz a genealogia das tecnologias de poder que produzem o sujeito contemporâneo à sua imagem e semelhança. A diferença de perspectivas em que eles colocam questões tão próximas não permite, obviamente, que essa complementaridade se dê permanentemente de forma pacífica; ao contrário, embora entre suas genealogias se estabeleça, sim, um diálogo profícuo, há também uma tensão agonística e mesmo “antagonística” entre elas, que não me furtarei a apontar, nos limites desse trabalho.

O percurso em que escolhi expor essa dissertação não é plenamente linear, cronológico. Dado que é um trabalho que trata de genealogias, “histórias”, creio que devo alguma explicação quanto a isso. Tenho três. A primeira é que não foi feito, nem se pretendeu fazer aqui, um levantamento exaustivo de toda a história e desenvolvimento dos conceitos envolvidos e relacionados ao objeto de estudo. Foram escolhidos, ao contrário, momentos chave, através dos quais pôde ser rastreada sua proveniência, verificada sua emergência, observados seus deslocamentos táticos. Alguns desses acontecimentos talvez sejam melhor compreendidos imersos na narração de sua linearidade histórica; mas isso me leva à minha segunda explicação. Tive algum receio de que parecesse haver nesse texto uma descrição da causalidade que dirigiu o desenrolar de certos eventos; uma demonstração de como certo conjunto de fatos determinou que outros ocorressem e trouxe a história daquilo que estudo até o agora. Não sendo historiador, não possuo o instrumental teórico necessário nem para captar aquela totalidade, nem para verificar essa determinação; procuro me limitar à análise de discursos e conceitos. E há ainda um terceiro (e mais importante) motivo para a forma que tomou a exposição: procurei ser o mais claro que me foi possível, mas isso nem sempre coincide com a narrativa cronológica. À procura de um outro tipo de fio, para não me perder num labirinto, achei mais adequado seguir o encadeamento de pensamentos que foi se construindo ao longo da pesquisa, muito embora uma edição final tenha tentado eliminar alguns descaminhos ou arroteios teóricos que inadvertidamente segui. Se na leitura desse texto ainda se encontram facilmente pontos que poderiam ser expostos de forma mais direta e eficaz, isso não se deve a alguma paixão estética “pós-moderna” (sic), mas à inabilidade do expositor.

Dessa forma, no primeiro capítulo do trabalho, procuro delimitar preliminarmente meu objeto principal (ou seja, o governo enquanto conceito e prática discursiva) mostrando como ele surge nos textos da modernidade a partir de fontes díspares, formações discursivas ora antagônicas, ora imbricadas de formas diversas. Sem nenhuma pretensão de exaustividade na seleção, detenho-me sobre a teoria da soberania, a hipótese da guerra originária, e a ideia de um sujeito de interesses. Nessa abordagem inicial, uma grande ênfase é dada à teoria da soberania, uma vez que a hipótese da guerra originária será melhor tratada no segundo capítulo, e a ideia do indivíduo de interesses, no quarto.

O próximo capítulo pretende apresentar o método através do qual Nietzsche e Foucault abordaram o assunto, ou seja, a genealogia, ou crítica genealógica, procurando deter-se analiticamente sobre cada uma das suas especificidades, identificando também o que difere nas utilizações nietzscheana e foucaultiana deste método, e como ele evoluiu ao longo do tempo.

O terceiro capítulo pretende – reconhecendo o posicionamento absolutamente idiossincrático de Nietzsche frente à política – esclarecer algumas das motivações de base na crítica ao seu tempo. É fato que foi com satisfação que o pensador alemão recebeu o epíteto de “radicalismo aristocrático” que o crítico dinamarquês Georg Brandes atribuiu à sua filosofia¹⁵; mas o que significa propriamente isso? Karl Marx observou ao menos uma vez que intelectuais aristocratas tendiam a ter uma percepção mais realista da sociedade burguesa do que os próprios ideólogos burgueses¹⁶. Ora, Nietzsche não pode, obviamente, ser considerado um “aristocrata”, a não ser talvez no sentido “etimológico” do termo; mas também para ele, o grande inimigo é a sociedade burguesa. Teria este ex-professor da Basileia sido especialmente clarividente na análise dos valores que emergiam em seu tempo? Para tentar responder a isso, partirei da oposição entre individuação plena e massificação e tomarei o caso da crítica contundente que este autoproclamado “destruidor de ídolos” fez ao valor fundamental tanto da sociedade burguesa quanto do protestantismo (religião em cujo ambiente Nietzsche – de bom ou mal grado – nunca deixou de respirar): trata-se do trabalho. Segundo o filósofo, o trabalho enquanto valor é indissociável da massificação contemporânea, a cujos efeitos na cultura ele dedica especial atenção. Ao produtivismo do trabalho, toda incidência do poder procura sem dúvida a docilidade da obediência, e para analisá-la recorro ao “estudo de caso”

15 Em carta a Nietzsche, em 26 de novembro de 1887. “Der Ausdruck 'aristokratischer Radikalismus'”, acedeu Nietzsche, na sua resposta em 02 de dezembro do mesmo ano, “dessen Sie sich bedienen, ist sehr gut. Das ist, mit Verlaub gesagt, das gescheuteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe” (KSB 8, 960).

16 Cf J. A. Guilhon Albuquerque (in WEFORT, 2006: 114).

do funcionário nazista Adolf Eichmann, cuja transformação em um “tipo ideal” pela teórica política Hannah Arendt permite que a análise de seu perfil psicológico a partir de textos de Friedrich Nietzsche não caia num anacronismo injustificável. Utilizar esse artifício me permitiu compreender, a partir desse exemplo extremo, o ataque nietzscheano a uma suposta moral popular de seus compatriotas, e também à filosofia prática kantiana, como etapas num deslocamento moderno da moralidade de rebanho.

O capítulo final, verifica a hipótese de que a leitura conjunta do conceito “poder pastoral” e da noção “moral de rebanho” permite uma interpretação mais fecunda tanto dos escritos e cursos “biopolíticos” de Foucault, no final dos anos 70, quanto da filosofia madura de Nietzsche, baseando-se em uma uma leitura da “Genealogia da Moral” interpretada como uma contribuição à história da “governamentalidade”, ou, mais precisamente, como uma genealogia do governo de si e dos outros. Segue-se uma análise da genealogia do moderno Estado liberal, feita por Foucault no curso “Segurança, Território, População”, e dos deslocamentos da ideologia liberal ao longo do século XX, culminando e finalizando esse percurso com o novo homem “eminente governável”¹⁷ trazido pelo neoliberalismo americano, tal qual vislumbrado por Foucault no curso subsequente, “Nascimento da Biopolítica”, relacionado à figura do “último homem” descrita no prólogo do Zaratustra.

Tentarei, na conclusão, revisitar as hipóteses lançadas aqui, à luz dos dados e argumentos coletados e empregados. Se, ao fim deste texto, a perspectiva apresentada mostrar-se válida enquanto interpretação possível, o esforço de pensá-la terá valido a pena.

17 Cf aula de 21 de março de 1979 (FOUCAULT, 2008a: 345).

1 OS GOVERNOS DA MODERNIDADE

Na configuração geopolítica atual, o liberalismo político e a democracia parecem formar uma unidade discursiva tão simbiótica, que é difícil acreditar que tenham surgido em contextos diferentes e sido algo além de aliados e complementos ao longo da história. O regime de governo sob o qual vivemos (nós, ocidentais, por posição no mapa-múndi ou herança cultural) é a democracia liberal – termo sob o qual englobamos não só a diversidade de fórmulas de repúblicas presidencialistas e parlamentaristas, como, num aparente paradoxo, monarquias constitucionais tais como a Espanha, a Grã-Bretanha, o Japão, toda a Escandinávia, e casos mais exóticos como o Canadá ou a Austrália, oficialmente ainda súditos da coroa britânica. Democracia liberal tornou-se sinônimo de democracia, a tal ponto que raramente são usadas expressões como “democracia liberal”, “democracia representativa”, “república democrática” para se referir às formas de governo dos Estados Unidos ou do Brasil: “democracia” é a definição normalmente empregada.

Partindo desse pressuposto, é no mínimo curioso constatar que toda uma época da história europeia – a primeira metade do século XIX em especial, com significativo destaque para a “Primavera dos Povos” em 1848 – pode ser interpretada como uma disputa entre liberais e democratas por um novo modelo governamental, depois da queda do absolutismo¹⁸. Esse capítulo não pretende narrar como se deu historicamente esse embate¹⁹, mas verificar como se deu a formação do consenso²⁰ atual acerca do governo a partir de diversas noções concorrentes do que sua prática deve salvaguardar.

1.1 A teoria da soberania como fundamento do governo legítimo: o caso Rousseau

Paris, 26 de agosto de 1789. Uma assembleia constituinte está reunida para dar uma nova constituição à velha França. Uma “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” -

18 Cf. verbete “Democracia”, escrito por Norberto Bobbio para seu “Dicionário de Política” (in BOBBIO, 1986, p.323-324).

19 Uma tentativa nesse sentido, entretanto, pode ser encontrada na obra “Democracia Liberal: origens e evolução”, de C. B. Macpherson.

20 Que estejamos mesmo num momento de “consenso”, ou mais precisamente de esmagadora hegemonia de um modelo governamental, é uma hipótese que eu gostaria de deixar desde já postulada e que será discutida mais oportunamente ao longo deste trabalho.

que viria a se tornar uma das mais influentes de todos os tempos - é votada como documento norteador dos trabalhos. Nela, pode-se ler:

Art. 1.º Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum. (...) Art. 3.º O princípio de toda Soberania reside essencialmente na Nação. Nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que não emane expressamente dela. (...) Art. 6.º A lei é a expressão da vontade geral. (...) ²¹

Para os revolucionários que escrevem o texto, não há dúvidas de que são tributários em especial de um homem que morrera uma geração antes: trata-se do filósofo setecentista Jean-Jacques Rousseau. Parece fácil, então, conceber os eventos desse dia, e também a revolução como um todo, como a vitória final, ainda que póstuma, das polêmicas ideias do “Contrato Social” (assim interpretou, por exemplo, Jeunot de Bertry, numa tela-alegoria da revolução em que, sugestivamente acima dos símbolos do evento, coloca em destaque um retrato de Rousseau²²). Lançando um olhar mais atento, entretanto, não há como não ver o problema tornar-se mais complexo: o próprio fato da constituição ter sido não só elaborada, mas principalmente, votada numa assembleia de “representantes” do povo, tornaria sua legitimidade contestável de acordo com a própria obra do pensador genebrino: confusão de um agrupamento de homens que, podendo no melhor dos casos exercer funções do governo, invade a esfera do soberano – diria ele talvez.

Tal questão, de natureza muito particular e empírica, permite, porém, formular um problema mais geral, um problema que parece ter sido central à filosofia política moderna, que pode ser formulado nos seguintes termos: “como é possível um governo legítimo?”; e que inicia um excuro pelos caminhos e descaminhos da resposta que a teoria da soberania deu a essa pergunta ao longo da modernidade. A tentativa de fundamentação dessa legitimidade passa pela afirmação ideal de um republicanismo radical na teoria política de Rousseau, afirmação essa que, como veremos, encontrou obstáculos praticamente intransponíveis para efetivar-se plenamente (esse trabalho não abordará a questão de se o filósofo suíço realmente tomava seu “Contrato Social” como um projeto realizável). Afinal, se está claro que na teoria rousseauista o Estado é constituído pelo soberano (que para o genebrino equivale à totalidade dos cidadãos, isto é, o povo) através da vontade geral que ele expressa, como é possível que o

21 Disponível em <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html> (tradução minha).

22 Uma reprodução da obra pode ser encontrada na página 841, volume 4, da coleção “Grandes Personagens da História Universal”, da Abril Cultural.

mesmo soberano estabeleça um governo que, sem equivaler a ele mesmo, pode, no entanto, se manter legítimo? Mais especificamente: de que forma é constituível uma instância governamental à qual são delegados determinados poderes pelo soberano sem que esta delegação assuma o formato da representação da vontade, ideia visceralmente criticada por Rousseau no “Contrato Social”?

Este é o problema com o qual esta seção pretende se defrontar: decifrar a resolução que o filósofo propõe para o problema da legitimidade, proposta que só pode ser compreendida, como tentarei expor aqui, desatando-se o nó górdio que se estabelece na confluência entre a questão da vontade geral, a formação do Estado, e a constituição de um governo.

Rousseau tinha consciência das dificuldades especiais que o aguardavam na elaboração de uma teoria da constituição do governo a partir da soberania popular²³; e não é à toa que é exatamente no princípio do livro III do “Contrato” (dedicado ao problema do governo) que ele posta o famoso aviso de que não conhece “a arte de ser claro para quem não quer ser atento”²⁴. A advertência, se até hoje é válida dada a sutileza das distinções necessárias para o tratamento da questão, era especialmente necessária para os contemporâneos do pensador, visto que a distinção entre a constituição do governo e a do Estado era um dado teórico novo²⁵, que necessitava, portanto, de maior esclarecimento. Conforme aponta, acerca disso, Simone Goyard-Fabre:

Passando da acepção lata do termo governo para uma *acepção estrita*, Rousseau foi o primeiro a fornecer uma análise técnica rigorosa das *máximas do governo do Estado*. O estudo difícil e sutil ao qual procede no Livro III do *Contrato social* renova fundamentalmente a compreensão de uma noção que, reconhecida cardeal, era entretanto cercada de muita indecisão conceitual.²⁶

Rejeitando toda uma tradição contratualista na qual as fundações da sociedade, do Estado, e do governo correspondem a um único ato, e onde o esquema básico é a passagem de

23 O que não significa, obviamente, que ele tenha sido o primeiro a fazer isso; a análise do contexto de emergência da teoria da soberania na baixa Idade Média pode nos oferecer exemplos muito mais precoces, como, por exemplo, o “Defensor da Paz”, escrito por Marsílio de Pádua em 1324. É fácil compreender, entretanto, que com a subsequente ascensão das monarquias nacionais por toda a Europa, essa linha argumentativa foi logo abandonada, renascendo apenas no âmbito da crítica ao absolutismo em que Rousseau, e Locke antes dele, se inserem.

24 Cf ROUSSEAU, 1999: 135.

25 Na verdade, uma longa tradição medieval distinguia o governo do Estado. Essa tradição, entretanto, foi – ao menos em seus aspectos mais visíveis – soterrada pela discussão pós-maquieviana da razão de Estado e pelas teorias jurídico-filosóficas modernas da soberania, que em alguma medida embaralharam novamente os conceitos de governo e Estado. Uma descrição detalhada desse processo pode ser encontrada na obra de Michel Senellart, “As Artes de Governar”.

26 Cf GOYARD-FABRE, 1999: 220-221.

um estado primitivo desfavorável para a aceitação da vida em sociedade num Estado onde se cede completa ou parcialmente o direito originário de soberania para um outro (que exerce o governo do Estado), Rousseau define no seu Contrato o governo como um mero órgão administrativo a serviço do soberano; o corpo de magistrados que executa as leis, portanto, é de direito apenas funcionário do Estado, não seu Senhor, como defendera uma longa linhagem de juristas e filósofos (Grotius, Pufendorf, Barbeyrac, Hobbes).

Para estabelecer esta distinção, o escritor genebrino faz notar, em primeiro lugar, em que consistem as funções do soberano e do governo; e é com esse intuito que escreve:

Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. (...) O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela, de *poder executivo*.²⁷

Ora, a discriminação feita aqui nos permite não apenas ver em que consiste o que compete ao governo (poder executivo) e ao soberano (poder legislativo), como também entender a hierarquia que existe entre eles. Embora o governo, para ser eficiente, deva ser forte, sua legitimidade provém exatamente do fato de que esta força se exerce em cumprimento de uma vontade que não é sua, mas do verdadeiro soberano; trata-se da vontade geral, que emana de todos os cidadãos. O abuso desta condição de força para fazer valer uma vontade que não é a geral, mas antes a particular daquele que rege o governo, é exatamente a tendência que caracteriza a lei da degenerescência dos governos:

Desse modo, a vontade dominante do príncipe só é, ou deveria ser, a vontade geral ou a Lei, e sua força não é senão a força pública nele concentrada: desde que deseje derivar de si mesmo qualquer ato absoluto e independente, começa a afrouxar-se a ligação do todo. Enfim, se porventura tivesse o príncipe uma vontade particular mais ativa do que a do soberano e, para obedecer a essa vontade particular, se utilizasse da força pública de que dispõe, de modo que se teriam, por assim dizer, dois soberanos, um de direito e outro de fato, imediatamente a união social desapareceria e dissolver-se-ia o corpo político.²⁸

Uma vez usurpada a soberania pelo príncipe (com essa palavra Rousseau denomina o corpo dos magistrados que exercem o governo em seu conjunto), o próprio princípio em que se embasava o governo está perdido, e os súditos já não devem obediência a ninguém, uma vez que o contrato social foi usurpado. É fundamental perceber aqui que, apesar da delegação de poderes feita pelo soberano ao príncipe, esta delegação é – para Rousseau – radicalmente

²⁷ Cf ROUSSEAU, 1999: 135.

²⁸ Cf ROUSSEAU, 1999: 141.

distinta de uma representação da vontade geral: mesmo estando de posse da força pública do Estado, a vontade do príncipe continua sendo uma vontade particular em relação ao todo (a argumentação não muda se o príncipe for composto por um corpo de magistrados²⁹); tendo lhe sido dado o direito e dever de governo exclusivamente para cumprir os desígnios da vontade geral, que são expressos através da lei, qualquer tentativa de governar acima da lei, ou de mudar a legislação sem consulta ao soberano, é ilegítima e extrapola os limites da função de governo.

Tão ilegítima quanto esta é a tentativa de estabelecer uma classe de políticos como “representantes” da vontade dos cidadãos através de um regime parlamentarista como, por exemplo, a Inglaterra: ora, Rousseau irá retrucar, a vontade é irrepresentável! De fato, da mesma forma que é impossível garantir agora o que quereirei amanhã, a ideia de “representação” implica que a vontade de um determinado indivíduo corresponderá, por um determinado período de tempo, àquelas de seus eleitores, que se sentirão assim “re-apresentados” na atuação dele na assembleia ou equivalente para a qual foi escolhido; um absurdo, do ponto de vista lógico. Jean-Jacques vê aqui uma ideia perigosa, que visa legitimar uma alienação da própria soberania; e é com quase palpável impaciência que ele a contesta no princípio do livro II do Contrato: “afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade”³⁰.

Compreender plenamente a crítica desferida por Rousseau só é possível quando lembramos as ideias que ele queria salvaguardar a todo custo através de sua filosofia política: as de igualdade e de liberdade, para ele indissociáveis. Não é por acaso que o “Contrato Social” principia (excetuando-se as considerações iniciais e as hipotéticas sobre as primeiras sociedades) pela argumentação contra a transformação do poder pátrio em poder político, contra o direito do mais forte e contra a fundamentação do direito de escravidão no direito de guerra; trata-se de limpar o terreno dos discursos ideológicos opostos, que legitimam tanto a desigualdade quanto a opressão que retira a liberdade do homem. É no combate a essas ideias que se encontra a crítica da representação em Rousseau; a ideia de transmitir o próprio direito de soberania por um determinado período de tempo soa para ele como uma ratificação da perda da liberdade que é feita a cada eleição. Por isso ele se expressa com clareza, no livro III, sobre o sistema inglês:

29 Teríamos, no caso, uma vontade coletiva, mas ainda assim particular em relação ao todo.

30 Cf ROUSSEAU, 1999: 86.

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio-termo. Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la.³¹

Uma possível dificuldade talvez mereça atenção e esclarecimento aqui. Compreende-se que a soberania só possa ser exercida através da vontade geral e que esta seja irrepresentável, visto que é vontade. Mas como é possível conhecer a “vontade geral”? Já que ela não pode ser “representada” num indivíduo, de que forma, então, ela se “apresenta”? Precisamos para isso fazer um retorno àquilo que, no pensamento rousseauista, é anterior à constituição do governo: trata-se da questão da formação do Estado e de uma consequente vontade geral a partir do corpo social formado no pacto social.

Para Rousseau, é impensável que os homens façam um pacto para ficar em situação ainda pior do que aquela em que se encontravam anteriormente (o que, tendo em vista a opinião dele sobre o estado de natureza, torna um pacto do tipo hobbesiano³² simplesmente impensável); também é impossível para um indivíduo, mesmo que queira, alienar seu direito de ser homem, isto é, de responder pelos próprios atos como consequência de sua vontade e de ser livre. Assim, se um dia os homens chegam a uma situação em que é mais vantajoso unir-se do que agir em separado, de forma alguma fazem um pacto desesperado como o previsto no “Leviatã”; muito mais amena, a dificuldade é traduzida da seguinte forma: “encontrar uma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”³³.

A resposta, já se adivinha, é dada pelo contrato social regido com base na vontade geral; ou, no termos em que Rousseau coloca o pacto: “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”³⁴. Colocar-se sob a direção da vontade geral, entretanto, não é equivalente a submeter-se à vontade de todos, tarefa impossível. Conforme explicação de Helena Esser dos Reis:

31 Cf ROUSSEAU, 1999:186-187.

32 Esse assunto será tratado mais detidamente na seção subsequente.

33 Cf ROUSSEAU, 1999: 70.

34 Cf ROUSSEAU, 1999: 71.

Ora, tanto a vontade de todos quanto a vontade geral originam-se na vontade do indivíduo – a diferença fundamental é que enquanto uma é a mera somatória de vontades privadas, a outra, a vontade geral, advém daquilo que há de comum entre estas vontades.³⁵

A vontade de todos não tem nenhuma diferença qualitativa em relação com qualquer vontade particular; uma pessoa submeter-se ao jugo da vontade de todos seria expor-se ao jugo do outro, seria perder a liberdade. A vontade geral, porém, é de natureza bem diversa, pois recolhendo apenas aquilo que, com base na razão, todas as vontades desejam em comum, seu objeto é exatamente o bem coletivo. O fato dela corresponder, precisamente, àquilo que todos desejam (isto é, o bem geral), significa que, submetendo-se a ela, o indivíduo não está se submetendo senão a si mesmo.

Nova dificuldade pode ser visualizada aqui, na medida em que, embora todos queiram o bem coletivo³⁶, nem sempre sabe-se onde ele se encontra; daí o fato de que as decisões da comunidade não se deem obrigatoriamente por unanimidade³⁷; todos quererem o bem comum não significa que todos saibam onde encontrá-lo. A necessidade das assembleias (que devem ser convocadas tanto de forma periódica, para manter o vínculo social, quanto toda vez que se faça necessário conhecer a vontade geral), portanto, está não só em permitir que os cidadãos esclareçam-se mutuamente sobre onde realmente se encontra o bem comum, quanto, em caso de necessidade de votação, verificar, através da formação de uma maioria, onde este interesse coletivo se encontra com mais probabilidade³⁸.

Elucidada a questão da “apresentação” da vontade geral, voltamo-nos agora com mais clareza para a questão da relação do Estado (que é a denominação que Rousseau dá àquele “corpo moral e coletivo” formado através do pacto social, quando encarado numa relação em que é passivo), governo e soberano (que é o mesmo “corpo moral e coletivo”, quando ativo); ou, em outros termos também usados pelo filósofo, a relação entre súditos (a coletividade enquanto membro do Estado), príncipe (como já esclarecido acima, trata-se aqui da denominação para o corpo dos magistrados tomado coletivamente) e cidadãos (a coletividade enquanto membro do soberano, do qual emana a vontade geral).

35 Cf REIS, in: SILVA, 2009.

36 Tal vontade é deduzida da própria tendência humana em buscar seu próprio interesse; a busca de cada um pelo seu interesse particular faz com que, no ato de formação do corpo coletivo, a vontade associada a esse corpo seja igual ao que todos os interesses têm em comum; o resultado, identificável racionalmente, é o interesse comum, que equivale ao bem coletivo.

37 A única unanimidade estritamente necessária é a de formação do corpo político; sem ter participado desta primeira unanimidade, não faz sentido que o indivíduo, como voto vencido numa eleição, aceite a decisão da maioria como de um corpo do qual também faz parte. Cf. ROUSSEAU, 1999: 68.

38 Portanto, a legitimidade da eleição não está no fato da minoria dever se submeter à maioria, mas no cálculo de que é mais fácil que o bem comum esteja naquilo que opina um número maior de cidadãos.

Sem dúvidas, uma questão que pode ser enunciada aqui é: porque a coletividade teria necessidade de uma instância intermediária para executar sua própria vontade em sua relação consigo mesma? Existem ao menos duas réplicas possíveis a essa questão. A primeira é a questão da relação da vontade geral com os objetos particulares. De acordo com Rousseau, a vontade geral “muda de natureza ao ter objeto particular, e não pode, como geral, pronunciar-se nem sobre um homem, nem sobre um fato”³⁹. Por quê? Simplesmente, porque ao voltar-se para uma particularidade, não há como manter um interesse comum que atenda a toda a comunidade, visto que sempre há interessados em um ponto de vista ou outro. Mesmo num caso extremo, como no julgamento de um único homem considerado culpado (digamos, de assassinato) por todos os membros da coletividade, o que temos não é a vontade geral contra uma vontade particular, mas antes a vontade de uma facção (formada por todos os membros da comunidade menos o suposto assassino) contra uma vontade particular (a do suposto assassino).

A vontade geral é uma generalidade que por definição não permite exceções – é por isso que só pode legislar sobre generalidades, e a noção de “lei” em Rousseau (sempre outorgada pelo soberano) se aplica apenas a regras gerais, nunca a casos particulares. Mesmo que a própria coletividade resolva que irá decidir diretamente sobre esta espécie de particularidade - resolução perfeitamente legítima, embora não necessária - estará quanto a isso se outorgando uma função de governo, e não agindo enquanto soberano. Portanto, mesmo que a totalidade dos cidadãos indistintamente cuide da legislação geral e de sua aplicação a casos particulares, não há como não efetuar a diferenciação teórica (mesmo que na prática, haja confusão) entre os atos do primeiro tipo, nos quais concorre a vontade geral, alçada do soberano, e os do segundo tipo, nos quais cuida-se da execução das leis, função do governo.

A segunda réplica é de ordem prática, e não teórica. Ora, mesmo que façamos essa distinção entre os atos do soberano e os atos do governo, permanece em aberto e legítima a possibilidade do soberano outorgar a totalidade das funções de governo à coletividade completa, caracterizando então o regime de governo da democracia direta. Mais do que isso, nenhum regime parece encaixar-se melhor com a filosofia rousseauista do que este, principalmente se levarmos em conta a crítica feroz que o autor genebrino faz da ideia de representação e alienação da soberania.

A impressão, entretanto, é equívoca. Na verdade, a ideia do povo tomando efetivamente todas as funções de governo diretamente em suas mãos é inimaginável para

39 Cf ROUSSEAU, 1999: 97.

Rousseau. Nas próprias palavras dele: “não se pode imaginar que permaneça o povo continuamente em assembleia para ocupar-se dos negócios públicos e compreende-se facilmente que não se poderia para isso estabelecer comissões sem mudar a forma de administração”⁴⁰. Por isso mesmo, o “Contrato Social” afirma expressamente que “tomando-se o termo no rigor da expressão, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira”⁴¹. Por “inércia”, a própria praticidade tende a transformar regimes de democracia direta em aristocracias ou monarquias, o que nos leva, novamente, à formação da instância intermediária entre o soberano e o Estado, isto é, o governo.

A formação dessa instância intermediária, entretanto, não pode ser realizada em um único ato, uma vez que, embora a definição da forma de governo seja da competência do soberano, a indicação específica daqueles que irão exercer as funções governamentais é um ato particular, de uma esfera já “governamental”. A única forma de sair desse impasse, proposta por Rousseau, é considerar que aquele ato de definição da forma governamental investiu a coletividade como responsável por esse primeiro ato de atribuição das funções governamentais, sendo portanto o primeiro ato de governo necessariamente um ato de democracia direta, a qual se extingue imediatamente depois disso (ou permanece, se foi a vontade do soberano).

É importante esclarecer quanto a isso que, mesmo num caso de delegação temporária de poderes, ou de definição da forma de governo, o soberano conserva permanentemente o direito de revisar as formas de delegação de poderes e de partilha das funções governamentais, podendo a qualquer tempo, numa repetição daquele ato fundador do governo através da transformação do seu próprio corpo no magistrado supremo, rever qualquer atribuição de poderes a particulares que tenha sido feita anteriormente. Para salvaguardar esse poder “emergencial” do soberano, entretanto, é necessário não descuidar da realização de assembleias populares regulares e da possibilidade de convocação de assembleias populares extraordinárias, ocasiões nas quais o poder do corpo governamental fica suspenso e o soberano pode tomar decisões também na condição de magistrado supremo.

40 Cf ROUSSEAU, 1999: 150.

41 Cf ROUSSEAU, 1999: 150. É preciso deixar claro que – no vocabulário de Rousseau – monarquia, aristocracia e democracia não se referem à constituição do Estado, mas estritamente à forma de governo: exercido por apenas um indivíduo (monarquia); um agrupamento especificado de alguma forma (aristocracia); ou a totalidade dos cidadãos (democracia). A rigor, qualquer dessas formas pode se constituir numa república, termo que por sua vez se refere ao respeito do governo à estrutura do Estado enquanto res publica, ou seja, enquanto objeto de soberania popular. Assim se esclarece porque “todo o governo legítimo é republicano” (ROUSSEAU, 1999:108). No vocabulário do filósofo, nossas modernas democracias representativas seriam algo como um sistema misto com funções divididas entre uma monarquia temporária (no caso brasileiro, quadrianual) e uma aristocracia eletiva. Deixo em aberto a questão de se esses governos seriam classificados como republicanos pelo autor do Emílio.

Creio que o exposto até aqui esclarece como é possível o estabelecimento de um governo legítimo nos termos propostos por Rousseau, incluindo aí a possibilidade de delegação de poderes a indivíduos, delegação essa, entretanto, que não assume a forma da representação. Nesse sentido, parece sensata a consideração de Roger Masters de que “o ponto essencial não é que as funções governamentais não possam ser delegadas a indivíduos, mas antes que estes indivíduos não possam promulgar leis “definitivas” a partir de sua própria autoridade”⁴², pois tal promulgação definitiva equivaleria a tomar tais delegados como representantes da autoridade popular, constituindo uma violação do direito de soberania.

Entretanto, mesmo que, afinal, não tenha sido a preocupação de Rousseau estabelecer uma condição de fato, mas uma situação ideal de governo em que se manteriam os direitos do legítimo soberano, é também legítimo perguntar se, afinal, já ocorreu ou se é realmente possível ocorrer a formação de um governo sem a violação destes supostos direitos de soberania, e, indo um pouco mais além, qual a utilidade da postulação destes direitos, se a situação ideal que permite seu exercício não pode jamais ser alcançada factualmente. Veremos que a modernidade, ainda antes do evento “Rousseau”, já ensaiava suas respostas ao problema posto.

1.2 A hipótese da guerra originária (e por que esse não é o caso Hobbes)

É inútil dizer que todos os governos são ou devem ser criados com base no consentimento popular, na medida em que a necessidade das coisas humanas o permitir. Isto é totalmente favorável à ideia que defendo. Afirmando que jamais as coisas humanas permitirão tal consentimento, e raramente algo que aparente sê-lo; e que a conquista ou a usurpação, ou mais simplesmente a força, mediante a dissolução dos antigos governos, é a origem de quase todos os novos governos que o mundo viu nascer. E que, nos poucos casos em que possa parecer ter havido um consentimento, este foi geralmente tão irregular, tão limitado ou tão misturado com a fraude e a violência, que não se lhe pode atribuir grande autoridade.⁴³

A afirmação, de David Hume, encontra-se no ensaio “Do Contrato Original”. Ao fazer essa constatação, o cético escocês não apenas parece se inscrever na contracorrente da longa tradição de juristas e filósofos contratualistas dos séculos XVII e XVIII, como colocar-se numa linhagem alternativa de pensadores e historiadores que questionaram qualquer possibilidade de fundar o poder político efetivo sobre outra coisa que a mera força. Existem aí

42 Cf MASTERS, 1968: 339 (tradução minha).

43 HUME, 1973: 230.

alguns elementos textuais e contextuais, entretanto, que tornam a proposição humeana particularmente interessante, e merecem ser investigados.

Em primeiro lugar, a aparente precocidade de sua oposição à legitimação do governo por um consentimento contratual em que os direitos de soberania foram transferidos pelos súditos. O supracitado ensaio sobre o “Contrato Original” foi publicado pela primeira vez em 1741, junto com outros “Ensaio Político, Morais, e Literários”. O esquema jurídico-filosófico do contratualismo estava, então, longe do crepúsculo de sua influência; de certa forma, não estava nem mesmo completo. Mesmo a utilização da sintaxe e do aparato conceitual contratualista e jusnaturalista por Jean-Jacques Rousseau para denunciar um malogro fundador (“Discurso sobre a Desigualdade”) ou para apontar um ideal político irrealizado (“Contrato Social”) ainda esperariam décadas por sua publicação.

É fato que, ao menos enquanto possibilidade discursiva, a hipótese aventada por Hume já assombrava o pensamento ocidental desde seus primórdios. Não seria outra, afinal, a consequência lógica da aceitação radical do discurso do sofista Trasímaco sobre a natureza da justiça, no livro I da “República” de Platão. E não é menos do que isso que está em jogo no discurso dos atenienses descritos no livro V da “História da Guerra do Peloponeso” de Tucídides. Quando os habitantes de Melos, resistindo à dominação de Atenas, lembram que a justiça divina está com eles, é nos seguintes termos que os enviados atenienses retrucam:

Quanto à benevolência divina, esperamos que ela também não nos falte. Realmente, não nos estamos afastando da reverência humana diante das divindades ou do que ela aconselha no trato com as mesmas. Dos deuses nós supomos e dos homens sabemos que, por uma imposição de sua própria natureza, sempre que podem eles mandam. Em nosso caso, portanto, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar os seus preceitos; encontramos-la vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; pomos-la em prática, então, convencidos de que vós e os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma.⁴⁴

Se este cruel realismo político – que nos acostumamos a associar ao nome de Maquiavel – está presente em nossa tradição desde sua aurora, por que, então, permanece a sensação de precocidade na leitura do texto de Hume, quando contrastado com outros clássicos políticos de seu tempo? Duas especificidades me parecem merecer destaque aí. Em primeiro lugar, o incomum confronto direto com a teoria da soberania legitimada no contrato, que se estabelece no texto. A possibilidade normativa da teoria do contrato é combatida diretamente não por seus elementos internos, mas pela descrição do fato de que a situação ideal que ela exige não parece ocorrer jamais. Em segundo lugar, a própria posição de David

44 TUCÍDIDES, 2001: 351.

Hume no cânone da filosofia. Se a argumentação empregada pelo escocês não é nova, é notável que constitui um dos poucos momentos (ao menos até então) em que o que viria a ser chamado *Realpolitik* se inscreve no próprio discurso oficial da filosofia – que, mais do que aquilo que *é*, sempre esteve mais interessada naquilo que *deve ser*. Não é outra a razão desta ideia da fundação do poder pela força ter sido mantida, majoritariamente, pelo discurso do “antagonista” ou “o outro” da filosofia: o sofista Trasímaco, o historiador Tucídides, ou mesmo Maquiavel, o pensador maldito, cuja aceitação (reticente) pelos companheiros filósofos, demoraria séculos – e ainda incomoda.

Não é, portanto, pelo discurso quase sempre normativo da filosofia política, mas antes pelo discurso descritivo (ou pretensamente descritivo) dos historiadores que veremos se delinear uma hipótese da fundação do poder pela guerra ao longo da modernidade, e é aqui que encontro um segundo ponto de interesse no trecho do ensaio de Hume com o qual iniciei essa seção. A influência da “hipótese da guerra” (como chamarei essa estratégia discursiva a partir daqui) sobre a historiografia francesa moderna é analisada por Michel Foucault no curso “Em Defesa da Sociedade”, que pretende verificar as possibilidades metodológicas do discurso da emergência dos Estados a partir de uma guerra originária, em detrimento das teorias da soberania que legitimam o poder estatal a partir de um consentimento popular fundante.

O ensaio “Do Contrato Original”, de David Hume, não é citado por Foucault ao longo desse curso. Não é para menos, pois para o filósofo francês, assistimos em Hume não o discurso da guerra originária, mas ao contrário, a emergência de um terceiro tipo de discurso, que procura encontrar a fonte de todas as ações humanas nos interesses do indivíduo. Segundo o próprio Foucault em curso proferido três anos depois (trata-se do “Nascimento da Biopolítica”), esta estratégia discursiva, que viria a ser uma das fontes primordiais do liberalismo, pode ser identificada na filosofia moral de David Hume e encontra sua forma arquetípica no “Ensaio sobre a História da Sociedade Civil”, de Adam Ferguson, outro pensador escocês oitocentista. Não sendo redutível ao discurso da guerra efetiva, que pressupõe coletividades em conflito, nem às teorias da soberania, que advogam antes um poder fundador orientado para o bem comum do que uma proveniência do poder político a partir de interesses privados, tal linha discursiva vem juntar-se às anteriores numa complexa sopa ideológica que procura estabelecer o fundamento do poder e os limites da ação governamental. Não é à toa, aliás, que essa multiplicidade de discursos sobre o mesmo tópico leva Michel Senellart a prestar contas do título de sua principal obra:

*As artes de governar: esse plural indica que não buscamos descobrir uma essência, um princípio fundador do qual se pudesse deduzir um método de governo. Ele designa uma multiplicidade não apenas de artes, de técnicas, de sistemas de regras, de modelos de ação, mas também de definições de “governo”.*⁴⁵

O fato de que estes diferentes (para utilizar a linguagem foucaultiana) “regimes de verdade” não estão em oposição necessária (apesar de seu embate não só ocasional, mas frequente) talvez ajude a “dissolver” o aparente problema interpretativo que consistiria em encaixar Hume em uma das três tradições, expurgando-lhe todos os elementos das outras. As possibilidades de acoplamento entre essas diferentes estratégias discursivas são, aliás, parte importantes das pesquisas que Foucault empreende no final dos anos 70. Os diversos reaproveitamentos táticos da hipótese do nascimento da sociedade e do Estado a partir de uma guerra permanente entre grupos distintos, por exemplo, são verificados por Foucault no “Em Defesa da Sociedade”, incluindo aí as possibilidades sombrias que emergem quando uma teoria da soberania popular baseia sua estratégia discursiva na conclamação de guerra permanente da raça biológica contra seus inimigos internos: advento do nazismo. Por outro lado, ao analisar o nascimento do liberalismo no seu curso seguinte (“Segurança, Território, População”), o filósofo genealogista mostra como, apesar da manutenção de um arcabouço jurídico fundado na teoria da soberania baseada no consenso contratual, toda a mecânica do exercício efetivo do poder nos estados liberais modernos pressupõe a ideia de população como um coletivo que segue certas leis naturais (biológicas, econômicas, etc), ideia a qual conforme se desenvolve no subsequente “Nascimento da Biopolítica”, só pode emergir a partir da teorização de cada sujeito como um “indivíduo de interesses”.

Mas um outro fato – para além da suposta possibilidade de remeter o pensamento de David Hume a uma posição mais híbrida do que a proposta por Foucault⁴⁶ – talvez mereça certa atenção na análise da estratégia discursiva utilizada pelo cético escocês. De fato, é, ao menos à primeira vista, curioso que, dentro da tradição anglo-saxã, alguém vá utilizar, contra a teoria do contrato original, o argumento da guerra, isto é, a constatação de que, tão longe quanto conseguimos avaliar, não é um consenso primeiro, mas antes o conflito permanente entre os agrupamentos humanos que cria os Estados. Afinal, se há alguém, na filosofia britânica, que se tornou conhecido por defender que o Estado nasce da guerra, e não de uma guerra qualquer, mas da maior de todas as guerras, a guerra de todos contra todos, esse é

45 SENELLART, 2006: 47.

46 E realmente, não é o caso; a leitura completa do ensaio humeano mostra que, apesar da utilização tática do discurso da guerra para atacar o contratualismo, ao final o escocês esclarece que os governos devem ser mantidos e respeitados devido aos interesses que governados e governantes têm na continuidade da paz social por períodos razoáveis de tempo.

obviamente Thomas Hobbes. Ora, e é esse mesmo Thomas Hobbes que, lançando mão da teoria do contrato, vai conceder poderes absolutos ao soberano, criando, desta forma, literalmente um “monstro”: o Leviatã, o Estado Total como representação incontestada de toda a vontade dos súditos nele reunidos, destinado a perturbar o sono dos pensadores liberais pelos séculos vindouros. A utilização da “hipótese da guerra”, portanto, teria pouco poder de fogo no combate à teoria do contrato. Afinal, ao menos em sua versão insular mais robusta, a própria teoria do contrato se basearia na hipótese da guerra.

Seria nesse ponto que as preleções de Foucault poderiam ajudar – apesar de não citarem o texto humeano – não só a compreender a tática argumentativa de Hume, como também a perceber que ela é a mais consequente e certa possível no combate ao pacto hobbesiano. É na aula ministrada em 4 de fevereiro de 1976 que o pesquisador do Collège de France enuncia sua peculiar interpretação do significado político da obra de Hobbes. Para Foucault, o que Hobbes faz, longe de evidenciar os efeitos da guerra na política, é tentar silenciá-los; a “guerra de todos contra todos”, longe do sangue dos campos de batalha onde agrupamentos humanos lutam efetivamente, é uma guerra abstrata, uma guerra de representações. Citando o próprio Hobbes: “pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida.”⁴⁷

Claro que, com isso, diluímos a questão, mas não parece mudar o fato de que, em Hobbes, o Estado surge desta guerra, ou estado de guerra, sendo portanto esta que determina aquele. Ainda não chegamos aqui, porém, ao cerne da questão. Para isso, é necessário lembrar o que causa esse estado de guerra permanente em Hobbes. Que, conforme lembra Foucault, é a igualdade entre os homens. Nas palavras dele (Foucault): “a guerra primitiva, a guerra de todos contra todos é uma guerra de igualdade, nascida da igualdade e que se desenrola no elemento dessa igualdade. A guerra é o efeito imediato de uma não-diferença, ou, em todo caso, de diferenças insuficientes.”⁴⁸ Para Hobbes, é impossível que o mais forte dos homens possa garantir permanentemente sua vitória contra o mais fraco deles, pois este pode ainda utilizar contra o outro a astúcia ou recorrer a alianças. É a diferença insuficiente de poder entre os homens que causa a guerra. Se houvesse diferença definitiva entre um homem e outro, não ocorreria entre eles guerra: ocorreria dominação pura e simples de um sobre o outro, ou eliminação física imediata. É, portanto, a igualdade que permite a manutenção indefinida desse estado de guerra, definido pelo “jogo das representações calculadas”, pelas

47 HOBBS, 2004: 109.

48 FOUCAULT, 1999: 103.

“manifestações enfáticas e acentuadas de vontade”, e pelas “táticas de intimidação entrecruzadas”⁴⁹.

O equilíbrio do poder causa a guerra; que remédio mais definitivo contra essa, portanto, senão o mais absoluto desequilíbrio de poder possível? O poder absoluto do soberano é a solução hobbesiana para o problema da igualdade entre os homens. Longe das hipóteses que, na Inglaterra da época, explicavam o Estado moderno britânico como a perenização de uma relação de forças estabelecida com a vitória dos normandos sobre os saxões – que se tornariam a partir daí a nobreza e a plebe – a desigualdade entre o soberano e os súditos não corresponde, para Hobbes, a qualquer forma de dominação estabelecida previamente pela força. É, pelo contrário, o próprio resultado da vontade consensual desses súditos, que, deliberadamente, escolhem viver sob um governo ao qual cedem o direito de dispor deles conforme bem entenda. Todos os atos desse governo, portanto, não passam de re(a)apresentação de suas próprias vontades; é impossível, em última instância, que este haja contra elas (mesmo que haja quem diga o contrário; estes não conhecem a implicação do que falam), já que é por vontade delas que ele se constitui. Não se trata de mera dominação, mas soberania: representação da vontade.

Foucault vai além quando passa à análise da segunda espécie de soberania que Hobbes descreve. Ao lado da soberania por instituição (já descrita), temos no texto do *Leviatã* a soberania por aquisição. É neste ponto que Foucault demonstra especial interesse: finalmente encontramos, aqui, a admissão da possibilidade de fundação de Estados através da guerra efetiva, aquela dos campos de batalha, do aço, da pólvora e do sangue; aquela do enfrentamento entre agrupamentos diferentes, castas diferentes, povos diferentes, causadora de desequilíbrio, e de dominação de uns sobre os outros. Mas, o que, segundo o pensador francês, Hobbes faz na teorização da soberania por aquisição? Cito Foucault:

Pois bem, não, diz Hobbes; estamos ainda e sempre na relação de soberania. Por quê? Porque, uma vez que os vencidos preferiram a vida e a obediência, por isso mesmo reconstituíram uma soberania, fizeram de seus vencedores os seus representantes, restauraram um soberano no lugar daquele que a guerra havia derrubado.⁵⁰

Observem que o que se passa aqui, o que explica o poder político para Hobbes, não é nem mesmo a guerra propriamente dita; é a própria vontade dos súditos, que por temor da morte e desejo de segurança, sob o fio da navalha ou na convivência cotidiana, agora e

49 FOUCAULT, 1999: 105.

50 FOUCAULT, 1999: 109.

sempre desejam um soberano que lhes governe. Como conclui Foucault aqui: “a vontade de preferir a vida à morte: é isso que vai fundamentar a soberania, uma soberania que é tão jurídica e legítima quanto aquela que foi constituída a partir do modo da instituição e do acordo mútuo”⁵¹.

A radicalidade da argumentação hobbesiana pode ser analisada pela relação que o mesmo estabelece, no *Leviatã*, entre o resultado das batalhas e a obediência filial aos pais: trata-se, em ambos os casos, de uma relação de soberania, uma relação de soberania por aquisição. Isto por que, uma vez que desde o nascimento os pais podem dispor da vida dos filhos conforme bem entendam – da mesma maneira, observem, que o vencedor de uma batalha pode dispor dos vencidos como bem entender – a obediência que as crianças demonstram pelos seus pais mostra claramente que, implicitamente, sem necessidade de expressão da vontade, sem racionalização de um contrato efetivo, estas consentem na soberania que os pais dispõem sobre elas. É a vontade da criança de continuar existindo que funda a soberania que a mãe (no estado de natureza), ou o pai (no estado civil) tem sobre ela. A dominação do mais forte não importa para a fundação do poder no *Leviatã*. É, ao contrário, a vontade dos mais fracos que constitui a base legitimadora da soberania.

Se voltamos a um texto como o de Hume, vemos que serve a toda uma discursividade reversa, na medida em que por trás da ficção do contrato, encontra novamente o estrondo das batalhas. É o oposto, peça a peça, da composição do discurso hobbesiano; é exatamente esse estrondo, parece, que a abstrata guerra de todos contra todos pretende silenciar. Conforme conclusão da aula de Foucault sobre Hobbes:

Parecendo proclamar a guerra em toda parte, do início até o fim, o discurso de Hobbes dizia, na realidade, justamente o contrário. Dizia que, guerra ou não guerra, derrota ou não, conquista ou acordo, é tudo a mesma coisa: 'Vós a quisestes, sois vós, os súditos, que constituíeis a soberania que vos representa. Não nos aborreceis mais, portanto, com vossos repisamentos históricos: ao cabo da conquista (se quiserdes realmente que tenha havido uma conquista), encontrareis ainda o contrato, a vontade amedrontada dos súditos.'⁵²

51 FOUCAULT, 1999: 110.

52 FOUCAULT, 1999: 113.

1.3 Governo liberal: o sujeito de interesses e sua propriedade

Foi no dia 23 de novembro de 1787, uma sexta-feira, que os habitantes de Nova Iorque puderam ler no “The New York Packet”⁵³ o décimo artigo assinado pelo “cidadão de Nova Iorque” autodenominado “Publius”, que, em continuação ao artigo imediatamente anterior, versava sobre a “Utilidade da União como preservativo contra as facções e insurreições”. Nesse artigo, Publius (na verdade, neste artigo, James Madison⁵⁴) procura rebater a antiga argumentação contra os governos populares (argumentação que remonta no mínimo a Platão) de que esses são as espécies de governo mais instáveis, constantemente sujeitos a revoluções e à tomada do poder por facções despreparadas ou injustas.

Longe, porém, de negar que os governos populares tais como estabelecidos até então estavam sob esse perigo constante, Madison partilha da opinião de que o poder, tal como instalado nesses antigos governos, não tinha como defender os direitos individuais dos cidadãos, em especial o de propriedade; não seria totalmente infundada, afinal, a percepção de “que as questões são assaz frequentes vezes decididas pela força superior de uma maioria interessada e opressiva, sem atender às regras da justiça e aos direitos do partido mais fraco”⁵⁵. Colocando-se com muita coerência na tradição lockeana da defesa da propriedade como dever primordial do Estado, é nos seguintes termos que Madison narra o nascimento das facções:

A diversidade de faculdades nos homens, que é a origem dos direitos de propriedade, é um obstáculo (...) invencível à uniformidade de interesses. A proteção destas faculdades é o primeiro fim do governo. Da proteção das faculdades desiguais, de que resulta a aquisição, resulta imediatamente a desigualdade na extensão e na natureza da propriedade; da sua influência sobre os sentimentos e sobre as opiniões dos proprietários resulta a divisão da sociedade em diferentes interesses e diferentes partidos.⁵⁶

Ao contrário de Rousseau, portanto, o federalista não acredita na possibilidade de se fazer valer uma vontade geral na assembleia reunida do povo. “Mas a causa que mais comumente tem dado lugar ao nascimento das facções tem sempre sido a desigual distribuição

53 Cf. sítio eletrônico <http://www.foundingfathers.info/federalistpapers/fedindex.htm> .

54 Embora Lucas Hamilton tenha assinalado esse artigo como um dos que teria escrito para “O Federalista”, mas é uma versão que não tem muitos adeptos. Além desses dois, assinava como “Publius” também John Jay, futuro primeiro chefe de justiça da Corte Suprema americana.

55 MADISON, 1973: 100.

56 MADISON, 1973: 101.

das propriedades. Os interesses dos proprietários têm sempre sido diferentes dos interesses daqueles que não o são.”⁵⁷ Sem dúvida o genebrino concordaria aqui, mas enquanto sua solução passaria por uma redistribuição drástica da propriedade, o caso para o ensaísta americano seria de criar mecanismos para proteger o direito de propriedade das paixões de uma maioria não-proprietária. É a partir dessa perspectiva que ele estabelece uma distinção entre “pura democracia” e “república”. Nas palavras dele mesmo sobre a primeira forma mencionada:

Da simples enunciação do que acabamos de dizer se conclui que uma pura democracia, composta de um pequeno número de cidadãos, que se reúnem todos e governam por si mesmos, não admite remédio contra as desgraças da facção. A maioria terá, em quase todos os casos, paixões e interesses comuns: as formas do governo trarão consigo comunicação e concerto e nada poderá reprimir o desejo de sacrificar o partido mais fraco, ou o indivíduo que não se puder defender. Eis por que as democracias desse gênero têm sempre oferecido o espetáculo da dissensão e da desordem; por que esta forma de governo é incompatível com a segurança pessoal e com a conservação dos direitos de propriedade, e por que os estados assim governados têm geralmente tido existência curta e morrido morte violenta.⁵⁸

Numa crítica que poderia ter em vista o autor do “Contrato Social” – apesar de ser mais obviamente, no contexto dado, uma referência a Thomas Paine⁵⁹, cujas ideias faziam então enorme sucesso entre os defensores da democracia direta – o “Pai da Constituição” americana prossegue:

Os políticos especulativos, que têm sustentado esta espécie de governo, têm discorrido sobre o princípio falsíssimo de que a perfeita igualdade de direitos políticos pode trazer consigo igualdade de propriedades, de opiniões e de paixões.⁶⁰

Qual seria, então, a solução para o problema colocado por Madison – isto é, encontrar uma forma de governo “popular” (ou seja, um governo sem aristocracia ou monarquia hereditária) estável e que possa proteger o direito de propriedade? A resposta vem no parágrafo seguinte. “Uma república, quero dizer, um governo representativo, oferece um ponto de vista diferente e promete o remédio que se deseja”⁶¹.

Já não falando mais em “pura democracia”, mas simplesmente em “democracia” como o oposto ao sistema defendido no artigo e a ser implementado pela Constituição, o futuro

57 MADISON, 1973: 102.

58 MADISON, 1973: 103.

59 Devido à defesa que este fez de um regime radicalmente democrático e oposto ao sistema liberal inglês em textos como “Senso Comum” – disponível no volume “Federalistas” da primeira edição da coleção Pensadores.

60 MADISON, 1973: 103.

61 MADISON, 1973: 103.

presidente americano prossegue mostrando que uma das maiores diferenças entre uma democracia e uma república está no fato de que “os poderes são nela delegados a um pequeno número de indivíduos que o povo escolhe”⁶², o que teria o efeito:

de depurar e de aumentar o espírito público, fazendo-o passar para um corpo escolhido de cidadãos, cuja prudência saberá distinguir o verdadeiro interesse da sua pátria e que, pelo seu patriotismo e amor da justiça, estarão mais longe de o sacrificar a considerações momentâneas ou parciais.⁶³

A representação, elemento discursivo ausente da democracia antiga, completa assim seu notável percurso, que ao longo da modernidade a viu migrar de peça fundamental na justificação hobbesiana do absolutismo, a um papel indispensável na formação do moderno estado liberal. Não é inoportuno, lembrar, porém, que a defesa da representação não era a única coisa que separava os liberais dos democratas no fim do século XVIII e que os separariam ainda por quase um século; aproximadamente até a década de 1870, todas as eleições nos estados liberais eram censitárias. A afirmação que Marx e Engels fazem, portanto, de que “o governo do estado moderno é apenas um comitê para gerir os negócios de toda a burguesia”⁶⁴, não tinha em primeiro plano a acusação de que o sistema eleitoral favorecia a vitória dos candidatos com mais recursos e tempo disponível para a campanha, como pode parecer hoje; ao contrário, a frase dos criadores do materialismo dialético referia-se ao estabelecimento de uma plutocracia *de facto* no século XIX.

O voto masculino universal, criticado por Madison na citação acima ao referir-se àqueles que pretendem “uma perfeita igualdade de direitos políticos”, era visto com desconfiança pelo liberalismo clássico, já que permitia a pessoas sem propriedades, e portanto sem nada a perder, decidir sobre o futuro da nação; apenas proprietários, seguia o raciocínio, têm compromisso com a estabilidade e a segurança futura. Assim, não é à toa que autores como Macpherson⁶⁵ procuraram por em destaque que o que chamamos hoje “democracia liberal” é o resultado da pacificação do discurso democrático pela inclusão da demanda de voto universal masculino no sistema eleitoral dos estados liberais, fato que ocorreu na maioria destes nas antepenúltima e penúltima décadas do XIX, após quase um século de intensas turbulências (o voto feminino viria décadas depois, resultado de uma demanda e movimento distintos).

62 MADISON, 1973: 104.

63 MADISON, 1973: 104.

64 Em 1847, no “Manifesto do Partido Comunista”.

65 Cf. “A democracia liberal: origens e evolução”.

Se aceitamos essa assunção, a democracia liberal pode ser interpretada como, no que tem de mais essencial, continuidade da formação discursiva liberal, com a utilização tática da base valorativa de natureza jurídica que o movimento democrático outrora assumira, na justificação de si (incorporação do discurso dos direitos humanos fundamentais e “naturais”, irmão quase siamês da teoria da soberania).

Esse último detalhe permite entrever, aliás, como Rousseau pôde ser utilizado (e provavelmente continuará a sê-lo) tanto na justificação ideológica de novas formas de governo, quanto na eterna tarefa de crítica de seus modelos. O filósofo genebrino elaborou uma crítica visceral da modernidade política, uma crítica que, mirando na ideia de “representação”, acertou em cheio numa ficção jurídica que legitimava tanto o absolutismo francês, quanto o nascente Estado liberal inglês. Mas não é preciso mais do que uma busca rápida pela história e pela atualidade para perceber que o republicanismo, tal como defendido por Rousseau, jamais foi aplicado em qualquer dos grandes Estados-Nações modernos⁶⁶. Ao tempo da defesa da constituição de uma nação que nasceu ainda durante a vida de Rousseau, o termo era utilizado não só em sentido distinto, mas como uma arma contra exatamente o tipo de constituição ideal do governo popular que Rousseau almejava.

Não seria o caso de colocarmos em questão aqui – com todo o respeito à boa vontade rousseauísta – os limites da utilização de uma teoria da soberania para fins de crítica da política moderna e postulação de uma utopia popular? Não é indigno de nota que a própria estratégia genebrina de “re”transferir o direito de soberania para o povo – tomando do príncipe o que lhe foi entregue por Hobbes e pelos contratualistas absolutistas de uma forma geral – longe de uma novidade iluminista, estivera na raiz do próprio emergir da teoria da soberania na Idade Média tardia. Foi em meio ao combate à pretensão hierocrática papal que pensadores alinhados com a tese da primazia do imperador romano-germânico em assuntos terrenos retiraram da eleição divina direta a fonte do poder temporal, colocando-a diretamente na vontade popular. É nesse sentido que a influente obra escrita por Marsílio de Pádua em 1324, o “Defensor da Paz”, se posiciona.

⁶⁶ Não estendo essa afirmação a enclaves como a república de San Marino ou a certos cantões suíços que conservam mecanismos de democracia direta até hoje (incluindo assembleias populares regulares), embora não tenha me detido numa análise pormenorizada desses casos.

Digamos, pues, mirando a la verdad y al consejo de Aristóteles en el 3º de la Política, cap. 6º que el legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal.⁶⁷

No âmbito do neoaristotelismo político das décadas que se seguiram à redescoberta da Política de Aristóteles por volta de 1260⁶⁸, Marsílio recontextualizara o aviso aristotélico de que “é preciso deixar claro que, em todos os casos, o corpo dos cidadãos é soberano”⁶⁹ ao atribuir o poder de legislar à *universitas civium*, o povo⁷⁰, reservando à *pars principans* (o príncipe) o *regimen*, isto é, o governo ou o poder (direito/dever) de fazer executar as leis. Ao recorrer ao bem da comunidade humana como fim último da política, este pensador, ligado ao imperador Luís IV da Baviera, pretende rejeitar as justificações teológicas para o poder temporal, anulando as teses que sustentavam a posição do papa Bonifácio VIII⁷¹ – a referência a Aristóteles, e não a Agostinho ou à Bíblia, não é, portanto, gratuita.

Relembrando esses elementos discursivos que vieram a ser realocados no contrato rousseauísta, longe de pretender lançar contra ele a acusação de medievalismo tardio, apenas quero deixar claro que, em sua estratégia libertária, o mesmo utiliza um discurso desde os primórdios colonizado e colonizável. Sim, o pensador genebrino utilizou várias setas tendo como alvo a política de seu tempo. Os valores eternos da liberdade, da igualdade, da justiça; a pressão irresistível da refutação lógica dos discursos adversários; a demonstração de qual espécie de contrato seria mais vantajosa para todos seres racionais que decidissem se unir numa única entidade jurídica, se o fizessem em condições razoáveis.

As armas que Jean-Jacques utilizou para combater a modernidade política são as mesmas que foram utilizadas para construí-la (desde sua gestação nos fins da Idade Média, se recuamos até Marsílio de Pádua). Radicalizando o próprio discurso dela, manteve-se dentro do fluxo da mesma e, longe de destruir seu edifício, colaborou na sua construção e acabamento. Provavelmente só com muita injustiça alguém poderia recriminá-lo por, estando na modernidade, permanecer moderno. Mas – deixando de lado a questão sobre até que ponto

67 MARSÍLIO DE PÁDUA, 2003: 380.

68 Cf SENELLART, 2006: 30.

69 ARISTÓTELES, 2000: 221.

70 Nunca é demais lembrar que o “povo”, em quase todos os escritos políticos até o fim da primeira metade do século XIX, significa a diminuta parte da população provida de direitos políticos. Rousseau parece ter sido um dos primeiros a usar o termo significando o conjunto dos indivíduos adultos do sexo masculino, independente de *status* ou propriedade.

71 Todo o *background* da criação da teoria política de Marsílio de Pádua, além de uma análise mais detalhada de suas ideias, podem ser encontrados na obra “As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham”, de José Antônio de Souza.

ainda somos, já não somos, ou nunca fomos modernos – podemos ao menos partir do caso dele para perguntarmos: partir dos pressupostos de uma época é o único, ou o melhor, modo de analisá-la? Não há como analisá-la ou criticá-la sem partir de seus ideais mais caros? A refutação lógica de seu discurso não nos faz permanecer sempre dentro de seus limites? Como se vê, uma questão de método emerge aqui, e num pulo para outro período de efervescência política na França (muito menos impactante que a Revolução, mas ainda assim significativo) podemos encontrar outro pensador às voltas com o problema de saber qual o método adequado para analisar o mundo político; não mais (como Rousseau) para erigir um ideal, mas para entender aquele em que vivemos.

2 DISCURSO DO MÉTODO GENEALÓGICO

É fato conhecido que foi apenas após a radicalidade dos acontecimentos políticos de 1968, e em especial, dos acontecimentos do maio francês (ocupação de universidades, greve geral, barricadas montadas por estudantes e proletários nas ruas de Paris) que Foucault deslocou sua atenção de uma “arqueologia do saber” para uma “genealogia do poder”. A mudança de nomenclatura não indica apenas uma diferença de interesse e de foco principal em suas pesquisas, nem mesmo simplesmente uma mudança de perspectiva: o que está em jogo aqui é a troca do instrumental metodológico anterior por um considerado adequado às suas novas pesquisas: um instrumental que, como Foucault fará questão de explicitar, fora herdado das pesquisas empreendidas pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche em fins do século XIX.

Chama a atenção nessa opção metodológica de Foucault que, justamente quando sua atenção se volta para a vida política imediata, ele tenha enveredado pelo caminho traçado por um filósofo cujos principais interesses estavam, ao menos aparentemente, longe do jogo do cotidiano político – disputas que o alemão não hesitava em denominar “a pequena política”. Algumas indicações sobre o sentido desse deslocamento podem ser obtidas, no entanto, se nos perguntarmos o que o projeto genealógico nietzscheano e o projeto genealógico foucaultiano têm em comum. E nesse sentido, é necessário destrinchar a pergunta e colocar em primeiro lugar a questão a respeito do que significa, na obra nietzscheana, o projeto genealógico – ou seja, a substituição de um discurso sobre a origem (“*Ursprung*”) ou sobre as condições de possibilidade (da moral, do conhecimento, de outros “ideais”) por um discurso sobre a gênese enquanto proveniência (“*Herkunft*”) e emergência (“*Entstehung*”).

2.1 Um método do devir

Foucault, em seu texto “Nietzsche, a Genealogia e a História”, procura demonstrar que o que Nietzsche está recusando na narrativa sobre as origens⁷² é a busca pelo fundamento –

72 Edgardo Castro nota que Foucault coloca essa recusa em relevo exatamente quando está abandonando sua “arkhé”-ologia, seu próprio “discurso sobre a origem” (Cf. CASTRO, 2011: 279). Entretanto, apesar de ser uma observação etimológica pertinente, é improvável que o pensador francês tenha pensado este texto como

ou, de forma mais precisa, pela “essência exata das coisas, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo”⁷³. Qual o motivo da recusa? Ora, responderia o pai do Zaratustra em seu estilo peculiar, a moral e o conhecimento não têm um lugar de origem – têm, em seu lugar, um ponto de invenção. O caso, portanto, não é de procurar retrospectivamente estas noções onde foram primeiro aceitas, celebradas, anunciadas (em alto e bom som); ao contrário, trata-se de vasculhar as regiões “pantanosas”, “subterrâneas”, onde estes ideais foram fabricados.

Um impulso inicial para compreendermos o contexto filosófico em que emerge a genealogia nos levaria em princípio à “Genealogia da Moral”, livro que ostenta já no título o objeto que buscamos. O próprio prólogo da obra, porém, indica que há uma trilha mais promissora a seguir, se queremos verificar de que pressuposto ou por que motivo surge no pensamento nietzscheano a necessidade de buscar nos conceitos não a sua justificação, mas antes o seu momento de aparição. É que o contexto em que ele formula pela primeira vez suas hipóteses genealógicas específicas sobre a moral não é o da filosofia madura, em que aparece a “Genealogia da Moral” em meados de julho e agosto de 1887. Conforme nos conta o próprio autor no supracitado prólogo:

Meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o nome de “Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres”⁷⁴.

e completa mais adiante:

Foi então que, como disse, pela primeira vez, apresentei as hipóteses sobre as origens a que são dedicadas estas dissertações, de maneira canhestra, como seria o último a negar, ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas⁷⁵.

Vemos assim que os problemas filosóficos que levaram Nietzsche na direção de uma busca “genética” já estavam presentes a mais de dez anos entre suas preocupações – ao menos desde o inverno de 1876-77, em que os aforismos de “Humano, demasiado humano” foram

uma autocrítica em relação ao seu método anterior. Mais razoável é ver aqui uma declaração de radicalização e aprofundamento de elementos que já se encontravam em sua arqueologia das formações discursivas. Uma análise das sucessivas transformações dessa última, até a “conversão” de Foucault à genealogia, pode ser encontrada na obra “Ciência e Saber”, de Roberto Machado.

73 FOUCAULT, 2008b: 17.

74 GM/GM, Prólogo, § 2.

75 GM/GM, Prólogo, § 4.

escritos. E é exatamente no segundo aforismo desta obra que iremos encontrar pela primeira vez de forma explícita nos escritos nietzscheanos o que é negado e o que é afirmado por ele através de suas buscas genealógicas.

Defeito hereditário dos filósofos. – Todos os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem do presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer, paira diante deles “o homem”, como uma *aeterna veritas* [eterna verdade], como algo que permanece igual em todo o torvelinho, como uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem, entretanto, nada mais é, no fundo, do que um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *muito limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; muitos chegam a tomar, despercebidamente, a mais jovem das configurações do homem, tal como surgiu sob a pressão de determinadas religiões, e até mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma firme de que se tem de partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, que até mesmo a faculdade do conhecimento veio a ser; enquanto alguns deles chegam a fazer com que o mundo inteiro se urda a partir dessa faculdade do conhecimento. - Ora, *tudo o que é essencial* no desenvolvimento humano transcorreu em tempos primordiais, bem antes desses quatro mil anos que conhecemos mais ou menos; nestes pode ser que o homem não se tenha alterado muito mais. Mas o filósofo vê “instintos” no homem do presente e admite que estes fazem parte dos fatos inalteráveis do homem, e nessa medida podem fornecer uma chave para o entendimento do mundo em geral: a teologia inteira está edificada sobre o falar-se do homem dos últimos quatro milênios como de um *eterno*, em direção ao qual todas as coisas do mundo desde seu início tenderiam naturalmente. Mas tudo veio a ser; *não há fatos eternos*: assim como não há verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é necessário de agora em diante, e, com ele, a virtude da modéstia⁷⁶.

Aqui encontramos as raízes da necessidade de um filosofar histórico – de uma filosofia genealógica. Na medida em que captura os valores mais caros à filosofia tradicional em seu devir, em sua transitoriedade, a genealogia constitui uma refutação *in praxis* da tese metafísica das ideias eternas. Se a metafísica advoga a existência de uma “essência” do homem, que pode ser deduzida racionalmente, a genealogia mostrará que o ser humano só existe no devir, que este devir não tem um ponto de partida ou de parada, e que a própria ideia de “essência” do homem está em devir, tem uma história e uma gênese, tem um ponto de aparição e invenção.

No procedimento dos filósofos em geral, Nietzsche identifica uma idiossincrasia que chama ironicamente de egipcismo: o resultado da falta de sentido histórico, a arte de mumificar conceitos.

76 MA I/HH I, § 2.

Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam [...] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos [...]”⁷⁷.

Tal idiossincrasia é responsável pela crença na duração, nas essências imutáveis, no ser eterno das coisas; e se todos os nossos sentidos nos indicam o contrário – um mundo de devir, a passagem da história – tanto pior para os sentidos; se a razão pura indica um mundo de ideias imóveis e os sentidos só mostram a passagem do tempo e o movimento, sem dúvida é por que esses nos enganam, nos afastando do mundo real vislumbrado pela razão. De forma satírica, Nietzsche “reproduz” o argumento da metafísica contra a realidade do mundo sensível: “[...] fora com o corpo, essa deplorável ideia *fixa* dos sentidos! Acometido de todos os erros da lógica, refutado, até mesmo impossível, embora insolente o bastante para portar-se como se fosse real!...”⁷⁸.

Aqui se percebe como a genealogia opera um deslocamento na discussão sobre a validade ou a invalidade das teses metafísicas. A principal refutação contra as concepções metafísicas sobre a essência do homem, a transcendência da moral, a eternidade da verdade, a infalibilidade da razão, não se dá pelo embate racional direto, mas pela contradição entre essas “ideias fixas” dos filósofos (expressão que Nietzsche usa em mais de um sentido...) e a própria historicidade e mundo em que estão imersas. *Solvitur ambulando* – da mesma forma que Antístenes e Diógenes contestavam a tese da imobilidade do ser simplesmente caminhando enquanto ouviam seu enunciado, Nietzsche defende o vir-a-ser heraclítico mostrando que mesmo as teses adversárias encontram-se imersas no devir.

O significado da mudança metodológica proposta por Nietzsche é claro: os grandes ideais venerados pela civilização ocidental e buscados pela filosofia não têm, necessariamente, história e local de nascimento nobres; ao contrário, como todas as outras coisas, têm sua gênese em meio a relações de força bem determinadas; disputas “baixas”, “mesquinhas”, “indignas”. Há mais aqui, porém. Pois apesar de a refutação da metafísica ser uma consequência bem-vinda da utilização de um método genealógico, existe algo mais central ao pensamento nietzscheano que é obtido através dele: a crítica dos valores. Conforme o próprio Nietzsche esclarece:

⁷⁷ GD/CI, “Os Quatro Grandes Erros”, § 1.

⁷⁸ GD/CI, “Os Quatro Grandes Erros”, § 1.

Não vejo ninguém que tenha ousado fazer uma *crítica* dos valores morais... até o momento ninguém examinou o *valor* da mais famosa das medicinas chamada moral; o que exigiria que se colocasse esse valor – *em questão*. Pois bem! É justamente esse o nosso projeto⁷⁹.

Não apenas, portanto, colocar os valores em seu devido lugar no vir-a-ser, não apenas buscar e denunciar seu ponto de invenção – mais do que em sua veracidade, Nietzsche está interessado no valor desses valores. E aqui chegamos, talvez, a nova aporia, ou ao menos a um enunciado que tem a aparência de um aporia: pois se o próprio Nietzsche afirma que não existem valores absolutos, com que critério ele poderia estimar o valor dos valores? Para Nietzsche, no entanto, se é fato que não há nada que possa ser tomado como um valor em-si, isto é, absoluto, também é fato que todo avaliador possível está imerso em uma situação da qual não pode escapar (ou ao menos, não sem deixar de ser um possível avaliador). Esta situação é a vida – e o fato de estarmos todos imersos nela implica que “o valor da vida não pode ser estimado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz – e não por um morto, por um outro motivo”⁸⁰. Dito de outra forma, talvez em termos ontológicos ou cosmológicos a vida não seja valor absoluto, mas para relativizar seu valor precisaríamos estar, por assim dizer, do outro lado da vida – hipótese descartada de saída, por motivos óbvios.

Com esses dados preliminares em vista, podemos levar em consideração uma pergunta simétrica à do início da seção: que significa o deslocamento operado por Foucault ao (re)inaugurar um projeto genealógico? Não é surpresa verificarmos aqui uma convergência cada vez maior com o pensamento de Nietzsche, introdutor do sentido metodológico da genealogia. Mas se esta é método, “caminho”, trata-se de um que inaugura uma nova relação entre filosofia e história. Usada pelo alemão no combate à “falta de sentido histórico” dos filósofos e seus valores eternos, Foucault mostra através dela a formação efetiva de discursos e instituições como eventos bem delimitados numa relação específica de poder.

79 FW/GC, § 345.

80 GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 2.

2.2 Um método em devir (Foucault reinterpreta a genealogia)

Um vislumbre mais exato de em que medida a genealogia implica uma ruptura com certa forma tradicional de encarar a história talvez seja obtido com maior clareza através da leitura do que pode ser definido como a carta de intenções do empreendimento genealógico foucaultiano: “A Ordem do Discurso”, documento que traz o registro da aula inaugural que o filósofo francês pronunciou em dois de dezembro de 1970 para sua recém-adquirida cátedra de “História dos Sistemas de Pensamento” no Collège de France. Nesta aula memorável, Foucault enfatiza a importância de, ao lidar com a história das ideias e a análise do discurso, procurarmos nos desvencilhar das tradicionais ideias de continuidade e causalidade; tratar-se-ia, em vez disso, de valorizar os princípios do acontecimento e da série, para cuja compreensão é preciso pensar em termos de casualidade e descontinuidade.

Mas como, poder-se-ia perguntar aqui, Foucault estabelece esses princípios para o estudo do devir discursivo? O que o faz pensar que não é possível pensar uma história do pensamento através da noção de continuidade, o que o faz afastar a possibilidade de dedução de um princípio de causalidade dirigindo a história? Responder essas perguntas é dirigir o olhar para os pressupostos de base das investigações foucaultianas; e creio que uma leitura atenta da distinção identificada por ele entre *Herkunft* e *Entstehung* na obra nietzscheana pode nos levar à direção correta.

Herkunft é o termo alemão – Foucault aproxima de nosso equivalente “proveniência” (“*provenance*”) – que Nietzsche utiliza quando busca a multiplicidade de que se forma toda unidade, a herança que trazemos de todos os erros e acasos que nos constituíram; a *Herkunft* mostra a racionalidade e a moral como resultado de acontecimentos e conflitos que ocorrem no e sobre o corpo, mostra o próprio corpo como uma inscrição da história: lugar de dissociação do Eu, o corpo é mostrado na pesquisa de *Herkunft* como o campo de batalha onde ocorrem as disputas entre as diversas morais, os sentimentos, os instintos, a racionalidade; estes não preexistem aos corpos – antes são consequência da existência deles, do conflito entre as forças antagônicas de que toda vida, toda matéria biológica é formada. Sendo ao mesmo tempo lugar e prêmio pelo que se luta, o corpo é um volume em perpétua pulverização, resultado de uma eterna guerra entre potências.

Se a proveniência mostra a heterogeneidade, e portanto descontinuidade, de tudo o que aparece como identidade e como um contínuo, a emergência desfaz a confusão que pensa o

“termo final” (isto é, o presente) como resultado necessário de uma cadeia de causalidades que principia nas origens. Sendo tudo o que há resultado de conflitos, a *Entstehung* mostra a ingenuidade das pesquisas que identificam origem e finalidade: como se desde o começo as coisas não tivessem sofrido rapinas, escamoteações, enganos, apropriações. A esse respeito, Nietzsche comenta:

Não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este (...): o de que a causa do da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]: de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados⁸¹.

Exatamente por esse motivo, os pontos fundamentais da invenção da moral, da invenção da verdade, não são encontrados “a céu aberto”; procurar no hoje a chave do ontem, explicar o passado a partir de onde estamos no presente, são exatamente os procedimentos que Nietzsche rejeita; “hipóteses inglesas que se perdem no azul”⁸², ironiza ele. De fato: procedendo dessa forma, como não identificaríamos na história um eterno progresso, uma eterna continuidade, um eterno avanço que desemboca no presente? Ora, a genealogia procura desembaralhar exatamente isto; a idiosincrasia dos filósofos, que insistem em “situar as coisas últimas antes das primeiras”, “em colocar no começo o que vem no fim”⁸³. Para encarar o passado como o que foi, é necessário em primeiro lugar deixar de encará-lo como uma preparação para o presente. E para tanto, é necessário sensibilidade para identificar o que foi deliberadamente submerso, para tudo o que se tornou subterrâneo. Se Nietzsche, sarcasticamente, compara os historiadores da moral que o antecederam a “sapos frios e aborrecidos, pulando e se arrastando dentro e em torno do homem, como se nele estivessem no seu elemento, isto é, num *pântano*”⁸⁴, é por que, investigando num terreno onde tudo o que tem relevância, tudo o que tem peso, afunda, eles continuam chafurdando na superfície, sem jamais ter a coragem de ir ao fundo.

É também na esclarecedora passagem supracitada da segunda dissertação da Genealogia da Moral que vamos encontrar a chave da recusa foucaultiana em lidar com os

81 GM/GM, Segunda Dissertação, § 12.

82 GM/GM, Prólogo, § 7.

83 GD/CI, A “Razão” na Filosofia, § 4.

84 GM/GM, Primeira Dissertação, § 1.

princípios da causalidade e da continuidade: de fato, só podemos entender essa escolha metodológica de Foucault se compreendemos sua aceitação tácita da teoria das forças nietzscheana e da tese da vontade de poder como princípio fundamental da vida – ou ao menos da vida política. A relação entre a vontade de poder e a negação da causalidade e da continuidade na história é explicitada por Nietzsche:

(...) todos os fins, todas as utilidades, são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas⁸⁵.

Desse modo, se se supõe o mundo essencialmente como um cenário em que se exercem relações de força, relações de poder⁸⁶, a hipótese nietzscheana de desenvolvimento não-linear se aplica, como o próprio alemão sublinha, tanto a órgãos fisiológicos, quanto a instituições de direito, costumes sociais, usos políticos, constituição de formas na arte ou cultos religiosos.

Todo ideal, todo valor que erigimos, é portanto resultado de uma história, uma história de uma luta que, mesmo que não tenha terminado (pois o enfrentamento de forças nunca acaba), tem seus vencedores, aqueles para cujo lado a balança do poder pende; e exatamente como toda história, essa história (a da constituição dos ideais, dos valores da civilização ocidental) é contada pelo ponto de vista dos vencedores. A história dessa luta é mascarada, falsificada: em vez de mostrar as ideias como o que são, advindas e ainda em meio a um devir, nos oferece uma visão delas como uma transcendência, algo que não pertence a esse mundo e portanto é de validade eterna.

Contra essa explicação a-histórica dos ideais, dos valores da civilização europeia; contra mesmo uma espécie de explicação que se pretende histórica, que procura fazer a narrativa do contínuo progresso que nos trouxe até os valores contemporâneos, Nietzsche propõe um exame rigoroso das pequenas rupturas, das discontinuidades, dos deslocamentos

85 GM/GM, Segunda Dissertação, § 12.

86 A distinção entre força e poder (admitida e analisada por Foucault a partir da segunda metade dos anos 70) será discutida na terceira sessão deste capítulo. Em Nietzsche, de qualquer forma, a utilização alternada dos termos é frequentemente sinônima; mesmo sentido dado a eles nesta sessão.

operados; enfim, dos rastros deixados na história pela luta de poder que a narração da continuidade, do progresso, da “descoberta” do que “sempre esteve lá” se esforça em apagar.

Não é possível entender o papel da genealogia na obra foucaultiana sem compreender a noção de poder nietzscheano-foucaultiana: sendo algo constitutivo das próprias coisas, não há qualquer moralidade ou imoralidade no poder em si mesmo. Este não é uma propriedade das coisas, livre para ser utilizado ou não; o poder é simplesmente algo que se exerce, a força só existe na medida em que se efetua; o poder não existe como uma substância, mas enquanto relação; e o significado último disso é que não existe um sujeito livre, por trás do poder, para exercê-lo ou não exercê-lo. A vontade de poder não é um livre-arbítrio do poder. O próprio sujeito é uma ficção da linguagem, que atribui a todo ato um atuante. Essa petrificação da linguagem, base para a mumificação de conceitos realizada pela metafísica, é combatida por Nietzsche, que afirma:

(...) a moral do povo discrimina entre a força e as expressões de força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo⁸⁷.

Portanto, a própria linguagem, o próprio discurso mascara a realidade da guerra subjacente a tudo, nos trazendo a ilusão de um substrato perene e de um sujeito fundante de onde o próprio discurso parte. Assim, não é à toa que Foucault exorta, na “Ordem do Discurso”, ao abandono das filosofias do sujeito e do tempo – é necessário elaborar, em seu lugar, uma teoria das sistematicidades descontínuas, que, de acordo com o pensador francês, se quiser evitar se enveredar pelos pressupostos da filosofia e da história tradicionais, deverá obedecer a quatro princípios:

a) primeiro, um princípio de inversão: este vai verificar, na proveniência do investigado, no ponto de onde à plena luz se enxerga que ele se expande e adquire continuidade, o acontecimento de seu recorte e rarefação;

b) segundo, um princípio de descontinuidade: em vez de um contínuo, talvez mesmo um progresso, a pesquisa de *Entstehung* encontrará a emergência da série de acontecimentos descontínuos;

c) terceiro, um princípio de especificidade: o pré-socrático Anaximandro de Mileto já dizia que é por injustiça que as coisas vêm ao mundo (pois que direito teriam elas a existir?); aqui, é também por uma violência ao estado de coisas anterior que se impõe um novo

87 GM/GM, Primeira Dissertação, § 13.

acontecimento. Não há direito prévio que se encaixe o acaso do novo em uma classe anterior (o acaso está no ocaso e manifesta-se na singularidade); e é na renovada prática da violência mesma que os acontecimentos estão em uma regularidade;

d) por fim, um princípio de exterioridade: em vez da busca da essência e da significação do acontecimento, encará-lo em suas condições externas de possibilidade.

Desses princípios, Foucault retirará as noções chave para sua oposição à história tradicional das ideias: o acontecimento, a série, a regularidade, a condição de possibilidade. Torna-se claro, então, o que Foucault pretende com a introdução destas noções: contornar a interpretação da história como um contínuo com jogos de causalidades identificáveis e dedutíveis; negar a identificação de um progresso na passagem do tempo; rejeitar a redução e catalogação de eventos delimitados em um esquema de qualquer tipo; opor-se, por fim, à identificação de um *télos*, um fim último na história e nos acontecimentos.

Recusando a transcendência, a causalidade mecânica, a necessidade ideal, Foucault elabora e pavimenta o caminho que o empreendimento genealógico deverá seguir. Conforme ele mesmo esclarece a respeito da análise do acontecimento dos discursos:

O tênue deslocamento que se propõe praticar na história das ideias e que consiste em tratar, não das representações que pode haver por trás dos discursos, mas dos discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos, este tênue deslocamento, temo reconhecer nele como que uma pequena (e talvez odiosa) engrenagem que permite introduzir na raiz mesma do pensamento o acaso, o descontínuo, e a materialidade. Tríplice perigo que certa forma de história procura conjurar narrando o desenrolar contínuo de uma necessidade ideal. Três noções que deveriam permitir ligar à prática dos historiadores a história dos sistemas de pensamento. Três direções que o trabalho de elaboração teórica deverá seguir⁸⁸.

Partindo desses princípios de análise, que ele “deduz”, por assim dizer, dos fundamentos da genealogia, Foucault estabelece uma divisão de seu empreendimento em dois conjuntos de pesquisas, razoavelmente análogos (embora distintos) às pesquisas nietzscheanas de *Herkunft* e *Entstehung*, de proveniência e emergência. Esses conjuntos são denominados pelo filósofo francês conjunto “crítico”⁸⁹ - que utilizaria o princípio de inversão – e conjunto “genealógico” propriamente dito – o qual utilizaria os princípios de descontinuidade, especificidade e exterioridade.

88 FOUCAULT, 2009a: 59.

89 Numa óbvia homenagem a Kant, embora a influência kantiana na busca foucaultiana pelo “a priori histórico” de formações discursivas específicas não seja identificável tão facilmente, nem será trabalhada aqui.

O conjunto crítico, segundo Foucault (na “Ordem do Discurso”), aborda as formas de recorte e rarefação do discurso, sua limitação, exclusão e apropriação. Não estaria ele aparentado às análises de proveniência de Nietzsche? De fato, em seu texto sobre “Nietzsche, a Genealogia e a História”, Foucault destaca que a *Herkunft*, longe de aceitar a positividade do princípio fundador, a evolução, a continuidade, demarca antes os acidentes, os ínfimos desvios, as inversões completas. E complementa: “toda origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável – e a *Herkunft* nunca é – é crítica”⁹⁰.

O conjunto genealógico, por outro lado, procura as condições de aparição, de crescimento, de variação dos acontecimentos; em outras palavras, investiga o ponto de emergência, de *Entstehung*, daquilo que surge; o conjunto genealógico vai estudar as condições de formação efetiva dos acontecimentos da mesma forma que a *Entstehung* investiga as relações de força, o interstício entre combatentes em que emerge um instinto, uma espécie de moral, uma ideia.

Desvencilhando desta forma as relações de poder submersas e jamais expressas pelo discurso, Foucault desvela a logofobia de fundo de nossa sociedade aparentemente tão logofílica, tão amante da razão, da palavra, do discurso. É que esses são honrados, desde que estejam desarmados, ou seja, guiados para longe do jogo de acontecimento e acaso onde emergem. Através de sua submissão aos princípios da repetição e do mesmo, a instituição controla o que se expressa e o que há de mais fundamental no discurso, isto é, o desejo e o poder. Ao, através da genealogia, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento, Foucault suspende na palavra dita a soberania do significante, questionando de forma radical, na esteira nietzscheana, a nossa própria vontade de verdade.

2.3 “Em Defesa da Sociedade”: uma genealogia da genealogia?

O curso “Em Defesa da Sociedade” (1975-1976) inaugura um novo momento no pensamento de Foucault, o qual aliás, parece ter plena consciência disso desde sua primeira aula. Anunciando que “gostaria de tentar encerrar, de pôr, até certo ponto, fim a uma série de pesquisas (...) que vimos fazendo a quatro ou cinco anos”⁹¹, o pensador inicia uma reflexão sobre a genealogia enquanto método de análise e estratégia de enfrentamento, e elege como

90 FOUCAULT, 2008b: 21.

91 FOUCAULT, 1999: 6.

objeto do curso “a teoria da guerra como princípio histórico de funcionamento do poder”⁹², o que lhe permitirá colocar em questão os próprios fundamentos em que se baseia a metodologia que emprega. Tentativa de autocritica ou, ao contrário, afã de autojustificação? Na verdade, a reflexão sobre o método, e sua relação com o objeto de estudo, sempre estiveram no horizonte de suas preocupações – não à toa publicara no fim dos anos 60 sua análise da própria “Arqueologia do Saber” que o tornara notório até então. Para o propósito deste trabalho, porém, mais importante aqui é o fato de ao longo do curso Foucault mostrar como uma das hipóteses de fundo da genealogia pôde ser alvo de uma disputa tática que perpassou a modernidade, disputa em que estava em questão de onde provém o poder e como se estabelecem os governos.

A “hipótese Nietzsche”, como Foucault a apelida, é enunciada como a inversão do famoso aforisma de Clausewitz, que afirmara que a guerra é a continuação da política por outros meios. Para o genealogista francês, seria o caso de perguntar aqui, seguindo Nietzsche, se não é a política que é a continuação da guerra por outros meios. A inversão é sutil, porém o deslocamento é gigantesco: não seria o poder político que ocasionalmente utilizaria a violência como um dos diversos meios ou mecanismos à sua disposição, mas antes a própria força bruta que fundaria qualquer poder político. O sociólogo Max Weber definiu, com extraordinária concisão, o Estado como aquela instituição “que detém o monopólio da violência legítima”⁹³. Mas e se o que tornou “legítimo” esse monopólio da violência atual foi o exercício efetivo da força em batalhas passadas, cujo resultado continua inscrito e se reatualiza em todo o poder constituído?

O caminho escolhido por Foucault para verificar essa hipótese é curioso: passa pela busca do contexto de proveniência e da situação de emergência desses discursos na modernidade. Ou seja, trata-se de fazer uma genealogia da hipótese da guerra: quem enunciou essa hipótese, falando a partir de que posição, quais os discursos adversários com que polemizava ao fazer isso? A investigação foucaultiana observa que os defensores da análise do poder pela guerra não falavam de uma posição objetiva universalizável; os falantes do discurso guerreiro jamais partiram de ponto pacífico que tornasse o consenso possível. Por definição, foram sempre parte interessada na história que contavam – e como poderiam não ser? Contradição performativa flagrante, acreditar que o todo da sociedade está em guerra, e não se alinhar com nenhum dos exércitos...

92 FOUCAULT, 1999: 26.

93 A proposição se encontra no ensaio “Política como vocação”.

Não é à toa que é nesse curso que o mestre da cátedra do Collège de France afirma que “as genealogias são, muito exatamente, anti-ciências”⁹⁴; o que não significa, ele apressa-se a explicar, “que elas reivindicuem o direito lírico à ignorância e ao não-saber”⁹⁵, mas que sua própria hipótese de fundo – a natureza conflitual dos objetos tratados – implica que qualquer observador possível assume uma visão subjetiva do acontecimento: a objetividade total é inalcançável. A genealogia não vê a natureza local, anti-sistêmica e não-totalizante do seus saberes como um problema; abraça de bom grado o perspectivismo que a embasa – o que pode ser observado já na atitude nietzscheana em relação ao conhecimento:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguiríamos: como? – não seria *castrar* o intelecto?...⁹⁶

A valorização de diversos falares em perspectivas diversas e irreduzíveis umas às outras, para Foucault, tem o mérito de evitar o “efeito inibidor próprio das teorias totalitárias, quero dizer, em todo caso, das teorias envolventes e globais”⁹⁷, possibilitando, ao contrário, a “eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas”⁹⁸. O pensador parece estar falando aqui de uma guerrilha, e não de saberes históricos constituídos? A redefinição da genealogia que ele dá no começo do curso, de qualquer forma, incorpora sua visão da mesma como instrumento bélico: “Chamemos, se quiserem, de 'genealogia' o acoplamento dos conhecimento eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais”⁹⁹. Definição singular, por duas razões.

Primeira: embora o próprio Nietzsche tenha destacado (opondo ao “azul” dos ingleses) que “uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: *o cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido”¹⁰⁰, a proposição

94 FOUCAULT, 1999: 14.

95 Idem, *ibidem*.

96 GM/GM, Terceira Dissertação, § 12.

97 FOUCAULT, 1999:10.

98 FOUCAULT, 1999: 8.

99 FOUCAULT, 1999: 13.

100 GM/GM, Prólogo, § 7.

foucaultiana explicitamente recusa colocar os “conhecimentos eruditos” e as “memórias locais” em uma hierarquia de qualquer tipo. Conforme ele avisa mais adiante:

Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns.¹⁰¹

Foucault conclama, dessa forma, a uma insurreição dos “saberes sujeitados”: expressão com a qual pretende englobar, por um lado, “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais”¹⁰², e, por outro, “toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos”¹⁰³.

Segunda razão pela qual a definição supracitada é notável: os termos bélicos em que é enunciada. Não só é conhecimento *histórico* das lutas, como é arma tática nas lutas *atuais*. Não poderia ser diferente. Como forma de conhecimento assumidamente interessada, a história para a qual a genealogia se volta é relevante na medida em que pode ser utilizada no presente de onde o olhar genealogista parte. Uma crítica genealógica, por mais distante que vá se distender, só tem sentido como etapa de uma ontologia do presente: entendendo essa expressão não apenas como um discurso sobre aquilo que somos contemporaneamente, mas também um entendimento do devir em que estamos imersos hoje, entendimento que não pode deixar de implicar a tomada consciente de decisões na sempiterna tarefa de tornarmo-nos aquilo que somos.

Ora, a beligerância genealógica não é mero anúncio gratuito de Foucault: dificilmente encontrar-se-á um curso foucaultiano com tomadas de posição tão claras quanto “Em Defesa da Sociedade”; militante ativo em sua vida pessoal, entrevistas, e conferências, os cursos ministrados no Collège de France destacam-se, em relação ao resto da obra, por sua sobriedade discreta (em alguns casos, como “Nascimento da Biopolítica”, chegam a causar interpretações opostas quanto ao seu significado político, devido a uma suposta ambiguidade no tratamento dado por Foucault ao seu objeto). Assim, se é fato que em todos os seus cursos o pensador francês tem uma perspectiva política e metodológica a defender – e uma opção metodológica, para Foucault, é também uma opção política – é fato também que a guerra que

101 FOUCAULT, 1999: 13.

102 FOUCAULT, 1999: 11.

103 FOUCAULT, 1999: 12.

é travada aí contra o que nas aulas é denominado “economismo” nas análises do poder não voltará a ser tão ruidosa.

Economismo quer dizer, claro, a concepção marxista de um poder que sempre se manifesta como superestrutura, como efeito cuja causa é a infraestrutura econômica (“funcionalidade econômica” do poder). Mas quer dizer também outra coisa, e há várias evidências de que essa outra coisa – a ideia contratual de poder, que tira sua analogia da economia da troca, na medida em que o poder é visto como um bem que pode ser cedido ou possuído – é o principal alvo do curso. Não é outro o motivo, aliás, pelo qual Foucault começa atipicamente seu resumo deste ano não com um enunciado descritivo, mas com um imperativo, uma exortação: “para realizar a análise concreta das relações de poder, deve-se abandonar o modelo jurídico da soberania”¹⁰⁴. E complementa adiante:

Dever-se-ia tentar estudar o poder não a partir dos termos primitivos da relação, mas a partir da própria relação na medida em que ela é que determina os elementos sobre os quais incide: em vez de perguntar a sujeitos ideais o que puderam ceder de si mesmos ou de seus poderes para deixar-se sujeitar, deve-se investigar como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos¹⁰⁵.

É, portanto, como alternativa possível a esse modelo jurídico da soberania (“esquema contrato-opressão”) a ser abandonado que o modelo histórico-político da guerra (“esquema guerra-repressão”) é estudado por Foucault; curiosamente, utilizando suas próprias prerrogativas, ou seja: não como discurso estático e estabelecido que cumpre decifrar, mas antes como acontecimento histórico e estratégia singular. A luta não é travada aqui, entretanto, apenas contra uma concepção considerada ingênua, limitada e essencialista do poder e do sujeito: existem motivos políticos historicamente identificáveis para a desconfiança em relação ao modelo da soberania.

Parece-me que há um fato que não se pode esquecer: nas sociedades ocidentais, e isto desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em torno do poder régio. Foi a pedido do poder régio, foi igualmente em seu proveito, foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de nossas sociedades. O direito no Ocidente é um direito de encomenda régia¹⁰⁶.

Isso não é tudo, pois se a importância da centralização e formalização dos sistemas jurídicos nacionais no processo de formação dos Estados modernos é bem conhecida, por

104 FOUCAULT, 1999: 319.

105 Idem, *ibidem*.

106 FOUCAULT, 1999: 29-30.

outro lado é às vezes negligenciada a simultaneidade e relação disso com certas determinações de conteúdo da teoria do direito: “o papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é 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”¹⁰⁷. Afirmção banal, mas que ajuda a explicar por que só em nome de uma utopia da legitimidade igualitária consentida ou tendo que buscar uma “queda”, um malogro contratual fundador (o que pressupõe, mesmo que sobre bases traiçoeiras, concordância) Rousseau pôde, mantendo o vocabulário do jusnaturalismo contratualista, fazer a crítica de seu tempo. É só na busca da fundação de um poder “mais legítimo” ao qual se submeter que uma teoria da soberania pode armar-se contra a dominação que lhe é contemporânea; dotada de um instrumental adequado para a legitimação ideal do poder, ela pouco pode na análise do poder efetivo e atual. Mais: ela é necessariamente podada dos meios para isso.

Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa 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. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei, o que quer dizer que é, em última análise, a evicção do fato da dominação e suas consequências¹⁰⁸.

É contra, portanto, não só a teoria da soberania, mas de uma forma mais ampla contra o conhecimento construído por esse sistema disciplinar bem estabelecido, que é o direito, que volta-se a genealogia que Foucault empreende em 1976, empregando como arma um tipo de saber concorrente, há muito desqualificado como “pré-científico”, que é aquele dos historiadores da luta das raças na Inglaterra e na França do final do século XVI até meados do XIX. O interesse de Foucault por esses historiadores obviamente não centra-se na utilização do conceito de “raça” no discurso histórico¹⁰⁹ (muito embora o destino posterior dessa utilização tenha papel fundamental nas conclusões esboçadas na última aula do curso, certamente a mais rica em desdobramentos teóricos), mas na força que a prioridade da luta na análise dá ao discurso desses historiadores, “um discurso em que a verdade funciona como arma para uma vitória partidária, um discurso sombriamente crítico e ao mesmo tempo intensamente mítico”¹¹⁰.

107 FOUCAULT, 1999: 31.

108 Idem, *ibidem*.

109 Apesar do que dá a entender a tradução do curso na Argentina e no Uruguai, onde uma decisão editorial renomeou-o com o título “Genealogía del Racismo”.

110 FOUCAULT, 1999: 324.

A ênfase na força, ou seja, no poder estratégico desta modalidade discursiva, significa também que, se Foucault pretende fazer “o elogio e a história do discurso da guerra ou da luta das raças”¹¹¹, certamente não é devido ao seu posicionamento ideológico nem à precisão dos seus enunciados. Afinal, quanto à verdade efetiva daquilo que é dito – mesmo no exemplo mais notável coletado por Foucault, isto é, a história francesa segundo Boulainvilliers, “pode-se verossimilmente, demonstrar que tudo o que ele disse, peça por peça, é errado”¹¹². Por outro lado, a posição política dos historiadores da luta das raças foi tudo menos unívoca ao longo da história de suas reapropriações na Inglaterra e na França. De pano de fundo de reivindicações populares nos fins da Idade Média a ideologia da aristocracia reacionária francesa, passando por arma nas penas a serviço da burguesia em meio às guerras civis inglesas, “cumpre ver imediatamente que é um discurso que foi dotado de grande poder de circulação, de grande aptidão para a metamorfose, de uma espécie de polivalência estratégica”¹¹³.

É exatamente essa polivalência que chama a atenção de Foucault. Não significa que outros tipos de discursos não possam ser reapropriados em estratégias globais diversas (prova disso é a inserção de um Hobbes e um Rousseau no mesmo universo conceitual contratualista, apesar do antagonismo ideológico). De fato, para o genealogista:

A reversibilidade tática do discurso depende diretamente da homogeneidade das regras de formação desse discurso. É a regularidade do campo epistêmico, é a homogeneidade no modo de formação do discurso, que vai deixá-lo utilizável nas lutas que, quanto a ela, são extradiscursivas¹¹⁴.

Entretanto, reversibilidade tática não se traduz diretamente em poder de fogo discursivo. Uma formação discursiva nascida no interior de um conhecimento sistematizado e disciplinarizado é diferente em eficácia de outro que já nasce como arma de resistência. Apesar de demonstrar que a formação discursiva histórica foi lentamente apropriada pelo Estado no final do século XVIII, lançando as bases contemporâneas da história como saber científico disciplinado, Foucault faz questão de acrescentar que “o enfrentamento não foi reduzido pelo disciplinamento”¹¹⁵. Para o filósofo francês, criou-se, ao contrário, uma fissura que opôs, desde então, “de uma parte, um saber efetivamente disciplinado sob forma de

111 FOUCAULT, 1999: 75.

112 FOUCAULT, 1999: 195.

113 FOUCAULT, 1999: 89.

114 FOUCAULT, 1999: 250-1.

115 FOUCAULT, 1999: 223.

disciplina histórica, de outra, uma consciência histórica polimorfa, dividida e combatente, que nada é mais que o outro aspecto, a outra face da consciência política”¹¹⁶.

Ao apelidar de “hipótese Nietzsche” a ideia de fundo que unifica os discursos estudados ao longo do curso – isto é, a guerra como “pano de fundo permanente de todas as instituições de poder” - certamente Foucault coloca a genealogia nietzscheana nessa linhagem da “consciência história polimorfa e combatente”; isso não significa, porém, reduzi-la à herança da historiografia das raças. O próprio caráter dinâmico e metamórfico da modalidade discursiva fez com que cada etapa dessa historiografia – que procurou no conflito entre normandos e bretões a chave para a história inglesa, ou entre gauleses, romanos, francos a explicação de fundo para as alterações institucionais francesas do feudalismo ao absolutismo - assumisse características diferentes, da relativa simplicidade das primeiras elaborações da luta das raças até a análise sofisticada efetuada por Boulainvilliers, historiador aristocrata exaustivamente comentado por Foucault. Mas, mesmo levando em conta a existência de especificidades dentro de um gênero maior, o mero compartilhamento da hipótese de fundo – embora significativo – é certamente insuficiente para postular qualquer tipo de filiação direta entre o filósofo alemão e os historiadores ingleses e franceses. Mais fácil é ver aqui uma convergência de pressupostos na análise que, no caso de Nietzsche, foi entretanto sem dúvida influenciada pelo “sentido histórico da modernidade”, com o qual o alemão sempre tivera relação ambígua, e que a historiografia da guerra ajudou a construir.

Apesar disso, percorrer o destino da “hipótese Nietzsche” ao longo da modernidade permitiu a Foucault fazer a mais extensa reflexão metodológica de sua carreira, desde a escrita da “Arqueologia do Saber”, publicada em 1969. É a partir de 1970 que o filósofo francês começa a falar de uma “genealogia”, ou ocasionalmente, uma “dinástica” do poder. É lícito perguntar se a análise rigorosa do método que usara até então não foi um dos impulsos na mudança de direção de suas pesquisas na virada da década (mesmo levando em conta que o livro teria sido escrito mais de um ano antes da publicação). Mas e a longa meditação auto-reflexiva do “Em Defesa da Sociedade”? Não teria deixado novas marcas no trabalho posterior desse historiador-filósofo? Creio que a centralidade da questão do “governo” nos cursos de 1978 e 1979 não pode ser desvinculada da análise de método efetuada em 1976, assim como da conclusão sobre a centralidade da vida na política contemporânea a que Foucault chega ao fim do curso.

116 Idem, *ibidem*.

2.4 Vida: fundação do valor e fundamentação do poder

Escolhendo a genealogia como instrumental metodológico a partir do momento em que volta o escopo de suas pesquisas para a política – em especial, para o estudo de como o poder e o enredamento em uma teia de relações de forças podem sujeitar os indivíduos e provocar sua subjetivação – Foucault não só atualiza e reafirma a herança nietzscheana em sua filosofia, mas toma conscientemente um caminho de “ceticismo sistemático perante os universais antropológicos” e de negação dos efeitos da linearidade e da causalidade na história, num procedimento que se aproxima de uma “dúvida hiperbólica” perante a existência dos seus próprios objetos de estudo que pode ser classificado, de acordo com o próprio pensador francês, de nominalismo radical.

As possibilidades abertas por essa opção de método podem ser avaliadas no caso específico da arqueo-genealogia do discurso liberal que Foucault procura empreender no curso “Nascimento da Biopolítica” (1978-1979), do fim da década de 70, onde, na esteira do curso anterior (“Segurança, Território, População”, de 1977-1978), analisa a emergência de um discurso político centrado na afirmação das “liberdades”, discurso este que, entretanto, será fundamental para a constituição de uma sociedade de normalização em que o poder se exerce não mais apenas diretamente sobre o corpo dos indivíduos, mas em um nível talvez mais fundamental sobre a regulamentação da população; gerenciamento do ser humano enquanto espécie que inaugura a era da biopolítica – o poder que tem como alvo principal a vida.

Uma questão, entretanto, parece vir à tona aqui. É que, se a genealogia é o instrumento metodológico através do qual Foucault empreende suas pesquisas no campo da biopolítica empreendidas no fim dos anos 70 em vários cursos no Collège de France, além das indicações nesta direção no capítulo final de seu primeiro volume da História da Sexualidade (“A Vontade de Saber”), como conciliar (se é que alguma conciliação é possível aqui) a defesa incondicional da vida como valor através do qual devem ser medidos todos os outros valores, que é um pressuposto de base para a genealogia nietzscheana, e as análises implacáveis em que Foucault mostra as consequências nefastas do controle do biológico pela política estatal exatamente a partir de um discurso de valorização da produção e manutenção da vida?

O problema torna-se mais complicado se analisamos a direção que as pesquisas no campo da biopolítica têm tomado desde os anos 90, em especial (e de forma mais radical) na

obra do pensador italiano Giorgio Agamben. Partindo de indicações na obra foucaultiana (e bebendo também em outras fontes, como Hannah Arendt, Walter Benjamin e Carl Schmitt), Agamben mostra como as declarações de direitos humanos, fundadas numa suposta sacralidade da vida, funcionam na prática como elementos fundantes de um arcabouço jurídico biopolítico: através delas, a vida natural entra definitivamente nos cálculos e estratégias do Estado-Nação, que, ao ser declarado protetor e garantidor da vida, torna-se a instância que legisla sobre a vida – decidindo acerca daquela que merece e daquela que não merece ser vivida¹¹⁷.

Isso ocorre por que, ao se declarar direitos “universais”, duas alternativas se descortinam imediatamente: ou a declaração não se apoia em nenhuma fonte de poder para aplicá-la, e nesse caso é mera *flatus vocis*, discurso que se perde no vazio (pois, como sabiamente ponderou Hobbes, “os pactos, sem a espada, são meras palavras”¹¹⁸); ou, o que acontece com mais frequência, se apoia numa fonte de poder legitimada pela declaração, que historicamente tem sido sempre o Estado. Ora, e o que acontece quando o Estado legitimado como protetor dos direitos fundamentais de determinados agrupamentos humanos recusa-se a garanti-los, ou mesmo empenha-se em violá-los? É a aporia, não pequena, levantada por Hannah Arendt a partir dos campos de extermínio na II Guerra e por Giorgio Agamben na análise do problema dos expatriados. Talvez por isso Foucault tenha preferido falar em “direito dos governados” nos casos concretos de abuso ou negligência do poder estatal: referindo-se, portanto, não aos direitos cuja efetivação deve ser solicitada ao Estado, mas à esfera de poder que os indivíduos e grupos precisam conservar ou conquistar para se opor à própria ingerência governamental.

Entretanto, se por um lado é verdade que as análises levadas a cabo por Foucault e Agamben mostram as armadilhas de poder em que nos colocamos a partir da assunção da sacralidade e do valor supremo da vida, por outro lado não podemos enquadrar a assunção nietzscheana da “vida enquanto valor” nessa tradição de valorização da produção e manutenção da vida em massa. Pelo contrário, a ligeira mudança de perspectiva em que ele coloca a questão o torna um dos mais precoces adversários desta tradição de pensamento (cujos contornos modernos são pincelados no Iluminismo) e de sua utilização política. Para, porém, que se compreenda adequadamente em que termos funciona tal antagonismo, é necessário jogar luz sobre o que exatamente Nietzsche está denotando quando fala em “vida”.

117 É uma das principais teses defendidas na obra “Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua”.

118 HOBBS, 2004: 141.

Afinal, apesar da vida, para Nietzsche, ser o valor fundamental a ser tomado em consideração, não se trata aqui da vida “nua” – a mera conservação da vida, a sobrevivência. A vida enquanto valor na obra do alemão é a autoafirmação da vida, a vida exuberante, a vida em expansão, a vida exercendo-se em plena alegria de viver, em pleno gozo dionisíaco de si mesma. Uma distinção já posta em relevo por Agamben (em seu “Homo Sacer”) e por Foucault (no curso “Subjetividade e Verdade”¹¹⁹) pode auxiliar a compreender a distância entre as duas posições. Os gregos tinham dois termos diferentes para se referir à vida: a “*zoé*” referia-se à vida enquanto sobrevivência, manutenção das funções animais do corpo; já a vida propriamente humana, o exercer de uma atividade, a vida política era chamada “*biós*”. Operemos uma pequena decupagem no significado dos termos reduzindo-os a seu núcleo essencial. Assim, o que Nietzsche defende como valor não é “*zoé*”, mera vida, a conservação da vida a qualquer custo; trata-se aqui de “*biós*”, da afirmação de uma vida plenamente qualificada, não exatamente no sentido grego de realização do homem em uma comunidade política, mas uma vida qualificada no sentido nietzscheano, uma vida que merece ser vivida porque é uma vida de plenitude, uma vida que é um constante dizer-sim a si mesma. Colocando nos termos concisos e claros utilizados por Fermin Roland Schramm¹²⁰: trata-se do princípio da sacralidade da vida contra o princípio da qualidade da vida¹²¹.

Nesse ponto, é preciso sublinhar que essa necessidade de exuberância da vida, em Nietzsche, não se dá por acréscimo; ao contrário, a constante autoafirmação e expansão é característica essencial da vida, seu núcleo primordial: a vontade de poder (ou “vontade de potência”: *Wille zur Macht*) é a expressão básica e função primeira da vida. Tudo o que vive tende a procurar sua extensão máxima, a entrar em conflito com tudo o que lhe opõe resistência, procurando submeter e dominar tudo que encontra. A forma de vida reduzida meramente às suas funções de conservação (e eventualmente, procriação), portanto, é uma forma de vida doentia, débil: o mero desejo de simplesmente sobreviver é na verdade sintoma do enfraquecimento de seu principal impulso vital: a vontade de poder.

Ora, mas se tudo o que vive é expressão da vontade de poder, e em todas as partes tudo o que vive procura sua própria expansão e dominação, a verdadeira característica do mundo é agonística, é polêmica, é de um eterno conflito entre todas as suas partes. Certa vez, o pensador efésio Heráclito declarou que o conflito é o pai de todas as coisas (“*pólemos pater*

119 Cf FOUCAULT, 1997.

120 Cf SCHRAMM, 2009.

121 Em outra distinção comumente utilizada nas discussões biopolíticas, utiliza-se a estranha porém necessária tautologia “vida biológica” em oposição a “vida política”.

panta”); Nietzsche, sem pestanejar, poderia subscrevê-lo nisso. Sim, e ele poderia acrescentar: tudo o que nasce, tudo o que morre, tudo o que se modifica no mundo, é resultado da guerra, do eterno conflito pela afirmação do próprio poder; não há nada que se crie, nada que se destrua fora disso. Mesmo as criações mais abstratas do ser humano, seus ideais, seus valores, são o resultado de um conflito, uma guerra que decerto já foi mais física, mas hoje se trava subterrânea, silenciosa, uma luta pela dominação na qual já correu muito sangue, mesmo que hoje se trave no terreno da astúcia, do engodo, da falsificação.

É essa visão, portanto, que autoriza Foucault a batizar com o nome do alemão a hipótese-base do “Em Defesa da Sociedade”. Mas a opinião do francês sobre a questão teria continuado a mesma depois da crítica genealógica a que a submeteu? Há, de fato, um certo entendimento entre os comentadores de sua obra a respeito de um deslocamento na direção de suas pesquisas seguintes à teorização da biopolítica (a partir da aula de 17 de março de 1976), um deslocamento que envolve primeiramente os conceitos de “guerra”, “poder”, e de “governo”. Judith Revel, por exemplo, comentando o conceito de guerra em Foucault, após citar “Em Defesa da Sociedade”, lembra que “posteriormente, o modelo da guerra é abandonado em proveito de um modelo mais complexo de análise das relações de poder: a ‘governamentalidade’¹²². Edgardo Castro, de forma mais incisiva, apoia-se numa declaração do próprio Foucault para demonstrar isso:

Aunque Foucault se sirva de la “hipótesis Nietzsche”, su posición acerca del poder termina se diferenciándose de la de Nietzsche. “El poder, em el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios o del compromiso de uno frente a outro que del orden del *gobierno*. [...] No habría que buscar, entonces, el modo de relación propio del poder del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato o del nexo voluntario (que, a lo sumo, sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno (Dits et Écrits 4, 237)¹²³.”

Na verdade, é no próprio curso em questão – mais precisamente, na primeira aula dele, ministrada em 7 de janeiro de 1976 – que Foucault começa a colocar em dúvida o papel da guerra como analisador universal do poder. Nas palavras dele:

122 REVEL, 2005: 57.

123 CASTRO, 2011: 280-1.

É evidente que tudo o que lhes disse ao longo dos anos anteriores se insere do lado do esquema guerra-repressão. Foi este esquema, de fato, que eu tentei aplicar. Ora, à medida que eu o aplicava, fui levado mesmo assim a reconsiderá-lo; ao mesmo tempo, claro, porque numa porção de pontos ele ainda está insuficientemente elaborado – eu diria mesmo que está totalmente inelaborado – e também porque creio que as duas noções, de “repressão” e de “guerra”, devem ser consideravelmente modificadas, quando não, talvez, no limite, abandonadas¹²⁴.

A fala do professor do Collège de France mostra, porém, que se a crítica genealógica a que ele submeterá seu próprio método não se furtará a abandonar conceitos cujo funcionamento nas análises em curso seja insatisfatório, ela também não tem uma finalidade autofágica. A minuciosa análise da guerra feita ao longo do curso serve, ao menos num primeiro momento, para refinar o conceito e suas ramificações (estratégia, tática, dominação, violência, força) em análises futuras. Ora, é ainda em termos de estratégias, táticas e dominação que Foucault fala ao longo das aulas de 1976. A genealogia da guerra é feita com vocabulário guerreiro, com as armas conceituais da guerra. Mesmo no próximo curso – que introduzirá o conceito de “governamentalidade” – é em termos bélicos que Foucault ainda define sua metodologia:

A análise dos mecanismos de poder, essa análise tem, no meu entender, o papel de mostrar quais são os efeitos de saber que são produzidos em nossa sociedade pelas lutas, os choques, os combates que nela se desenrolam, e pelas táticas de poder que são os elementos dessa luta¹²⁵.

Assim, se realmente houve um deslocamento do modelo de análise foucaultiano, esse deslocamento não foi repentino e não foi sob a forma de um substituto do modelo da guerra que o governo e a governamentalidade apareceram nas pesquisas do filósofo. A governamentalidade aparece inicialmente como analisador da forma de poder exercida pelo Estado; um tipo específico de exercício do poder, não seu modelo geral. Mesmo que a questão da conduta dos homens tenha eventualmente suplantado e englobado a questão das relações de poder, é só nos anos 80 que Foucault demonstra plena consciência da sua mudança de posição em relação à questão do poder (a própria declaração coletada por Castro para demonstrar esse deslocamento é da década de 80). É inegável, entretanto, que foi em meio à questão do exercício do poder num sistema que “produz” liberdades¹²⁶ que o pensador pôde se voltar para a distinção fundamental entre *poder e força*.

124 FOUCAULT, 1999: 25.

125 FOUCAULT, 2008c: 5.

126 Esse assunto será abordado mais extensamente no capítulo 4.

O traço distintivo do poder é o de que determinados homens podem, mais ou menos, determinar inteiramente a conduta de outros homens – mas jamais de modo exaustivo e coercitivo. Um homem acorrentado e espancado é submetido à força que se exerce sobre ele. Não ao poder. Mas se for possível levá-lo a falar, quando seu último recurso teria podido ser o de segurar sua língua, preferindo a morte, é porque foi impelido a comportar-se de um determinado modo. Sua liberdade foi sujeitada ao poder. Ele foi submetido ao governo. Se um indivíduo pode permanecer livre, por mais limitada que possa ser sua liberdade, o poder pode sujeitá-lo ao governo. Não há poder sem recusa ou revolta em potência¹²⁷.

Se o exercício do poder não é plenamente coextensivo do exercício da força; se, no limite, o mero recurso à força bruta, à pura violência, tende a anular a relação de poder¹²⁸, é evidente que o modelo da guerra deixa de ser o mais adequado para a análise do poder. A possibilidade de exercício do poder é diretamente proporcional à possibilidade de exercício da liberdade; o *governo* é sua forma típica e arquetípica, na medida em que se refere a uma conduta dos homens que mescla artificios da *autorictas* e da *potestas*, do poder simbólico e do poder material, persuasão e ameaça de coerção. A gradual mudança de perspectiva das pesquisas foucaultianas parece, nesse sentido, natural, a partir do momento em que, muito mais que o poder de causar a morte (evidenciado pelo modelo da guerra), seu interesse volta-se para o poder de determinar formas de vida.

Logo, afastamento de Foucault em relação a Nietzsche a partir de então? É, como visto acima, a opinião de Edgardo Castro. Entretanto, para termos a exata medida desse afastamento, seria o caso de avaliar se o que Foucault chamara de “hipótese Nietzsche” é uma interpretação suficientemente completa de seu pensamento para considerar qualquer passo para além da “hipótese Nietzsche” como um passo para além da zona de influência nietzscheana. Dito de outra forma, por mais que aceitemos que a “hipótese Nietzsche” é uma interpretação correta do pensamento nietzscheano, é possível postular que o modelo da governamentalidade como um antagonista teórico da compreensão que Nietzsche tinha da política?

O que eu gostaria de propor aqui é que o modelo da guerra nietzscheano é mais abrangente que o modelo foucaultiano. Há uma diferença de escopo no vocabulário utilizado pelos dois filósofos – sendo Foucault notoriamente mais analítico e preciso no sentido dado às palavras (mesmo quando deslocadas de sua utilização comum ou tradicional), enquanto Nietzsche sempre notabilizou-se pelo uso constante de metáforas e hipérboles. Além disso, e talvez mais importante, Foucault não procura exceder o mundo das relações humanas. Já em

127 FOUCAULT 2011: 69.

128 A formulação de Foucault aqui é notavelmente semelhante à posição de Hannah Arendt em seu “Sobre a Violência”.

Nietzsche, é com a hipótese da inteligibilidade de literalmente todos os fenômenos a partir da vontade de poder¹²⁹ e da teoria das forças que se fala em uma primazia da guerra em todos os processos vitais.

É partindo deste pressuposto que a genealogia vai buscar, por exemplo, o momento de invenção da razão e do que se chama a faculdade do conhecimento; estas vão se mostrar criações muito recentes, ainda demasiado imperfeitas, inseguras, meros instrumentos do que Nietzsche chama “a grande razão” – isto é, o próprio corpo, os múltiplos impulsos do corpo, e por tabela, a vontade de poder. Também a razão, portanto, é resultado do conflito das diversas forças de que se constitui o corpo; o próprio “Eu”, que nos traz a ilusão da unidade, provém de um conflito de multiplicidades, e todo corpo, uma conjunção de forças que puderam em sua expansão unir-se sob uma vontade de poder orgânica.

De forma similar, a genealogia desvelará os conflitos que levaram à fabricação da moral; esta não se constituiu pelo surgimento de ideias “elevadas” no homem; tampouco pelo mero cálculo de utilidades, que supõe uma razão calculadora dirigindo a história da moral. Como tudo o mais, a moral surgiu em meio a conflitos “baixos”, “chãos”, “vis”; a moralidade só pode surgir da imoralidade ou, no mínimo, da extramoralidade. O conflito entre indivíduos não passa de uma das formas que esses conflitos podem assumir, na concepção nietzscheana; não é nem mesmo sua forma principal. O conflito se dá tanto num nível acima como abaixo da constituição do indivíduo. A luta se dá entre morais, grandes sistemas morais, entre tipos morais, e nesses tipos morais, entre diferentes constituições psico-orgânicas.

A guerra política, privilegiada na análise foucaultiana, não passa de um signo superficial do conflito fundamental que perpassa toda a vida. Batalhas ocorrem também no corpo de cada indivíduo: nesses, morais sadias e mórbidas combatem e procuram garantir seu espaço. Mas longe de levar a um solipsismo egoísta (onde todos os conflitos básicos se resolveriam no próprio sujeito), essa perspectiva não esquece que na questão do governo de si, está sempre colocada a questão do governo dos outros: é na relação com o outro que as morais são moldadas. Longe de opor-se, portanto, ao modelo da guerra, a análise do governo pode, em Nietzsche, emergir a partir dele. Não, certamente, a da governamentalidade como tecnologia estatal; o interesse do filósofo alemão está voltado para os conflitos de fundo que regem a conduta dos homens, de si por si, mas também suas disposições fundamentais na relação com o outro. O que lhe interessam aqui, acima de tudo, são questões morais e

129 Cf ABM § 13 e 36. O termo “inteligibilidade” é importante: Nietzsche não diz, nessas formulações, exatamente que tudo é vontade de poder, mas que *tudo pode ser compreendido* como vontade de poder.

psicológicas; o que não quer dizer que essas não tenham implicações profundas nas disputas políticas.

Talvez esta visão belicosa da vida traga, num primeiro momento, apenas perspectivas sombrias àqueles que se debruçam sobre a questão do biopoder. Em um tempo em que se multiplicam as estratégias em que o poder captura a vida, e a maximização da produtividade pressupõe o cálculo reiterado do que deve manter-se na vida ou, ao contrário, exposto à morte, dir-se-ia que o resultado do eterno conflito de forças tende cada vez mais à vitória unívoca da vontade “do” poder, e contemplando os processos de massificação que confirmam dia-a-dia a hipótese de que vivemos numa sociedade de controle, não é difícil capitular e concordar melancolicamente com a assunção de Francis Fukuyama de que “a história acabou”¹³⁰.

Um diagnóstico tão desalentador, porém, só é possível para aqueles que insistem em enxergar na realidade as coisas sobre cuja crença Nietzsche dirigiu sua crítica: eternidade, univocidade, resultados, finalidade. Mas se não há estado de coisas que não seja modificado; se em todo conflito de forças continua a lutar uma multiplicidade de forças; se no coração de toda univocidade encontra-se novamente a multiplicidade; então não há eternidade, senão a da inocência do devir.

Muitas vezes, os posicionamentos políticos de Nietzsche foram mal interpretados; outras tantas vezes, ele pareceu não compreender ou não querer compreender as posições políticas de seus contemporâneos. No entanto, nos poucos registros em que procurou definir quais seriam as condições ideais em que floresceria a “grande política”, Nietzsche demonstrou que o grande desafio que via para as relações humanas era o estabelecimento de uma forma política tal que permitisse, em seu interior, o florescimento da diferença.

130 Prognóstico em tom de vitória desse economista de Chicago, divulgado em seu livro “O Fim da História e o Último Homem”.

3. NIETZSCHE: ELOGIO DA DIFERENÇA E CRÍTICA DA MASSIFICAÇÃO

Na sua influente obra “Nietzsche e a filosofia”, Gilles Deleuze classifica Nietzsche como, acima de tudo, um filósofo da alteridade contra a identidade. Esta me parece ser uma chave particularmente útil para compreender sua crítica da política e da cultura modernas; este pensador nômade¹³¹ via as idéias modernas como constante perigo e ameaça à capacidade de criação e autocriação dos indivíduos. Exatamente por esse foco no indivíduo, muitos liberais viram no prussiano um possível aliado na defesa de um liberalismo “radical” ou “ironista”¹³², o que realmente soa como uma ironia, uma vez que, há poucas décadas, o mesmo pensador ainda era visto como o arauto do nazismo. De qualquer forma, apesar da sua valoração entusiástica da solidão, é necessário demarcar a distância entre o indivíduo nietzscheano e o sujeito solipsista e a-histórico do liberalismo.

Procurarei mostrar neste capítulo que Nietzsche não pode ser considerado um representante de nenhuma corrente política moderna – socialista, anarquista, liberal, “protonazista”, ou mesmo posições mais genéricas como “progressista” ou “conservador”¹³³ – já que o que ele critica, a partir de uma perspectiva absolutamente idiossincrática, é a modernidade como um todo, encarada por ele como incapaz de dispor as condições de uma individuação autopoietica plena, dando lugar ao invés disso a uma subjetivação massificante.

3.1 A modernidade como era do desconhecimento de si

Nietzsche acredita que a história da ciência e da filosofia modernas – portanto, a história do “conhecimento” tal qual o entendemos – é uma história do desconhecimento de si. O modelo representacional do conhecimento (i.e. Sujeito-Objeto) tornou mais verdadeira do

131 Não só no sentido deleuziano, já que por vários anos Nietzsche não se estabeleceu em nenhum lugar por mais de seis meses, e muitas vezes por não mais que uma estação.

132 Richard Rorty é provavelmente o exemplo mais famoso. Sobre estas relações, vide ANSELL-PEARSON, 1997: 24-26, 179-193.

133 Isso não significa negar que ele compartilhasse ideias conservadoras de sua época, mas antes que ele tivesse uma adesão sistemática a algum sistema de pensamento; o que pretendo afirmar aqui é sua idiossincrasia política, mesmo que ele tenha sido influenciado por seu tempo e seu círculo mais do que pudesse ou quisesse admitir. Uma tentativa de avaliar os limites da influência das ideias conservadoras da pequeno-burguesia alemã do século XIX sobre o pensamento nietzscheano pode ser encontrado no artigo “Equívocos Marxistas”, de Mazzino Montinari (IN: Cadernos Nietzsche nº 12, 2002).

que nunca a inversão da afirmação de Terêncio. A partir de agora, diz Nietzsche no primeiro parágrafo de sua “Genealogia da Moral”, “cada qual é o mais distante de si mesmo”¹³⁴.

Por outro lado, mas talvez na mesma direção, Foucault nos lembra, no seu curso “Hermenêutica do Sujeito”, que o conhecimento do sujeito, questão epistemológica central à filosofia moderna, está completamente desvinculado do lema “conhece-te a ti mesmo”, tão perseguido na filosofia antiga (e na socrática em especial). Esse só tinha sentido conectado ao imperativo maior do “cuidado de si”, e o conhecimento de si era procurado em vista daquele cuidado. Partindo destes dados preliminares, creio tornar-se pertinente a pergunta: não seria a “Genealogia da Moral” uma tentativa de recolocar o “Gnôthi seauthon” (“conhece-te a ti mesmo”) em uma estratégia de “epimeleia heauthon” (“cuidado de si”)?

Foucault passa uma boa parte do seu curso, ministrado no College de France em 1982, mostrando como conhecer a si mesmo era imprescindível à realização do ideal médico-filosófico clássico da “cura sui”. Nietzsche, por sua vez, acredita que há uma relação visceral entre civilização e morbidade, na medida em que somos herdeiros de uma lenta domesticação cuja direção foi dada por um certo “ideal ascético”, sobre o qual o alemão afirma:

Que ele tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a condição doentia do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado.¹³⁵

Mas, se por um lado o homem moderno é resultado de um longo processo de sujeição da moral escrava aos ideais ascéticos, o qual criou por fim a “interioridade” (e, por tabela, a subjetividade); por outro, o “indivíduo soberano”, a “autonomia moral” e a “subjetividade” podem ser utilizadas como peças táticas numa estratégia de tresvaloração de todos os valores. Um verdadeiro “cuidado de si” só é possível quando há possibilidade de governar a si mesmo, e a moral aristocrática pode ser encarada, nesta perspectiva, como forma de governo de si que permite uma subjetivação antimassificante e uma individuação plena.

Encará-la dessa forma é compreender que a moral nobre, ao contrário do que uma leitura rápida concluiria, não se caracteriza essencialmente pela submissão do outro. Caracteriza-se, acima de tudo, pela afirmação de si. A moral aristocrática nietzscheana é um modo de constituir-se onde a criação de valores é o fato determinante na relação com o outro;

134 GM/GM, Prólogo, § 1.

135 GM/GM, Terceira Dissertação, § 13.

trata-se de uma estética da existência em que a conquista e o usufruto da autonomia moral determina o sentido do processo de subjetivação.

Não pretendo, com isso, dar suporte a uma interpretação pacificada (e mesmo asséptica) do filósofo do martelo, ele mesmo um autoproclamado destruidor de ídolos. Tal perspectiva imaginou e criou um Nietzsche “libertário” e “libertador”, que parece ter se tornado comum principalmente a partir do pensamento “nietzscheano de esquerda” da filosofia francesa contemporânea. Deleuze compreendeu bem: a criação e a possibilidade da diferença é um ponto central para Nietzsche. Entretanto, o criador do Zarathustra vislumbrou como única possibilidade para isso o estabelecimento de uma sociedade hierarquizada, onde elites pudessem tomar para si a tarefa de forjar a cultura. Uma sociedade horizontalizada que não fosse ao mesmo tempo uniformizada lhe parecia impossível.

Por outro lado, me parece que a interpretação do significado da moral aristocrática na filosofia nietzscheana perde muito se não levarmos em conta que convivem, em Nietzsche, duas descrições e teorizações que não são, em absoluto, redutíveis uma à outra: a primeira corresponde à moral aristocrática efetiva, tal qual teriam existido em diversos grupos humanos; a segunda, ao contrário, corresponde a um horizonte utópico da moral aristocrática, ainda por vir.

Obviamente, nem a moral aristocrática que denominei “efetiva” nem o seu horizonte “utópico” são conceitos estanques no pensamento deste ex-professor da Basileia. A primeira dissertação da Genealogia da Moral procura capturar o devir da formação e transformação da primeira através da análise do devir da linguagem que a expressa; procurará demonstrar, por exemplo, como a palavra grega *estlós* (bom, nobre), originalmente ligada à descrição daquilo que é real, e depois daquele que é veraz, é apropriada pela nobreza como um adjetivo distintivo, “até que finalmente, com o declínio da nobreza, a palavra resta para designar a aristocracia espiritual, tornando-se como que doce e madura”¹³⁶. A análise genealógica permite ao pensador filólogo, portanto, verificar o momento em que uma “aristocracia espiritual” torna-se autônoma em relação a uma nobreza material e efetiva, nobreza essa que certamente não interessa especialmente a Nietzsche, a não ser como condição de possibilidade da qual vem a emergir aquela outra.

Esse é um ponto importante para desfazer diversos equívocos que pairam sobre a obra nietzscheana. São verdadeiras várias acusações: Nietzsche era elitista, acreditava na necessidade de uma hierarquia entre os homens, desprezava a ideia de uma igualdade humana

136 GM/GM, Primeira Dissertação, § 5.

universal, em termos ontológicos ou jurídicos (isso inclui o desnível entre homens e mulheres). Mas ele certamente não apreciaria o estabelecimento desta hierarquia a partir da estrutura de classes de um estado moderno. Tanto a burguesia em ascensão em seu tempo, quanto a aristocracia em decadência, e mesmo os representantes da alta hierarquia do Estado alemão – que nascia sob o pulso firme de Bismarck – lhe pareciam, ao contrário, representantes da moral escrava cuja hegemonia ele combatia.

Aonde procurar, então, a possibilidade de emergência de uma nova aristocracia de espírito? Talvez fosse o caso, aqui, de perguntar se Nietzsche realmente visualizava essa possibilidade; dito de outra forma, se o que ele faz não é apenas o diagnóstico da morbidade de nossos tempos, realizado sem nenhuma promessa ou esperança de cura. Mas não é isso que o próprio filósofo afirma.

“O que ocorre exatamente, você está erguendo ou demolindo um ideal?”, talvez me perguntem... Mas nunca se perguntaram realmente a si mesmos quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal? Quanta realidade teve de ser denegrida e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto “Deus” sacrificado? Para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário: esta é a lei - mostrem-me um caso em que ela não foi cumprida!...¹³⁷

Longe de mero impulso niilista, portanto, a auto-atribuída tarefa nietzscheana de destruir ídolos é uma etapa necessária em um processo maior. A análise genealógica da moral do animal-de-rebanho é fundamental, pois, se por um lado, Nietzsche sabe que:

Nós, homens modernos, somos os herdeiros da vivisseção de consciência e da auto-experimentação de milênios: é o nosso mais longo exercício, talvez nossa vocação artística, sem dúvida nosso refinamento, nossa perversão do gosto.¹³⁸

Por outro lado, essa longa “vivisseção e autoexperimentação” pode ser utilizada taticamente para obter tipos humanos bem diversos; e é de forma propositiva – e não simplesmente constatativa – que ele afirma que “uma tentativa inversa é *em si* possível – mas quem é forte o bastante para isso?” Contra a morbidade moderna, o alemão vislumbra a criação do homem da “grande saúde”:

137 GM/GM, Segunda Dissertação, § 24.

138 Idem, ibidem.

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e de toda insignificância (...)¹³⁹

A utilização nietzscheana de vocabulário médico não é gratuita; embora palavras como “fisiologia” tivessem, de fato, um sentido muito mais abrangente no final do século XIX do que nos dias de hoje, seu uso recorrente e o de muitos outros termos médicos na obra de Nietzsche mostram que ele tinha em mente, de fato, o resgate de uma visão médica da antiguidade. Nesta, sempre foi claro que a “cura sui” só era possível através da utilização de um conjunto de técnicas na relação consigo mesmo: o cuidado de si implicava numa ética. Para Nietzsche, a moral cristã (e suas ramificações) é, como todas as morais, um medicamento. Mas é um medicamento ruim; provoca, conforme acusação do alemão, uma *incúria sui*.

Livrar-se de uma situação de *incúria sui* implica na constituição prévia de uma grande saúde. Mas como é possível a constituição da grande saúde numa situação de *incúria sui*? Embora aponte para o predomínio e hegemonia de uma forma de moral escrava na modernidade, Nietzsche não acredita numa determinação sem escapatória e reconhece o caráter complexo do homem moderno:

Assim como no reino das estrelas são às vezes dois sóis que determinam a rota de um planeta, e em alguns casos há sóis de cor diversa que iluminam um só planeta, ora com luz vermelha, ora com luz verde, logo irradiando simultaneamente e inundando-o de luz multicolor: assim também nós, homens modernos, graças à complicada mecânica de nosso “firmamento” somos determinados por morais *diversas*; nossas ações brilham alternadamente em cores distintas, raras vezes são inequívocas – e com freqüência realizamos ações *furta-cor*.¹⁴⁰

A própria vontade de verdade, criação mais refinada do ideal ascético, é determinante para a constituição daquela que Nietzsche denomina a “última virtude”, isto é, a honestidade intelectual, que exatamente por amor ao ideal da verdade não se permite a mentira de acreditar no caráter absoluto e atemporal de todos os ideais. Entra em cena aqui o sentido histórico, considerado no pensamento nietzscheano característica central do próprio *ethos* moderno. Não é difícil verificar que o próprio projeto genealógico nietzscheano é filho do sentido histórico da modernidade, que, em sua “desmedida” busca pela verdade, é capaz de solapar as próprias bases sobre a qual a modernidade foi construída.

139 Idem, *ibidem*.

140 JGB/ABM, § 215.

Verificar (como a genealogia faz) as condições de possibilidade para outra moral, vislumbrar novas técnicas de criação de homens, assumir o instrumental que possibilita formar-se a si mesmo, é perscrutar a possibilidade de novos modos de individuação, para além dos já experimentados, e, sobretudo, para além da massificação apequenadora da modernidade. Trata-se (para Nietzsche) de criar uma nova aristocracia, uma “aristocracia do espírito”, e é aqui que entra em cena uma tresvaloração dos valores, criadora de uma moral aristocrática do porvir. Para que haja a abertura de possibilidade para uma individuação plena na filosofia nietzscheana, porém, é necessário passar pela crítica da massificação moderna.

3.2 O trabalho como instrumento de massificação

(...) As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão, enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa – vivem como alguém que a todo instante poderia ‘perder algo’. Melhor fazer qualquer coisa do que nada – este princípio é também uma corda, boa para liquidar toda cultura e gosto superior. Assim como todas as formas sucumbem visivelmente à pressa dos que trabalham, o próprio sentimento de forma, o ouvido e o olho para melodia dos movimentos também sucumbem¹⁴¹.

Embora a posição de crítica radical que Nietzsche assume perante o trabalho como valor seja em grande medida uma expressão tardia da postura aristocrática tradicional sobre o tema, ela também pode ser considerada como uma das manifestações mais precoces de uma crítica do trabalho alienado e da sociedade do trabalho que tem hoje como suas fontes primárias o próprio Nietzsche e uma interpretação não-dominante, mas recorrente, do pensamento de Karl Marx¹⁴². No caso específico nietzscheano, o produtivismo contemporâneo é resumido no mote “melhor fazer qualquer coisa do que nada” – princípio cuja aceitação significa a transformação de algo que fora um meio em um fim *per se*: “fazer algo”, mais do que uma maneira de alcançar certas configurações desejadas na realidade, é na modernidade antes de tudo um estado em que é desejável estar ininterruptamente¹⁴³.

141 FW/GC, 329.

142 Exemplos desta tradição “antitrabalhista” incluem desde textos situacionistas (ou “pós-situacionistas”, como “Abolição do Trabalho”, do ex-situacionista Bob Blake) ao “Manifesto Contra o Trabalho”, do grupo Krisis, do qual fez parte o marxista heterodoxo Robert Kurz, que defendeu teses semelhantes na obra “O Colapso da Modernização”.

143 Uma forma curiosa de pensar, cujas raízes na ascese cristã (especificamente a protestante, e de forma especial a calvinista) foram analisadas uma geração após o colapso psíquico de Nietzsche por um famoso leitor seu, Max Weber, no seu ensaio sobre “A Ética Protestante e o ‘Espírito do Capitalismo’”, onde se verificam as relações entre essa ética ascética do trabalho e o processo de racionalização acentuado nos

Trata-se de uma reviravolta notável. Enquanto o trabalho sempre fora, no período clássico (isto é, nas antigas civilizações grega e romana) desvalorizado como símbolo de indignidade, o labor produtivo reaparece agora na sociedade europeia pós-revolução industrial não só no papel de valor positivo, mas ainda no de atividade justificadora da dignidade humana por excelência: dos liberais aos anarquistas e socialistas, passando pelos cristãos tanto católicos quanto protestantes, nenhuma unanimidade se estabeleceu tão fortemente na Europa do século XIX quanto aquela em torno do valor central da universalização do trabalho humano para a manutenção e aceleração do progresso científico e moral da civilização. O trabalho, que ainda no século XVIII era visto em boa parte da Europa – por exemplo e em especial, na aristocrática sociedade francesa – como uma atividade inferior, e sua necessidade algo a lastimar e não a glorificar, no espaço de poucas gerações se tornou o valor em torno do qual gira o sistema ideológico da modernidade (a qual, ao menos no nível da autojustificação, muito mais do que a “sociedade do capital”, é a “sociedade do trabalho” por excelência).

Sem dúvidas uma primeira impressão poderia associar a posição nietzscheana de recusa a participar deste consenso moderno (isto é, o que se forma em torno do valor fundamentalmente positivo do trabalho) à sua bem conhecida disposição a abraçar, com tanta radicalidade quanto possível, valores aristocráticos contra os “amolecidos” valores da sociedade burguesa em ascensão no seu tempo. Assumir essa hipótese sem, no entanto, colocar em questão as motivações de fundo que levam Nietzsche a manter sua posição absolutamente crítica quanto ao valor da universalização e intensificação do trabalho efetuada pela modernidade seria, para dizer o mínimo, fugir ao “trabalho” de demonstrar como *também* nessa questão o que está em jogo, para o filósofo prussiano, é a criação ou obstrução da possibilidade de se alcançar uma cultura superior, forma de cultura essa que não pode, absolutamente, ser buscada sem a criação de uma esfera de *otium* e *vita contemplativa* liberta das preocupações de cumprimento de prazos, realização de lucros e aumento de produtividade, típicas do filisteísmo contemporâneo.

A absolutização da perspectiva que considera unilateralmente o valor da produção, relegando à negatividade o ócio e a contemplação – assim acusava Nietzsche – tornaram “vergonhoso” o descanso e quase “digna de remorso” a reflexão; uma submissão total ao princípio do trabalho que corta pela raiz as possibilidades de florescimento da cultura, uma

últimos séculos da história ocidental, que culminou finalmente num “desencantamento do mundo”. Sem dúvida, uma releitura sociológica original dos temas da “morte de Deus”, apresentado por Nietzsche a partir da Gaia Ciência, e o da modernidade como período de laicização dos ideais ascéticos religiosos presentes no cristianismo. A análise desta relação, entretanto, ultrapassaria o escopo deste trabalho.

vez que esta exige precisamente autonomia criativa – a qual pressupõe acima de tudo o direito à lentidão, que se obtém através da despreocupação com as condições de sobrevivência e exigências de trabalho; o exato oposto do espírito moderno, que pensa “com o relógio na mão, enquanto almoça”, pois vê como “desperdício” todo momento não dedicado ao trabalho e ao acúmulo de capital (e sem dúvidas por conta disso aproveita o tempo do almoço para olhar boletins da bolsa; pois já não há modo mais digno de passar o tempo do que verificar se se está ganhando ou “perdendo algo”).

Nietzsche observa que o resultado da obediência a esse mantra produtivista não é, contudo, apenas a esperada disciplinarização generalizada para o trabalho, como julga nosso novo ascetismo, mas também uma mecanização e automação do homem que lhe retira toda a capacidade de reflexão e de criação, com a substituição do pensamento pelo cálculo instrumentalizado e da arte superior pela cultura filisteia. Esta última se caracteriza pelas cisões de que é simultaneamente causa e efeito: entre arte e vida, entre artista e espectador, entre trabalho e entretenimento. A “vida” mesma está no mundo do trabalho, sendo a arte-entretenimento um complemento e um alívio para os intervalos do trabalho, um momento de “relaxamento” que, ao contrário de mostrar a realidade “trágica” da vida, entorpece o público com idealizações grosseiras, garantidas pelo artista, o qual na cultura filisteia nada mais é que um trabalhador especializado no ramo do “entretenimento”. Como esclarece Adriana Delbó Lopes:

O que não sabe o “cultofilisteu” [Kulturphilister] é que a cultura é “unidade de estilo”, e não uma separação entre vida e negócios, por um lado, e o esparecimento na cultura, por outro. Tal cultura só pode ser artificial, na medida em que cinde o homem em duas partes.¹⁴⁴

Não é por acaso, portanto, que toda cultura e gosto superior são liquidados na cultura filisteia: a celebração do trabalho enquanto valor cria um ambiente de nivelamento grosseiro da cultura, onde a arte passa a ser medida em termos de capacidade de entretenimento, e o gosto estético é substituído pela análise do valor de mercado. A centralidade que a experiência artística tinha (entre os gregos da era “trágica”) para a constituição do próprio sentimento de comunidade se perde; doravante a arte torna-se mercadoria privada, sendo sua própria fruição uma questão determinável quantitativamente pelo seu valor de troca – ora, na contemplação desse mercado de trabalhadores-consumidores de “arte” cansados e já novamente apressados, é fácil perceber com Nietzsche que “assim como todas as formas sucumbem visivelmente à

144 Cf LOPES, 2006: 207.

pressa dos que trabalham, o próprio sentimento de forma, o ouvido e o olho para melodia dos movimentos também sucumbem”¹⁴⁵.

Nietzsche não recua diante do fato de que o que permitia haver uma elite que se dedicasse ao ócio e à vida contemplativa na antiguidade clássica era o sistema escravista. Na verdade, ele encontra aqui não uma objeção à antiguidade, mas antes à modernidade.

Quando Nietzsche põe em questão o vínculo estabelecido entre trabalho e homem moderno, ele assinala como problema de fundo a vida moderna sucumbir à sedução de uma “vontade” egoísta agudamente oposta à “Vontade” que seduziu o homem grego. Assim, diz ele, “involuntariamente vem à boca as palavras ‘fábrica, mercado de trabalho, oferta, utilização’ – como quer que possam se chamar os verbos auxiliares do egoísmo –, quando se querem descrever as gerações mais jovens de eruditos”. É o escravo quem forma o tipo humano e as noções gerais que guiam a modernidade¹⁴⁶.

Tais fantasmas, como a dignidade do homem e a dignidade do trabalho, são produtos indigentes da escravidão que se esconde de si mesma. Tempo funesto, em que o escravo precisa de tais conceitos, em que é incitado para a reflexão sobre si e sobre tudo aquilo que está além dele! Sedutor funesto, que aniquilou a situação de inocência do escravo com o fruto da árvore do conhecimento¹⁴⁷!

A escravidão, portanto, não é privilégio da antiguidade; também a modernidade se assenta sobre ela. Mas ao contrário dos antigos, não assumimos abertamente a escravidão como condição fundamental de nossa civilização; antes, a mascaramos e “embelezamos” com as ideias modernas de dignidade do trabalho e dignidade do homem; o otimismo da nossa civilização “alexandrina” e nossa racionalidade “socrática”, ao estabelecer a identidade entre Verdade, Virtude, e Bem (“a mais extravagante equação que jamais existiu”, diria Nietzsche), abriu caminho para uma concepção de “progresso” que associou o próprio desenvolvimento tecnológico a uma melhoria geral da humanidade, que tornou inconcebível perceber a universalização do trabalho estabelecida durante a Revolução Industrial como uma universalização da escravidão.

Não é à toa, por isso, que ao comentar o sentimento moderno acerca do trabalho Nietzsche faz questão de mostrar que se trata apenas de uma perspectiva, e muito recente por

145 A influência desta reflexão nietzscheana é notória na crítica da cultura de massas empreendida pela Escola de Frankfurt (cf., por exemplo, “A Indústria Cultural”, texto de Adorno e Horkheimer) e pela vanguarda estético-política situacionista (cf. em especial o texto “A Sociedade do Espetáculo”, de Guy Debord), que assume como mote a associação da “abolição do trabalho alienado” com a “realização da arte” na vida e no cotidiano das pessoas, desfeticizando-a enquanto mercadoria.

146 LOPES, 2006: 208.

147 GS/EG, p. 45.

sinal¹⁴⁸. “Ora, antes era o inverso: o trabalho sofria de má consciência. Alguém de boa família escondia seu trabalho, quando a necessidade o fazia trabalhar. O escravo trabalhava oprimido pela sensação de fazer algo desprezível: o próprio “fazer” era desprezível”¹⁴⁹. É necessário para o pensador alemão acentuar isso (que a dignidade do trabalho é uma ideia, como todas as outras, com data de nascimento) não para fazer valer o peso de uma tradição mais antiga, mas para demonstrar que, ao contrário do que pensa a modernidade, suas ideias não correspondem a um consenso eterno estabelecido pela razão, mas às necessidades de um tipo específico de sociedade, ou mais especificamente, às necessidades de certas “vontades egoístas”.

Que por toda a parte o emergir da modernidade favoreceu essa ascensão do trabalho como ideal não restam dúvidas; passando pela revisão da posição teológica da Igreja Católica quanto ao tema¹⁵⁰ e pela própria existência do protestantismo (que em suas diversas denominações sempre valorizou o trabalho como uma virtude em si), e chegando finalmente à legitimação “científica” do trabalho como ideal através da obra de Adam Smith, “Sobre a Riqueza das Nações”, em que se estabelece o trabalho como força produtora de todas as riquezas. Que mesmo os grandes opositores políticos dos liberais, os socialistas, não questionassem isso, mas antes aproveitassem esse elemento teórico em sua própria estratégia discursiva, pode-se apreender a partir de sua argumentação básica: toda a riqueza é produzida pelo trabalho; logo, toda riqueza pertence de fato aos trabalhadores, sendo os proprietários burgueses seus exploradores e ladrões, e os aristocratas seus parasitas¹⁵¹. À direita e à

148 Um momento decisivo para o coroamento já tardio da ideia de dignidade do homem associada à dignidade de sua atividade, isto é, o trabalho, sem dúvida é a publicação da encíclica papal “Rerum Novarum”, escrita por Leão XIII no século XIX, em que a Igreja Católica lança as bases de sua “doutrina social” com o intuito de barrar o crescimento do comunismo, fundamentando-se para sua defesa do trabalho em especial numa releitura implícita do mandamento bíblico paulino “Se alguém não quer trabalhar, também não coma.” 2 Ts 3:10, de forma a poder afirmar que “o trabalho do corpo, pelo testemunho comum da razão e da filosofia cristã, longe de ser um objeto de vergonha, honra o homem, porque lhe fornece um nobre meio de sustentar a sua vida.”

149 FW/GC 329.

150 Durante longo tempo, o trabalho foi visto pela Igreja não como um caminho para a “dignidade do homem”, mas simplesmente como uma infelicidade necessária decorrente de um castigo divino (cf texto de Gn 3:17-19: “maldita é a terra por tua causa: em fadiga obterás dela o sustento durante os dias de tua vida. Ela produzirá também cardos e abrolhos, e tu comerás a erva do campo. No suor de teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado: porque tu és pó e ao pó tornarás.”) O fato de apenas os camponeses efetivamente comerem o fruto do próprio “suor” não parece ter incomodado os teólogos católicos antes do século XIX. A possível virtude dos citados camponeses, aliás, não era de forma alguma ligada ao fato deles trabalharem, mas antes à possibilidade que sua posição dava de exercer as virtudes da humildade e da obediência. Sobre o contexto em que houve uma inflexão da posição católica quanto ao tema, vide nota anterior.

151 É digno de nota, entretanto, que, dentro do pensamento socialista, Karl Marx e Friedrich Engels contemplavam sua filosofia/práxis fundamentalmente como uma luta pela superação da sociedade do trabalho. É assim que na “Ideologia Alemã” afirmam: “enquanto os servos fugitivos visavam apenas desenvolver livremente e afirmar suas condições de existência já dadas e, por isso, não ultrapassavam, em última instância, os limites do trabalho livre, os proletários, para afirmar a si mesmos como pessoas, têm de supressumir sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, a condição de toda a

esquerda, no pensamento religioso ou laico, por toda parte o trabalho se estabelece como o valor supremo, o elemento de concórdia a partir do qual todas as discussões são feitas.

Erguendo seu martelo para auscultar esse novo ídolo, Nietzsche faz notar que a aceitação unilateral do domínio da razão econômica e de seu ideal, o trabalho, só pode resultar em massificação das condições de existência e apequenamento da vida, com todos buscando as condições materiais de sua sobrevivência e sua cômoda segurança. Estaríamos, assim, deixando de lado as possibilidades de busca das condições de esbanjamento e exuberância necessárias para uma cultura superior, em que, como num grande experimento, as mais diferentes formas de vida são suportadas na grande tensão de uma sociedade que é sadia, que é grande e mostra essa grandeza exatamente na sua capacidade de suportar a contradição.

Para o pensador de Sils-Maria, é ao contrário com a associação nefasta entre a universalização da moral de rebanho e o produtivismo moderno que a reflexão e relação entre o eu e o si é sistematicamente escamoteada e falseada.

A atividade maquinal e o que dela é próprio – a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado de uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a “impessoalidade”, para o esquecimento de si, para a “*incuria sui*”.¹⁵²

Não é possível nenhum cuidado de si na modernidade, só objetivação e sujeição. A moral escrava resulta de uma relação consigo na qual o elemento primordial é a submissão ao outro. E a moralidade moderna, para o pai do Zarathustra, não é mais do que um tipo dessa “moral de animal-de-rebanho”. Mas a massificação das condições de existência posta em curso aqui, entretanto, pode ser particularmente perniciosa quando associada à máquina burocrática de um estado militarista em expansão: foi sob essas condições que o filósofo de Sils-Maria fez tais reflexões. Avaliar corretamente essa crítica extremada talvez seja possível tendo em mente uma situação também extrema com um trabalhador ideal cujo comportamento e modo de pensar aproxime-se, no limite, da caricatura da subjetivação pelo produtivismo dócil feita por Nietzsche na citação acima. Esse experimento, como veremos, infelizmente já foi feito pela história.

sociedade anterior, isto é, o trabalho.” (MARX & ENGELS, 2007 :66) Porém, essa posição não parece corresponder à da maioria das denominações socialistas que existiam no século XIX, e em especial não à filosofia socialista de Eugen Dühring, com a qual Nietzsche parecia estar dialogando em especial sempre que fazia referências ao movimento socialista. O texto da “Ideologia Alemã”, de qualquer forma, não poderia ser conhecido de Nietzsche, uma vez que só veio a ser publicado postumamente em 1930.

152 GM/GM, Terceira Dissertação, § 18.

3.3 Crítica da filosofia moral kantiana (e de uma suposta moral popular alemã)

É com espanto que Hannah Arendt relata, em seu jornalístico “Eichmann em Jerusalém”, que Adolf Eichmann, responsável pela logística de transporte de judeus aos campos de extermínio durante o regime nazista, se considerava um “discípulo” da filosofia moral kantiana. De fato, é necessária uma enorme distorção para adaptar uma ética da autonomia moral ao estilo de vida de quem se defendeu de acusações de genocídio argumentando que apenas obedeceu ordens superiores – portanto, cumpriu seu dever. O caso, no entanto, levanta a possibilidade de um questionamento pertinente: o que haveria originalmente na filosofia kantiana que pudesse permitir um uso prático dela (mesmo que deformado) tão assustador?

Talvez alguns passos na direção da resposta possam ser dados se primeiro nos voltarmos para a análise da obra de Kant feita nos escritos nietzscheanos. O enfoque, aqui, deve ser dado especialmente à intersecção dessa análise com a crítica do que Nietzsche considera ser o “caráter moral” dos seus contemporâneos e compatriotas, verificando então um número notável de paralelos entre aquilo que é satirizado por Nietzsche e o “tipo ideal” construído por Hannah Arendt a partir do indivíduo concreto Adolf Eichmann.

A hipótese que trabalho nessa seção é a de que o elo que Nietzsche julga haver entre a moral do filósofo de Königsberg e a moral popular germânica pode esclarecer, em algum nível, porque Adolf Eichmann julgava sua ética da “obediência cadavérica” tributária dos fundamentos da razão prática de Immanuel Kant. Como, afinal de contas, uma ideia de “dever” relativa a uma consciência autônoma que pensa o universal pôde se converter numa ideia de “dever” relacionada antes de tudo com a inquestionabilidade da obediência hierárquica – ou seja, com a mais completa heteronomia (que Kant certa vez definira como “minoridade” do espírito)? A resposta nietzscheana passa pela sua interpretação da filosofia kantiana como laicização do *ethos* religioso luterano, típico exemplo, para ele, de uma modalidade da “moral de animal-de-rebanho” especialmente adequado para o governo de massas produtivas e dóceis.

3.3.1 Eichmann como “tipo ideal” arendtiano

Uma certa visão dos nazistas como monstros sádicos ou seguidores de uma ideologia aberrante na qual acreditavam cegamente está disseminada tanto no imaginário popular como nas abordagens midiáticas (ficcionais ou não) que lidam com o tema do nazismo. Mais do que isso: esta imagem do “nazista típico” é o próprio protótipo do que é pensado como “vilão” ou “supervilão” nas diversas manifestações da cultura de massa (quadrinhos, TV, cinema, etc.). Mesmo que a pensadora Hannah Arendt nunca tenha pensado o fenômeno totalitário em termos tão estritamente maniqueístas, foi de fato com surpresa que ela constatou, ao assistir pessoalmente o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, que se encontrava diante dela uma personalidade de tipo inteiramente diverso.

Tanto nas suas declarações, como nos testemunhos e relatos de suas atividades como responsável pela “questão judia” na hierarquia nacional-socialista, Arendt não identificou nem um ímpeto sádico, nem um componente ideológico antissemita que pudesse justificar seus atos. O fato de em tudo Eichmann parecer um pai de família e burocrata comum chegou a fazer Eichmann ser descrito por um sacerdote, após exames preliminares ao julgamento, como “um homem de ideias muito positivas”¹⁵³. Onde se procurava antes um ser diabólico, encontrava-se um homem que, por assim dizer, transbordava banalidade; e o enorme abismo entre a mediocridade de seu caráter e o mal absurdo provocado por seus feitos levou Hannah Arendt a começar suas reflexões sobre o que ela cunhou como “banalidade do mal”.

Tais reflexões não poderiam deixar de tomar Adolf Eichmann como um “tipo ideal” que traduziria e exemplificaria melhor que qualquer outro as catástrofes que podem ocorrer quando a irreflexão assume papéis chave durante situações-limite. Lembro aqui que encarar feitos tão abomináveis quanto os de Eichmann como resultado de atos irrefletidos não foi só uma inferência arendtiana; o próprio Eichmann orgulhava-se, durante o julgamento, de sua “obediência cadavérica”, que o fazia cumprir sem questionar todas as ordens que recebia, não importando quão desagradáveis fossem. Tal postura, para Eichmann, fazia dele não apenas um bom cumpridor de ordens, um bom burocrata; segundo ele mesmo, a inflexibilidade com que ele mantinha semelhante postura fazia dele um “agente da ordem moral no mundo”.

Associada ao fato dele nunca refletir sobre os seus afazeres trabalhistas (sejam eles vender produtos da Companhia de Óleo e Vácuo da Áustria, deportar judeus ou enviá-los para

153 ARENDT, 1999, 37.

campos de extermínio) e à sua confessa indisposição com situações em que tivesse que tomar decisões por conta própria, Arendt nota sua incapacidade de lidar com sua própria língua sem recorrer a jargões, clichês, frases feitas e o linguajar técnico dos burocratas; dir-se-ia (parafrazeando Nietzsche) que a recusa de Eichmann em refletir chegava ao ponto da inabilidade de expressar ideias próprias com um vocabulário próprio. Para além disso, no entanto – se o descrito até aqui já pode causar alguma estranheza pela descrição de um personagem tão refratário a responder por seus próprios atos – a justificação, ou melhor, a “fundamentação filosófica” dada por Eichmann para a forma como agia torna-o ainda menos compreensível: afinal, justificando porque se sentia um “agente da ordem moral no mundo”, Adolf Eichmann chegou a se declarar um seguidor da filosofia moral de Immanuel Kant.

Claro, seria de uma enorme injustiça julgar Kant uma espécie de mentor intelectual dos crimes de um Adolf Eichmann; a moral kantiana exclui, de saída, qualquer tentativa de práxis moral sem que o responsável pelo ato se considere um agente autônomo. Dito de outra forma, a ética formulada por Kant não poderia dar nenhum suporte a um indivíduo que se recusa a responder pelos próprios atos, e portanto, a ser pessoa. Porque, então, teria Eichmann conseguido interpretar seu comportamento como uma forma de seguir a filosofia kantiana “adaptada para o homem comum”? Para responder adequadamente esta pergunta, precisamos nos voltar, ainda que de forma breve, para os princípios em que Kant embasou sua teoria da razão prática.

3.3.2 A fundamentação kantiana para uma metafísica dos costumes

Uma dificuldade inicial que Kant enfrentou ao procurar definir os princípios da razão prática foi a aparente incompatibilidade entre a necessidade a que estão submetidas todas as coisas no mundo do fenômeno (que se ordena de acordo com o princípio da causalidade) e a liberdade necessária para se poder pensar um princípio da autonomia da vontade. “Aparente” porque o filósofo de Königsberg já abrira caminho para a solução deste antagonismo em sua “Crítica da Razão Pura”, obra em que estabeleceu a diferenciação entre *noumenon* (a “coisa-em-si”) e *phainomenon* (o “fenômeno”, “aquilo que se mostra”). Mesmo que todas as coisas que podemos conhecer se mostrem submetidas ao princípio da causalidade, e portanto à

necessidade, para o idealismo transcendental kantiano isto não implica que um princípio puro da liberdade não possa existir. Na verdade, para sua filosofia, não importa que não possamos conhecer a liberdade; o mero fato de podermos pensar sua existência sem contradição é suficiente para permitir uma teoria da razão prática pura que fundamente uma metafísica dos costumes. Indo um pouco além: não é necessário à razão prática o conhecimento de objetos dados previamente; e por que não? Pelo simples fato de que os objetos com os quais se lida aqui são produzidos pela própria atividade da razão prática.

Kant admite, logo no princípio de sua “Crítica da Razão Prática”, que, para além de criticar uma razão prática pura, é preciso saber se tal espécie de razão existe. Argumentando a favor da existência deste uso da razão, o filósofo faz notar que nós admitimos a existência de uma lei moral – existência que é assumida por Kant como um *factum*, que passa a funcionar então como uma espécie de postulado de sua filosofia moral. Ora, mas como é possível a assunção de uma lei moral?

A existência de uma lei moral pressupõe que existe um modo específico através do qual devemos proceder; e se existe um dever de agir de um determinado modo, e não de outro, significa que esse outro modo de agir é uma possibilidade real. O fato de existir mais de uma possibilidade para o proceder de um agente mostra, afinal, que tal agente é capaz de tomar decisões, e portanto é um agente autônomo. Pela existência de agentes autônomos (ou agentes morais – a diferença de vocabulário não altera o argumento aqui), Kant deduz a existência da autonomia da vontade como um *factum*, e chegamos então à relação necessária entre moralidade e liberdade na filosofia kantiana.

Aqui se encontra um enunciado desta filosofia moral que está em contradição direta com o senso comum a respeito: para Kant, é apenas quando seguimos o chamado inexorável do dever que nos provamos agentes autônomos; o homem só age em liberdade quando está em completa consonância com o seu dever. O motivo é que, se cedemos aos nossos impulsos e desejos imediatos em vez de seguirmos o imperativo racional quando agimos, estamos estabelecendo uma heteronomia nas nossas decisões, que para se caracterizarem como autônomas, devem ser tomadas unicamente pela razão, e portanto em vista do princípio racional do agir. Ceder aos desejos significa uma incapacidade de submetê-los ao controle da razão, e portanto mostra que o sujeito atuante não age livremente, mas como escravo de seus próprios instintos.

Compreender corretamente esta afirmação da ética kantiana só é possível examinando o caráter central que a razão ocupa em sua definição da moralidade. Para Kant, a lei moral não

deve ser definida em termos religiosos nem baseada em elementos empíricos; ao contrário, a lei moral só pode ser encontrada procurando-a nos princípios elementares do uso prático da razão pura, única forma de encontrar uma lei apodíctica que possua validade universal, ou seja, que possa ser aceita por todos os agentes morais, visto que todos são igualmente dotados de racionalidade e autonomia da vontade. Ao procurar encontrar tal lei apodíctica, Kant demonstra que esta só pode se dar na forma de um imperativo categórico; ou seja, ao escolhermos máximas que possam (e devam) valer ao mesmo tempo como leis universais, a obrigação a que elas condicionam o agente tem que valer em qualquer situação, e não em determinadas situações hipotéticas (o que caracterizaria um imperativo hipotético, e não categórico). É dessa forma, por exemplo, que o princípio de não mentir é uma máxima que deve ser respeitada sempre, não importa para quem e em qual situação (posição rigorista kantiana que lhe valeu uma famosa polêmica com Benjamin Constant a respeito de “um suposto direito de mentir por amor aos homens”).

A posição central que o dever ocupa na ética kantiana faz dela um paradigma de morais deontológicas, em oposição a morais consequencialistas (que se preocupam não com o que é feito pelo agente propriamente, mas nas consequências de seus atos), e a coerência perturbadora de Kant nesse ponto é demonstrada na supracitada polêmica com Constant, em que o filósofo prussiano insiste na proposição de que a máxima “não mentirás” deve ser obedecida ainda que diante de um assassino que nos pergunta por um amigo escondido em nossa própria casa. Para Kant, o teste que deve ser feito para saber a ação correta num dado momento não deve ser em relação à situação empírica específica da ação, e sim em relação à possibilidade de universalização da máxima que levamos em conta naquela ação determinada. Não é à toa, portanto, que o filósofo afirma que o imperativo categórico estabelecido pela razão prática pode ser formulado da seguinte maneira: “ages de tal forma que a máxima que orientou tua ação possa ser universalizada”, numa releitura kantiana da “regra de ouro” que já norteava antes morais religiosas tais como a cristã e a confucionista.

Se, nesta síntese dos fundamentos da ética kantiana, fica clara a centralidade que tinha para o filósofo a noção de autonomia da vontade e o rigorismo com que encarava a reflexão sobre cada ação moral, encontramos aqui também os elementos centrais do que Nietzsche vai recusar e criticar na ética kantiana. Num caminho talvez aparentemente tortuoso, é através da crítica nietzscheana que vamos ver descortinar-se os elementos interpretativos que puderam levar a uma apropriação da moral do filósofo de Königsberg como uma moral da obediência incondicional e irrefletida na Alemanha da primeira metade do século XX.

3.3.3 Crítica da moral kantiana

É praticamente lugar-comum lembrar o papel central que tem na filosofia nietzscheana a crítica da filosofia platônica e da moralidade judaico-cristã, sendo esta última, em sua modalidade cristã, considerada pelo filósofo como uma forma de “platonismo para o povo”. A relação de Friedrich Nietzsche com as incursões de Immanuel Kant na moral pode ser vista a partir desse prisma. É afinal, como uma forma de atualização e sofisticação tanto da filosofia platônica como da moralidade cristã que o autor do Zaratustra encara o papel e a influência kantiana na filosofia alemã no século que o antecedeu.

Se as diferenças entre Nietzsche e Kant na área da teoria do conhecimento já são suficientemente claras com a recusa nietzscheana em reconhecer uma distinção rigorosa entre a “coisa-em-si” e o “fenômeno” (distinção que Nietzsche acusa de não passar de uma atualização do dualismo que se encontra tanto na metafísica platônica quanto na cristã), e também com a denúncia de Nietzsche do sujeito fundante (o sujeito transcendental, no caso específico da filosofia kantiana) como uma mera “quimera da linguagem”, o abismo torna-se ainda maior quando adentramos no terreno da moral, especialmente caro aos dois, mas encarado de forma inteiramente distinta.

Para Friedrich Nietzsche, a oposição torna-se clara já nas assunções iniciais da ética crítica, que tomam como postulado a aceitação universal entre os homens da existência de uma lei moral. A discordância nietzscheana neste aspecto, que considera toda moral como determinada historicamente, pode ser atestada num aforismo póstumo em que o filósofo observa, sarcasticamente: “Kant: o homem é um ser moral, conseqüentemente: 1) ele é livre; 2) ele é imortal; 3) existe uma justiça que recompensa e pune: Deus. Mas o ser moral é uma quimera, portanto:...”¹⁵⁴. Nesta passagem, que não poderia ser mais sucinta, Nietzsche resume sua discordância tanto com a ética kantiana exposta nas obras “Crítica da Razão Prática” e “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” como com a filosofia da religião que aparece em “A Religião nos Limites da Simples Razão”. Nesta última obra, Kant procura verificar a possibilidade de conciliação entre sua moral, centrada na ideia de dever, e a busca pela felicidade.

Embora reafirmando que a tarefa da lei moral, é, não a busca da felicidade, mas antes de tudo tornar os seres humanos dignos de tal felicidade, Kant faz notar que não há oposição

154 KSA IX, 7 [21].

necessária entre ser feliz e respeitar o dever, mas que sendo impossível verificar no mundo da experiência uma convergência entre cumprimento do dever e obtenção da felicidade, apenas através das ideias de imortalidade da alma e de uma justiça transcendente (que mesmo que não possam ser conhecidas ou provadas, podem ser pensadas sem contradição) é que se poderia pensar numa felicidade futura para aqueles dignos dela.

Nietzsche, entretanto, percebe que apesar do cuidado que Kant tomou na construção de seu sistema de pensamento, cometeu um erro ao assumir a lei moral como um dado inalterável do homem. Ora, a genealogia nietzscheana vai mostrar exatamente o contrário, a existência de diversas formas de morais sucedendo-se na história, e inclusive a possibilidade de existências humanas para além da moral.

Num nível talvez mais fundamental, no entanto, a discordância entre os dois pensadores vai dar-se no nível do que Nietzsche chamaria de a psicologia da filosofia kantiana. Isto porque, sendo a análise nietzscheana feita a partir do perspectivismo e da teoria da vontade de poder, mais do que a busca da verdade (que, em assuntos morais, é uma ilusão, e a própria busca dela uma forma refinada de moralidade), importa saber a que interesses serve a ética kantiana, a que impulsos responde e que instintos reprime, e se corresponde a um ideal que favorece a vida, ou ao contrário, a inibe.

É neste ponto, o do valor dos valores colocados na moral exposta na segunda crítica, que se acirra a crítica do filósofo do martelo. Para ele, a subordinação da liberdade ao dever, a negação dos instintos e dos prazeres no cumprimento deste, a busca de uma fórmula que faz o elogio da obediência até no relacionamento do homem consigo mesmo e na busca da autonomia, tornam claro que trata-se aqui de uma moralidade para escravos. Conforme o próprio Nietzsche:

Kant buscava o gesto mais externo do *orgulho moral* quando rejeitou todo eudemonismo: a *obediência* absoluta, o ideal de um *subordinado* e oprimido, que insere todo valor para que os obedientes tenham seu *melhor exercício preparatório* e sobretudo nenhum “prazer”!¹⁵⁵

O orgulho moral que Kant exhibe, portanto, como respeito pela própria dignidade, é para Nietzsche o do subordinado resignado, que preparando-se para uma vida de obediência e frustração dos desejos, exercita-se asceticamente na interiorização tanto da necessidade de abdicar dos prazeres quanto do orgulho do dever cumprido – este último, máxima satisfação a que aspira. Nietzsche vai além: não lhe parece que seja por acaso que a moral kantiana surja

155 KSA IX, 3 [162].

entre os alemães; para ele, esta sintetiza as aspirações do próprio caráter moral germânico.

Numa passagem particularmente reveladora, ele declara:

O surgimento do imperativo categórico não é nada relevante. Por certo, a maioria prefere uma ordem incondicionada, um mandamento incondicionado a algo condicionado; aquilo que é incondicionado lhes permite deixar de lado o intelecto e é mais adequado à sua preguiça; frequentemente também corresponde a uma certa tendência à obstinação e agrada às pessoas, que se vangloriam do seu caráter. Em geral, pertence ao âmbito da obediência militar cega, para a qual os homens foram educados por seus príncipes: eles acreditam que há mais ordem e segurança quando um domina absolutamente e o outro obedece absolutamente. Sendo assim, também se quer que o imperativo moral seja categórico, pois se pensa que, desse modo, ele seria mais útil à moralidade. Quer-se o imperativo categórico: isso significa que se deve criar um senhor absoluto pela vontade de muitos, que temem a si mesmos e aos outros. Ele deve exercer uma ditadura moral. Se não houvesse esse medo, esse senhor também não seria necessário.¹⁵⁶

Assim, fica claro que, para Nietzsche, o imperativo categórico vem suprir as necessidades de uma espécie de indivíduos ou povos, que ele pensa poder identificar. O mandamento incondicionado favorece, por exemplo, a irreflexão das pessoas e ao mesmo tempo as agrada, por seu cumprimento possibilitar que se orgulhem de seu caráter através do cumprimento do dever. Seria também uma moralidade adequada para militares ou pessoas de mentalidade militar, acostumadas à obediência cega e às quais agrada a ordem e segurança propiciada por toda hierarquia; fundamentalmente, é uma lei moral que doma o medo que as pessoas têm de si mesmos e dos outros, pois torna todos confiáveis pela submissão em massa a uma mesma ditadura moral. Ora, tal submissão não seria possível, para Nietzsche, senão num povo de escravos, um povo já acostumado à dominação de um senhor absoluto. Para o pai do Zarathustra, não há surpresa, portanto, no fato do imperativo categórico ter nascido entre os alemães.

3.3.4 Os alemães vistos por Nietzsche

Aqueles familiarizados com os textos de Friedrich Nietzsche, em especial os mais tardios, provavelmente já conhecem o tom ácido que o pensador utiliza quando se refere aos seus compatriotas. De fato, se em seus escritos juvenis o filósofo, apesar de tecer algumas críticas aos alemães, acreditava num reflorescimento cultural de sua nação através de eventos

156 KSA IX, 3 [162]

como a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner, em suas últimas obras é implacável com praticamente todos os aspectos da vida alemã de seu tempo. Num aforismo típico, afirma:

Na Alemanha, não suporto o espírito da pequenez e da servidão que penetra em tudo, descendendo desde os menores diários de cidades e aldeias e ascendendo igualmente aos artistas e eruditos mais dignos de atenção; junto a um descaramento pobre de pensamentos perante todos os homens e povos autônomos. (...) ¹⁵⁷

Aqui, Nietzsche associa o que considera um “espírito da pequenez e da servidão” à pobreza de pensamentos entre seus contemporâneos alemães, num fenômeno que diversas vezes ele chamou de filisteísmo, ampliando o escopo de um vocábulo já em uso no seu tempo e que se refere a uma classe de “mercadores da cultura”¹⁵⁸, para os quais a exibição de conhecimento (“erudição”) é uma moeda de troca social e a criação de saber ou cultura é encarada da mesma forma que a produção de mercadorias. A boa produção cultural, portanto, é a que é bem recebida por todos, que confirma o bom senso e corrobora a ordem natural das coisas. Essa forma pequeno-burguesa de encarar a cultura é, para Nietzsche, um dos principais sintomas do “instinto de rebanho” que tomou conta da Alemanha.

A “servidão voluntária” a que se submetem os alemães em todas as coisas pode ser percebida, de acordo com Nietzsche, pela análise da recepção alemã ao fenômeno “Lutero”. Num arroubo de “ressentimento” e “revolta” camponesa, diz Nietzsche, Lutero empreende uma luta feroz contra a complexa hierarquia católica. Mas o povo germânico libertou-se de algo através disso? Nietzsche responde:

Como se pode querer dar mais liberdade ao indivíduo, como o quer Lutero, nas coisas mais elevadas? Por fim, o instinto do rebanho é mais forte, e eles caem novamente na servidão (por exemplo, os protestantes perante os pequenos e mais deploráveis príncipes – um povo de serviçais). ¹⁵⁹

Se o protestantismo parece, portanto, um movimento de libertação relativa do indivíduo na medida em que o livra da submissão a toda uma hierarquia religiosa (presente no catolicismo), em uma cultura como a germânica tem um efeito inverso: a servidão interioriza-se e volta-se para um único senhor absoluto (a autoridade da Bíblia, a que todos submetem-se espontaneamente). Não por acaso, Nietzsche considera a reforma protestante o elemento

¹⁵⁷ KSA IX, 7 [279].

¹⁵⁸ Cabe lembrar aqui que os filisteus eram um povo constituído basicamente de mercadores, conforme pode-se deduzir de passagens do livro de Samuel, na Bíblia.

¹⁵⁹ KSA XI, 25 [253].

definidor do caráter alemão (“(...)Nosso último acontecimento continua sendo *Lutero*, nosso único livro continua sendo a *Bíblia*. (...)”¹⁶⁰). Do ponto de vista moral, não há diferença significativa, portanto, entre o impacto da reforma e o do surgimento do imperativo categórico, comentado pouco mais acima: ambos são eventos que, se em um nível externo parecem promover um incremento de liberdade dos indivíduos em relação a elementos coercitivos externos, mostram-se em um nível mais profundo como instrumentos mais eficientes de dominação ao interiorizar a submissão a que os indivíduos já estavam sujeitos antes. Com Kant, a servidão voluntária chega ao auge do requinte, a partir do momento em que o auto-engano do indivíduo submetido chega a conceber sua própria sujeição ao dever como uma prova de sua “autonomia moral”.

3.3.5 O Eichmann de Nietzsche

Chegamos então, ao ponto em que reunimos elementos suficientes para uma análise nietzscheana do tipo Adolf Eichmann, tal como interpretado por Hannah Arendt (a existência de correspondência ou não entre tal “tipo ideal” e o indivíduo concreto é de pouca relevância aqui). Haveriam, afinal, elementos já na cultura alemã do século XIX que pudessem levar à emergência deste tipo de indivíduo, que parece ter sido decisivo nos estados burocratizados do século XX, e em especial no estados totalitários? Para Nietzsche, o burocrata autômato, cumpridor de seus deveres sem questionamentos, era não só possível a partir do ambiente cultural germânico do século XIX, como era exatamente o tipo de homem que estava sendo criado e buscado pelo sistema de ensino alemão de seu tempo. Em uma passagem do “Crepúsculo dos Ídolos” em que simula ironicamente um “exame de doutorado”, Nietzsche escreve:

De um exame de doutorado. – ‘Qual a tarefa de todo ensino superior?’ – Fazer do homem uma máquina. – ‘Qual o meio para isso?’ – Ele tem que aprender a enfadar-se. – ‘Como se consegue isso?’ – Mediante o conceito de dever. – ‘Quem é seu modelo para isso?’ – O filólogo; ele ensina a suar. – ‘Quem é o homem perfeito?’ – O funcionário público. – ‘Que filosofia oferece a mais elevada fórmula para o funcionário público?’ – A de Kant: o funcionário público como coisa-em-si, alçado a juiz do funcionário público como fenômeno. – ¹⁶¹

160 KSA XI, 25 [162].

161 GD/CI, Incursões de um Extemporâneo, § 29.

Uma tal educação sem dúvida favorecia os interesses do nascente Estado alemão, que precisava da criação de uma classe de funcionários públicos para a administração do seu aparelho burocrático em expansão. A irreflexão, o automatismo, a obstinação no cumprimento do dever, características do funcionário nazista Eichmann identificadas por Hannah Arendt, são aqui apontadas por Friedrich Nietzsche não só como o modelo desejado pelo *Reich* alemão e sua educação, como mesmo consideradas tributárias da filosofia de Kant, que é classificada polemicamente como uma filosofia para o “funcionário público”.

A contradição entre o florescimento da cultura e o crescimento de Estado é um tema constante na filosofia nietzscheana; enquanto a primeira precisa do aparecimento da diferença, o segundo necessita antes de tudo da massificação do pensamento para facilitar a tarefa da dominação. Não passaria, portanto, de “ingenuidade” imaginar que a entrega passiva da tarefa da educação à esfera estatal não fosse levar à mediocrização da cultura (“Surpresa dos ingênuos de que o Estado não fomente mais a educação e as escolas com total imparcialidade: para que então ele teria assumido essa responsabilidade com tanto empenho? São o meio para dominar os espíritos. (...)”¹⁶²). Mas Nietzsche não acredita que a expansão do Estado explique por si só a inibição do cultivo da reflexão na educação; afinal, para ele, “Os alemães são comodistas e, por conseguinte, gostam de adotar um modelo, *o que poupa o pensamento*”¹⁶³.

Em uma sequência de passagens que surpreendentemente parecem descrever mais e mais o ambiente cultural em que militares como Adolf Eichmann puderam ascender, Nietzsche vai associando características como a subserviência, o respeito absoluto ao dever, o estatismo e a massificação preparada pela educação ao militarismo típico do *II Reich*, sob o qual vivia. Conforme ele mesmo diz: “Muitos soldados mas poucos homens! Muito uniforme e mais uniformidade ainda”¹⁶⁴. Aqui encontramos uma preocupação recorrente de Nietzsche: a submersão da possibilidade de individuação pela preponderância de um princípio de massificação que iguala a todos e impede a primazia do indivíduo e da diferença.

Adendo necessário para compreender o ataque de Nietzsche à uniformização de uma forma geral: é que, para ele, massificação é igual à escravidão em massa. Uma sociedade em que todos são iguais é uma sociedade em que todos são escravos (uma acusação que ele levantava contra a democracia burguesa em ascensão na Europa de seu tempo). Não surpreende, então, que ele diga que “(...)na verdade, querendo ou não, sempre *houve*

162 KSA VIII, 23[45].

163 KSA IX, 7 [94].

164 KSA X, 3 [1].438.

escravidão! Por exemplo, o funcionário prussiano. O erudito. O monge”¹⁶⁵. É que esses são os elementos típicos, para Nietzsche, do espírito de servidão que ele acredita encontrar na Alemanha de seu tempo: o religioso, o filisteu da cultura, e o servidor do Estado (militar ou não). A laicização crescente da Europa de seu tempo, para ele, não passava de um evento (ou etapa do niilismo europeu) em que, na esteira da “morte de Deus”, trocava-se uma servidão do tipo religiosa para as novas formas de escravidão disponíveis na sociedade de massas. Nesta, embalado pela proteção do Estado e pelos pequenos confortos da vida moderna, nasce por fim o “último homem”, figura típica de uma sociedade em que já não há mais senhores, mas apenas escravos.

Os ideólogos do nazismo quiseram pincelar o Estado que criaram como uma nova forma de vida na qual surgiria um novo tipo de homem. Em sua sociedade, floresceria o tipo ideal de homem, *der Arbeiter* (“o trabalhador”, figura idealizada de Ernst Jünger), *der Übermensch* (“o além-do-homem”, ideal nietzscheano por algum tempo apropriado pelo nazismo). Mas se há algum conceito nietzscheano que é operativo na compreensão do fenômeno totalitário, certamente não é o de além-do-homem. Conforme lembrança precisa de Leon Kossovitch: “nada é mais falso do que reduzir a teoria nietzscheana da força à metafísica da dominação genérica”¹⁶⁶. A vontade de poder não é uma apologia vulgar da dominação estatal, e se consultamos seus pensamentos sobre o nacionalismo, é fácil perceber que é sob essa égide que um tipo desejável surgirá (“Realmente há pessoas que acreditam ter honrado uma coisa chamando-a de alemã. Trata-se do cúmulo da estupidez e da arrogância nacionalista”¹⁶⁷).

Mais especificamente, no entanto, encontram-se nas publicações e fragmentos póstumos nietzscheanos um grande número de aforismos em que ele mostra-se um opositor declarado do *II Reich*, que unificou a Alemanha sob a mão de ferro de Bismarck e cujo estado centralizador e militarista, na opinião de Nietzsche, destruiu a cultura alemã. Nietzsche resume, no “Crepúsculo dos Ídolos”, sua opinião sobre o *Reich* (instituído 18 anos antes) num pequeno aforisma: “Espírito alemão’: há dezoito anos uma *contradictio in adjecto* [contradição nos termos]”¹⁶⁸.

A associação de nacionalismo, militarismo e estatismo na Alemanha, no fenômeno conhecido como germanismo, merece particular desprezo nas diversas vezes em que

165 KSA XI, 25 [225].

166 KOSSOVITCH, 2004: 71.

167 KSA IX, 7 [280].

168 GD/CI, Máximas e Flechas, § 23.

Nietzsche se refere ao mesmo. Questionando o solo em que se funda tal movimento, o pensador escreve:

“Alemanha, Alemanha acima de tudo”: talvez esta seja a divisa mais estúpida que jamais houve. Por que justamente a Alemanha?, pergunto eu. Se ela não quer, não defende nem representa algo que tenha mais valor do que qualquer outro poder até agora defendeu! Em si, não passa de mais um grande Estado, mais uma tolice no mundo.¹⁶⁹

As ideias germanistas, no entanto, não costumavam afirmar apenas a grandeza da nação alemã; surgiam, por toda a Alemanha, ideias que afirmavam a pureza racial alemã e a superioridade étnica ariana, além de veicular um exacerbado antissemitismo. Enquanto a superioridade étnica ariana era questionada em diversos aforismos e fragmentos nietzscheanos (que declaravam alternadamente ou em conjunto vantagens culturais de judeus, russos, poloneses, franceses, hindus ou sarracenos sobre os alemães), o combate ao antissemitismo tornou-se motivo central de diversos rompimentos da conturbada vida afetiva de Nietzsche (por exemplo, com sua irmã e com Richard Wagner); quanto à ideia de pureza racial, diversas vezes a denunciou como falaciosa. Num fragmento em que reúne várias dessas frentes de combate, podemos ler:

Como *retardatários*, os alemães destroem a grande marcha da cultura europeia: por exemplo, Bismarck e *Lutero*. Recentemente, quando Napoleão quis fazer da Europa uma associação de Estados (o único homem que era suficientemente forte para tanto!), os alemães misturaram tudo com as “guerras de libertação” e provocaram a calamidade da loucura nacionalista (com a consequência das lutas raciais em países de mestiçagem tão antiga como os europeus!). Sendo assim, foram os alemães (Carl Martell) que imobilizaram a cultura *sarracena*: são sempre eles os atrasados!¹⁷⁰

Torna-se então claro que, apesar das repetidas utilizações do vocábulo “raças” por Nietzsche, o termo se refere antes a um tipo cultural definido historicamente do que a um agrupamento humano com características senhoris ou servis passadas sanguineamente de pais para filhos. Só dessa forma é possível esclarecer como, com expressões de conotação étnica tão diversas como a “besta loura” na “Genealogia da Moral”, ou o “homem tropical” em “Além do Bem e do Mal”, Nietzsche pôde estar referindo-se a exatamente à mesma coisa: o que importava para ele era um *éthos*, um modo de vida e de valoração das coisas, e não um tipo racial, como uma leitura superficial e isolada poderia induzir erroneamente. Peter Sloterdijk afirma acertadamente que se equivocam sobre o significado do além-do-homem

169 KSA XI, 25 [248] primavera 84.

170 KSA XI, 25 [115].

“nos anos 30 os maus leitores de Nietzsche de botas”¹⁷¹; tanto na subjetivação pela obediência produtiva, como na ideologia do ódio racial (adequada para homens de *résentiment*), esses “maus leitores” estão em outro âmbito tipológico nietzscheano, o da moral de animal-de-rebanho.

171 SLOTERDIJK, 2000: 41.

4 REBANHO E PASTORADO

Quem vai alguma vez à guerra com seus próprios recursos? Quem planta uma vinha e não come do seu fruto? Quem apascenta um rebanho e não se alimenta do leite do rebanho? (I Cor 9:7)

No já citado curso ministrado no Collège de France no ano de 1978 (“Segurança, Território, População”), Michel Foucault se propõe a fazer uma genealogia da *governamentalidade*, neologismo com o qual o pensador designa todo o aparato tecnológico e discursivo utilizado taticamente para garantir o governo dos homens desde o advento da Idade Moderna. Na pré-história da governamentalidade, Foucault julga encontrar o poder pastoral (ou pastorado), conjunto de técnicas de governo dos outros (e também de si) cuja origem remonta às práticas do catolicismo medieval. Ora, sendo notório que o filósofo francês fez de toda sua obra um permanente diálogo com o pensamento de Friedrich Nietzsche, salta aos olhos a semelhança das análises foucaultianas não só com o vocabulário nietzscheano (no qual expressões como “moral de rebanho” e “instinto de rebanho” aparecem com frequência) como principalmente com a tese nietzscheana de uma continuidade e uma relação determinante entre a moralidade cristã e os fundamentos políticos da modernidade.

Entretanto, para além de uma interpretação das hipóteses lançadas por Foucault como mera atualização da filosofia nietzscheana, é possível se perguntar até que ponto estas aulas proferidas entre 8 de fevereiro e 8 de março de 1978 seguem o rastro deixado por algumas hipóteses do filósofo alemão, e em que sentido tais aulas poderiam ser interpretadas como um diálogo subterrâneo e um embate implícito com as mesmas. Esta seção procurará se concentrar na indicação de possíveis respostas para essas perguntas. Para tanto, gostaria de efetuar aqui um recuo para algo anterior ao diálogo Nietzsche-Foucault: mais precisamente à *Epopeia de Gilgamesh*, clássico mesopotâmico e mais antigo documento de relevância já encontrado na literatura mundial. Após os versos introdutórios da mesma, o narrador apresenta o protagonista da epopeia, isto é, Gilgamesh. E é nos seguintes termos que o poeta apresenta nosso herói:

Gilgamesh correu o mundo, mas, até chegar a Uruk, não encontrou quem pudesse opor-se à força de seus braços. Entretanto, os homens de Uruk murmuravam em suas casas: “Gilgamesh toca o sinal de alarme para se divertir; sua arrogância, de dia ou de noite, não conhece limites. Não há pai a quem tenha sobrado um filho, pois Gilgamesh os leva todos, até mesmo as crianças; e, no entanto, um rei deveria ser um pastor para seu povo. Sua luxúria não poupa uma só virgem para seu amado; nem a filha do guerreiro nem a mulher do nobre; no entanto, é este o pastor da cidade, sábio, belo e resoluto”.¹⁷²

Há na apresentação do personagem que protagoniza essa verdadeira proto-odisséia maior estranheza para nós, modernos, do que a distância temporal de quatro milênios e meio pode trazer; pois o que nos distancia verdadeiramente do espírito desse texto, mais do que a passagem do tempo, é antes de tudo sua perspectiva valorativa e a forma de legitimação do poder sobre os homens que se encontra aí pressuposta. Nem aqui e nem em qualquer outra parte da epopeia, há qualquer tentativa de justificar os atos do protagonista ou de fazer-lhe expiar a culpa pela opressão que exerce sobre o povo de Uruk. Gilgamesh é bom *porque é forte*, e é sua força que legitima sua arrogância e que faz dele o pastor da cidade, ao qual todas as virtudes são atribuídas (“sábio, belo e resoluto”), não *apesar* do abuso da força, como um olhar moderno se esforçaria em enxergar aqui, mas antes exatamente por fazer uso de sua força. O poder se justifica pelo próprio fato do poder, e não há qualquer sistema discursivo que justifique a existência do poder pela benfeitoria de seus atos. Temos aqui um exemplo do que Nietzsche chamaria de “moral nobre”, um sistema de valoração em que os indivíduos que exercem a força partem da constatação da sua própria virtude para a partir daí valorar o mundo.

É, portanto, singularmente curioso que nesse mesmo texto em que vemos uma primeira manifestação da chamada “moral aristocrática” (antecipando-se mais de um milênio em relação às epopeias homéricas e ao Antigo Testamento¹⁷³) encontremos também a talvez mais precoce utilização da metáfora do pastorado num escrito de relevância literária, metáfora esta que Foucault encontrará na origem de uma nova estratégia de poder nascida no seio do cristianismo monástico e se caracterizará inversamente pela promessa de perene benignidade do poder frente àqueles que se sujeitam obedientemente a ele. Ora, e é a mesma metáfora, utilizada de forma invertida, que Nietzsche utilizará para caracterizar a espécie de moral que preside o processo civilizatório que culminará no “adestramento do homem” como uma moral de animal-de-rebanho.

172 ANÔNIMO, 2001: 93.

173 Cf SANDARS, 2001 : 7.

Se as perspectivas dos dois pensadores parecem bastante próximas aqui, é bom deixar claro que os processos descritos aqui, embora fortemente relacionados, não são unívocos. Até porque a frequente reutilização foucaultiana de vocabulário nietzscheano nunca é feita, por assim dizer, de forma desinteressada. "Vontade de poder", "vontade de verdade", "genealogia", toda uma série de conceitos que em Nietzsche têm um uso mais geral e livre, costumam em Foucault (como já visto no caso da guerra) assumir um sentido mais restrito e preciso. Não é à toa, o filósofo francês utiliza cinco aulas de sua cátedra no Collège de France para descrever pormenorizadamente o pastorado, ou poder pastoral, como uma estratégia geral de poder que comporta táticas específicas que se aplicam a uma multiplicidade em movimento, reivindicando um monopólio da verdade que lhe permite guiar altruisticamente o rebanho rumo à salvação através da sujeição obediente individualizada de cada ovelha¹⁷⁴.

Muito mais complexa e polissêmica é a ideia de rebanho em Nietzsche, que evolui de uma constatação da própria sociabilidade natural do homem (num primeiro momento, dizer que o "homem é um animal de rebanho" é o mesmo que dizer "o homem é um animal social") para uma referência ao instrumento que permite o adestramento do animal gregário por excelência (o homem): como já anunciado, trata-se da moral de animal-de-rebanho, que produz o tipo desejado pela civilização, isto é: o animal doméstico¹⁷⁵. É nesta última acepção que uso nietzscheano do termo aproxima-se da análise foucaultiana, embora nunca seja demais ressaltar que, enquanto no caso francês estamos no nível de uma análise do poder, no caso alemão o que temos é uma genealogia de estados e crenças psicológicas. A correspondência das duas análises, mesmo que feitas em tons, estilos e referências diversas, torna entretanto mister perguntar: afinal, para se submeter a um poder de forma pastoral, tal como descrito por Foucault, é necessária uma moral de animal-de-rebanho, tal qual Nietzsche acusa ser nossa moral ocidental pós-cristã?

Um pequeno parêntesis faz-se necessário aqui, se pretendemos tratar com alguma justiça esta questão. Uma das especificidades mais marcantes apontadas por Foucault no poder de tipo pastoral, como vimos, é sua exigência de obediência absoluta. Sujeição completa de cada ovelha junto àquele que a pastoreia, de tal forma que sua vontade anule-se inteiramente frente à necessidade de submissão cotidiana imposta pela disciplina monástica. Trata-se aqui, nota o pensador francês, de uma evolução e deformação do tema da *apatheia* tal como colocado pela filosofia greco-romana: enquanto nesta, nas diversas escolas helenísticas,

¹⁷⁴ O mecanismo do poder pastoral, aqui só apresentado preliminarmente, será assunto de uma subseção à parte, adiante neste capítulo.

¹⁷⁵ Cf AC/AC § 3.

busca-se a *apatheia* para, não cedendo às paixões, garantir o controle de si, no pensamento cristão monástico ausência de *pathe* “quer dizer essencialmente renunciar a esse egoísmo, a essa vontade singular que é a minha”¹⁷⁶.

Mas se as coisas se passam assim – se a própria teologia cristã estabelece a justificativa ideológica para o estabelecimento de uma rede de sujeições, que, saindo da alçada do mosteiro e passando por inversões táticas em novas estratégias de poder, torna-se o modelo das instituições disciplinares que nos constituem enquanto sujeitos desde a aurora da modernidade – então temos aqui um problema, talvez uma contradição insolúvel. Isso porque, apesar do que diz Foucault, dificilmente pode-se acusar o pensamento cristão de negligenciar o problema da liberdade. De forma mais específica, a própria noção de livre-arbítrio, tal como a conhecemos, foi estabelecida pela filosofia cristã, e em especial, pelo seu maior nome latino, Agostinho de Hipona. Sendo esta questão muito mais simples para a sociedade escravocrata greco-romana (há os homens livres e há aqueles que não são livres), eles desconheciam uma série de sutis nuances expostas pelo cristianismo – por exemplo, a diferença entre a vontade da alma e os desejos da carne.

Tal distinção merece melhor esclarecimento. Obras muito anteriores ao advento do cristianismo, como a *Ética Nicomaqueia*, de Aristóteles, já possuíam uma complexa teoria da deliberação. Mas esta, no contexto da filosofia grega clássica, não se refere senão à escolha de meios adequados para atingir determinados fins. A consequência disto para o problema geral da liberdade é clara: se a deliberação não passa de um instrumento “metodológico” da razão (em seu sentido “etimológico”, isto é: que discerne os caminhos possíveis) para chegar a um *télos* natural para o qual somos de alguma forma impelidos, então não está sob nosso controle o que há de mais fundamental em nós mesmos (o que poderia ser chamado “o sentido” de nossa existência, fazendo uso do significado mais estrito do termo).

O conceito de vontade, ao contrário, tal como vemos delineado – talvez pela primeira vez de forma robusta – n’*O livre-arbítrio* agostiniano, implica a fundação de uma instância judicativa que determina o direcionamento último de nossos atos. Mas o bispo de Hipona vai mais longe. Ele nota que, por um lado, existem “insensatos” que, apesar de dotados de razão, vivem submissos às paixões; por outro, sendo a razão superior às paixões, não pode, por si mesma, submeter-se a elas. Agostinho deduz daí que tal instância judicativa só pode pertencer a uma esfera autônoma, sendo, portanto, independente da razão e das paixões.

176 FOUCAULT, 2008c: 236.

Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio.¹⁷⁷

A teorização dessa esfera autônoma, fundamental na solução cristã para o problema do mal (este surgiria no mundo a partir do uso errôneo do livre-arbítrio pelo ser humano), dota o homem com uma absoluta liberdade na definição da finalidade última de sua existência terrena particular. Esta liberdade é um bem em si mesma – como todos os demais dons divinos (mesmo que, paradoxalmente, traga a possibilidade do mal em sua utilização pelos seres humanos) – e um elemento definidor essencial do ser humano, já que só a esse, entre todas as criaturas, foi concedida a liberdade.

Se há uma valorização tão explícita da liberdade na teologia cristã, uma pergunta parece esboçar-se aqui: a afirmação de que ela (a teologia cristã) possibilita o engendramento das mais eficazes técnicas de sujeição é um erro de análise de Foucault, ou contradição interna no sistema de pensamento do cristianismo? Talvez nem uma coisa, nem outra. Sem dúvidas com o cristianismo a ideia de liberdade alçou voos jamais vistos antes; mas, atrelada à noção de *livre-arbítrio*, ou, como preferem os alemães, a liberdade da vontade (*Freiheit der Wille*), tal ideia reguladora sempre esteve acompanhada de uma outra ideia, que, se bem que menos valorizada em diversos âmbitos, tem entretanto seus efeitos de inscrição no real bem mais visíveis: trata-se da *responsabilidade*. A segunda dissertação da Genealogia da Moral mostrará como é necessária a constituição desta para que, sentindo-se moralmente responsável, cada um tenha consciência de sua culpa e, por conseguinte, necessidade de expiação¹⁷⁸. Não é à toa, portanto, que Nietzsche proclamará, no Crepúsculo dos Ídolos, o livre-arbítrio como um dos “quatro grandes erros” da filosofia e da humanidade, afirmando: “nós sabemos demasiadamente bem o que ele é – a mais poluída artimanha de teólogos que existe, destinada a tornar a humanidade ‘responsável’ no sentido deles, quer dizer, torná-la *dependente deles...*”¹⁷⁹.

Talvez a partir desse excuro possamos compreender melhor o ataque que o criador do Zaratustra empreende contra a valorização de sentimentos tais como o altruísmo e compaixão. Num comentário preciso sobre essas questões, Fernando de Moraes Barros nota:

177 AGOSTINHO, 1995: 52.

178 Embora a responsabilidade esteja longe de ter um papel unilateralmente negativo na filosofia nietzscheana, sendo, ao contrário, elemento tático fundamental para a constituição de novos tipos de homem.

179 GD/CI, Os quatro grandes erros, § 7.

Líame fundamental para o êxito das categorias morais e sociais da civilização, o estreito vínculo entre o conceito de vontade livre e a doutrina da compaixão universalmente *partilhada* (*gemeisam*) busca assegurar, antes de mais nada, que toda manifestação ‘egoísta’, capaz de fazer ecoar ‘aqueles instintos do homem selvagem’ (cf. GM II § 16), seja tomada como ‘desvio’ e experimentada sob a forma inflexível da consciência de culpa (*Schuldbewusstsein*)¹⁸⁰.

Se, como afirma Barros a partir de Nietzsche, a responsabilidade interiorizada que nos foi legada pelo livre-arbítrio torna as manifestações egoístas passíveis de culpa, segue-se que toda manifestação de individualidade não referente à coletividade fica, ao menos potencialmente sob suspeita: apenas o “comportamento de rebanho”, sublinharia Nietzsche, não é passível de acusação. *Apatheia*, altruísmo, *mitleiden*: é preciso renunciar às paixões da própria carne e submeter sua vontade a outrem; é preciso ter a coletividade em mente, não o indivíduo; é preciso sentir-com a comunidade, é preciso sofrer-com a coletividade. Para o alemão, há mais aqui do que é diretamente dito: negando a própria realidade pulsional da vida, tal doutrina condena os indivíduos a sentirem perenemente sua consciência de culpa, e, se é impossível a destruição completa de sentimentos egoístas, através dela o que usualmente descarrega-se exteriormente, volta-se para dentro (nisto consiste o sentimento de culpa)¹⁸¹. Resultam daí indivíduos enfraquecidos, dóceis, “disciplinarizados”, complementaria talvez Foucault.

Uma ressalva importante a se fazer, porém, é que aqui se encontra uma das maiores diferenças entre as análises que Nietzsche e Foucault fazem da modernidade. Este último verifica a transmutação do modelo da ovelha dócil em *homo oeconomicus* na passagem da governamentalidade clássica para a governamentalidade liberal – passagem que se explica pelo abandono do sonho da “disciplinarização total” em prol da eficácia da “governabilidade otimizada”¹⁸² – o que implica na adoção daí em diante do sentimento oposto como fundamento do poder, isto é, o egoísmo. Nietzsche, ao contrário, parece crer que o *mitleiden* – de etimologia pertinente; trata-se do com-sofrer, do com-padecer da coletividade – continua sendo a peça fundamental das formas de dominação contemporânea. É razoável considerar, entretanto, que um fator contextual pode ter sido crucial para essa discrepância: é que o liberalismo, em seu estado “puro”, nunca foi hegemônico na Alemanha antes do segundo pós-guerra; a própria ascensão do nazismo, aliás, mostra que o ideal de uma coletividade que compartilha seus sentimentos mais autênticos por muito tempo conservou por lá um prestígio

180 BARROS, 2002: 85.

181 cf. GM II § 16.

182 Assuntos que serão abordados em seções que se seguem, nesse capítulo.

maior do que a noção liberal de uma primazia dos direitos do indivíduo que preexiste à sociedade.

Nietzsche, de qualquer forma, certamente apreciava as possibilidades interpretativas que a especificidade etimológica do termo *mitleiden* oferece, não expressas em termos como *apatheia* e altruísmo: com ele desnuda-se o com-sofrer, o com-padecer da coletividade, do rebanho, da civilização enfim, definida por Nietzsche ao menos uma vez como “crueldade sublimada”. Essa visão da civilização talvez explique o fascínio nietzscheano por códigos morais de outras culturas, por exemplo o antiquíssimo código bramânico das Leis de Manu: aqui, em específico, ele vê a afirmação terrível, mas verdadeira, da natureza das relações sociais, em passagens como: “O que é destituído de movimento é o alimento daqueles dotados de locomoção; [animais] sem presas [são o alimento] daqueles com presas, aqueles sem mãos daqueles que possuem mãos, e o tímido do audaz”¹⁸³ - que, como para evitar qualquer interpretação “compassiva” ou de valoração negativa, ainda complementa: “O que todos os dias igualmente devora aqueles destinados a ser seu alimento, não comete pecado; pois o próprio criador fez simultaneamente os que comem e aqueles que devem ser comidos”¹⁸⁴.

Uma forma de poder afirmada tão abertamente pelo *argumentum ad baculum*, pela força da força, parecerá chocante a qualquer ocidental contemporâneo: estamos mais acostumados às sutis relações de poder que se legitimam discursivamente de modo plurifocal em nossas democracias liberais; mas talvez na submissão obediente ao poder pretensamente legitimado, não estejamos tão longe, nem do povo de Uruk (que não podia opor-se à força dos braços de Gilgamesh), nem do apóstolo que pôde afirmar: “trato duramente o meu corpo e reduzo-o à servidão, a fim de que não aconteça que, tendo proclamado a mensagem aos outros, venha eu mesmo a ser reprovado”¹⁸⁵. É que, nas modernas sociedades pós-disciplinares, há muito mudou o sujeito e o sentido da pergunta bíblica: “Se semeamos em vós os bens espirituais, será excessivo que colhemos os vossos bens materiais?”¹⁸⁶. E talvez – à luz das reflexões foucaultianas sobre o nascimento da biopolítica, sob a égide do liberalismo, e a partir de uma evolução das práticas pastorais¹⁸⁷ – torne-se mais atual do que nunca a fala de Paulo aos Coríntios: “Ainda que livre em relação a todos, fiz-me o servo de todos”¹⁸⁸.

183 THE LAWS OF MANU, 1886: 173. “What is destitute of motion is the food of those endowed with locomotion; (animals) without fangs (are the food) of those with fangs, those without hands of those who possess hands, and the timid of the bold”.

184 THE LAWS OF MANU, 1886: 173-4. “The eater who daily even devours those destined to be his food, commits no sin; for the creator himself created both the eaters and those who are to be eaten”.

185 I Cor 9:27.

186 I Cor 9:11.

187 Tópicos de que a seção seguinte tratará.

188 I Cor 9:19.

4.1 Governo da Vida e Subjetividade Moderna

Algo pairou algum tempo sobre a obra de Foucault, algo entre um lamento e uma crítica, uma objeção que dizia: há aqui um estudo um tanto exaustivo, uma pesquisa sem dúvidas paciente sobre os mecanismos do poder em suas estratégias meticulosas e em suas táticas infinitesimais; encontra-se aqui uma demonstração detalhada de como os corpos dos indivíduos são enredados numa trama de relações que por fim os constitui enquanto sujeitos; mas não se chega aqui – não há aliás qualquer menção – ao fato de todas essas tramas, essas estratégias, essas táticas, e enfim esse conjunto de artimanhas serem parte de um aparelho maior que centraliza esse poder, que não é senão o Estado, superestrutura por excelência do modo de produção contemporâneo¹⁸⁹.

Nesta seção procurarei explicitar como essas questões, aparentemente por muito tempo negligenciadas por Foucault, acabaram assumindo um papel central em suas pesquisas na segunda metade da década de 70, adicionando, por assim dizer, um novo capítulo na história da constituição do sujeito, *leitmotiv* de sua obra. Inscritas, entretanto, no horizonte metodológico genealógico-nominalista foucaultiano, tais questões não puderam deixar de ser invertidas e propostas em termos diametralmente diferentes. Assim, não tratar-se-ia de saber, por exemplo, como o sujeito foi tolhido de sua liberdade primitiva ou privado de seus direitos essenciais por um poder repressivo que impediu, enfim, que ele (o sujeito) pudesse se manifestar em sua verdade singular; a questão, antes, trataria de mostrar como, em meio a um jogo tático de relações de poder, a incidência de processos de sujeição e de processos de subjetivação pôde provocar por fim o surgimento de algo como o sujeito. Não existem, já diria Nietzsche, dados que permanecem inalteráveis na história; ou ao menos, talvez acrescentasse cautelosamente Foucault, é uma regra de prudência metodológica abster-se de postular a existência de tais dados, de universais cuja aparição não possa ser rastreada na história ao nível da materialidade, do acaso, do acontecimento. Ora, se esta afirmação vale para o tratamento da história do sujeito, sem dúvida ocorre da mesma forma com o Estado. Não, portanto, indagar como o poder estatal pôde ou teve que se fragmentar num sem-número de instituições, de aparelhos de seu poder, de forma a garantir continuamente o controle dos indivíduos. Ao invés disso, perguntar: como toda uma série de práticas locais, de táticas

189 Trata-se da objeção constantemente endereçada a Foucault por intelectuais marxistas, com os quais o mesmo se encontrava em permanente diálogo, frequentemente conflituoso.

específicas, de instituições bem delimitadas, de regimes de verdade, pôde se agrupar num feixe coeso e servir a uma estratégia geral de governo dos homens?

É na encruzilhada entre essas duas questões – isto é, a da constituição do sujeito moderno e a da formação de um novo conjunto estratégico de governo dos homens a partir do regime de verdade da Razão de Estado e das práticas do estado de polícia – que continua nosso percurso. Foucault julga ver neste ponto de formação das técnicas de governo dos Estados nacionais modernos um momento importante de um processo de laicização e deslocamento tático de um conjunto de técnicas de governo dos homens típico originalmente do catolicismo monástico: trata-se do poder pastoral. É a partir desse processo, ou acontecimento de laicização, e desse deslocamento tático, que parece emergir o conjunto de técnicas de poder que incidem diretamente sobre o corpo dos indivíduos ou a vida das populações, conjunto este que o pensador francês denominara “biopoder” no capítulo V do primeiro volume de sua “História da Sexualidade”. E é precisamente aqui que se impõe colocar o problema: como a inscrição definitiva da vida nos cálculos do poder governamental relaciona-se com a formação de processos de sujeição e subjetivação típicos da modernidade e constitutivos do sujeito? De que forma um acontecimento determina o outro – se é que podemos falar em “determinação”? É, afinal de contas, o governo da vida que produz a subjetividade moderna?

Para acenar possíveis respostas parece ser necessário mostrar como o poder pastoral pôde transmutar-se numa arte de governar, uma governamentalidade específica que emerge nos séculos XVII e XVIII, e provoca um deslocamento do objeto prioritário de governo do território para os indivíduos que o povoam, isto é, a população. Essa transmutação de objeto que vai do território para os indivíduos é estudada, por Foucault, a partir de uma questão bastante específica: o governo dos homens pela direção de sua conduta.

4.1.1 Pastorado: modelo monástico para governo dos corpos

O primeiro grau da humildade é a obediência sem demora. É peculiar àqueles que estimam nada haver mais caro do que o Cristo; por causa do santo serviço que professaram, por causa do medo do inferno ou por causa da glória da vida eterna, desconhecem o que seja demorar na execução de alguma coisa, logo que ordenada pelo superior, como sendo por Deus ordenada. (Regras Monásticas de São Bento, Capítulo 5 – “Da Obediência”)¹⁹⁰

O grande modelo que o Ocidente produziu para o governo dos homens, segundo Foucault, foi o poder pastoral, ou pastorado, que se desenvolveu em mosteiros cristãos a partir do século VI a partir da relação entre o abade (“pastor”) e os monges subordinados (“ovelhas”). Partindo de uma disciplina severa que marcava com precisão o lugar dos corpos no espaço e no tempo, o pastorado tinha como objetivo (como já foi adiantado na seção introdutória deste capítulo) lançar aqueles a ele sujeitos num estado de *apatheia*, necessário para que os monges formem uma comunidade uniforme como um rebanho. Nas palavras de São Bento, um dos arquitetos dessa nova forma de poder, as ovelhas “assim, não tendo como norma de vida a própria vontade, nem obedecendo aos próprios desejos e prazeres, mas caminhando sob o juízo e domínio de outro e vivendo em comunidade, desejam que um Abade lhes presida”¹⁹¹.

É um efeito previsto e desejado por essa tática de dominação, portanto, que se crie uma dependência e desejo da ovelha em relação a um pastor, o que terá como consequência a primeira das três características básicas do poder pastoral segundo Foucault, a obediência. Essa obediência, entretanto, não ocorre na simples forma de uma eficácia no cumprimento de ordens nem de um empenho sincero em realizar tarefas solicitadas; trata-se disso, e muito mais: espera-se uma obediência total, hiperbolizada, exposta nos gestos do corpo e inscrita no coração.

¹⁹⁰ Disponível no sítio <http://www.cristianismo.org.br/regra-04.htm> .

¹⁹¹ Idem.

Mas essa mesma obediência somente será digna da aceitação de Deus e doce aos homens se o que é ordenado for executado sem tremor, sem delongas, não mornamente, não com murmuração, nem com resposta de quem não quer. Porque a obediência prestada aos superiores é tributada a Deus. Ele próprio disse: "*Quem vos ouve, a mim ouve*". *Luc. 10, 16* E convém que seja prestada de boa vontade pelos discípulos, porque "*Deus ama aquele que dá com alegria*". *II Cor. 9, 7* Pois, se o discípulo obedecer de má vontade e se murmurar, mesmo que não com a boca, mas só com o coração, ainda que cumpra a ordem, não será mais o seu ato aceito por Deus que vê seu coração a murmurar. Por tal ação não consegue graça alguma e, mais ainda, incorre no castigo dos murmuradores se não se emendar pela satisfação.¹⁹²

Uniformizados tanto nas vestes quanto na obediência prestativa, é realmente fácil pensar nos monges desse mosteiro em termos de um rebanho formado de ovelhas indistinguíveis. Um bom pastor, porém, sabe identificar suas ovelhas, para melhor cuidar delas; afinal, o cuidado simultâneo com a totalidade do rebanho e com cada uma das ovelhas e a exigência de perene benevolência de seu poder (cujo resultado final é a salvação) são seus distintivos e a consequência do governo dos outros que ele reivindica.

Existem, para isso, dois mecanismos que marcam as ovelhas individualmente. O primeiro indexa o corpo sujeitado da ovelha a um espaço delimitado que se constitui como "seu" espaço; trata-se da identificação analítica (segunda característica distintiva do pastorado), resultado do isolamento celular. O segundo mecanismo, de nascimento mais tardio, é prática da confissão, a qual Foucault considera crucial para a formação da subjetividade ocidental e a criação da interioridade, na medida em que com a mesma marca-se cada indivíduo com o que ele realizou em seus gestos mais banais ou desejou em seus pensamentos mais íntimos. Para o pensador francês, encontra-se aqui a terceira característica fundamental do pastorado, a extração da verdade de si, base de uma "vontade de saber" constituinte do *ethos* ocidental cujas consequências já haviam sido investigadas (embora não exaustivamente) no primeiro volume de sua história da sexualidade.

192 Idem.

4.1.2 Razão de Estado e o Nascimento da Biopolítica

Maquiavel: Primeiro, quero dizer-lhe que se enganou completamente na aplicação de meus princípios. O despotismo apresenta-se sempre a seus olhos com as formas caducas do monarquismo oriental, mas não é assim que o entendo. Com sociedades novas, é necessário empregar procedimentos novos. Hoje, para governar não se trata de praticar iniquidades violentas, decapitar inimigos, despojar as pessoas de seus bens, multiplicar suplícios. Não, a morte, a espoliação e os tormentos físicos só podem desempenhar um papel secundário na política interna dos Estados modernos.

Montesquieu: Ainda bem.

Maquiavel: Sem dúvida, devo confessar que admiro pouco sua civilização *de cilindros e tubos*. Porém, acredite, acompanho o século: o poder das doutrinas a que meu nome está ligado é que elas se adaptam a todos os tempos e situações. Hoje, Maquiavel tem *netos* que sabem o valor de suas lições. Pensam que estou muito velho e todo dia rejuvenesco na terra. (Maurice Joly. *Diálogo no Inferno entre Maquiavel e Montesquieu*)¹⁹³

Talvez pareça um tanto sinuoso, um tanto labiríntico, pretender realizar um estudo das formas políticas da modernidade através de algo tão específico, tão obscuro, como a questão do pastorado. Afinal, se não há dúvidas de que todos esses procedimentos individualizam aqueles que lhe são sujeitos de uma forma extremamente particular, também parece sem discussão que, ao menos a princípio, seu escopo fora um tanto limitado, circunscrito originalmente apenas ao âmbito da disciplina monástica. Não parece, de fato, haver qualquer continuidade entre este poder pastoral, este poder da identificação analítica, da obediência total e de extração da verdade de si, e o poder político tal como era exercido na Idade Média. Entre o pastor e o poder laico, portanto, nenhuma identificação sistemática, mas antes uma disjunção que garantia ao poder pastoral sua absoluta especificidade, seu campo de atuação próprio, seu governo das almas.

Ora, talvez seja verdade que só no mosteiro, só no interior da hierarquia católica, essas espécie de poder tão particular que foi o pastorado pôde se apresentar em suas últimas consequências; mas é também verdade que uma boa parte da história desse período que viemos a chamar de Baixa Idade Média pode ser contada em termos de tentativas da Igreja Católica e de sua alta hierarquia de estender esse poder pastoral (de forma mais difusa do que no ambiente monástico, é verdade), de multiplicar o poderio sobre o rebanho constituído através desse poder, e também em termos de resistência a essa expansão da pastoral, de revoltas em que estava no centro da questão exatamente a questão de quem deveria conduzir, como deveriam ser conduzidos os homens, como e em que instância determinar a conduta.

193 JOLY, 2009: 93-4.

Nesse sentido podem ser interpretadas as heresias (valdenses, cátaros, etc), o que era denominado bruxaria, o movimento hussita, a conjunção de elementos anabatistas nas revoltas camponesas alemães, talvez mesmo toda a Reforma e a Contra-Reforma.

Deixemos, entretanto, essas questões de lado por ora; embora mostrem toda uma série de disputas em torno da posse, da forma e da intensidade do poder pastoral, nada nos dizem sobre como a governamentalidade pôde buscar no pastorado o modelo para uma economia geral do poder. Se queremos nos livrar do aspecto “labiríntico” dessas questões (assim Foucault definira certa vez seu pensamento), precisamos seguir outro fio de Ariadne, que (com a permissão da linguagem pastoral) nos conduza, por assim dizer, a campo mais seguro. Tal fio de Ariadne e tal condução certa nos podem ser dados por uma análise da nova autoimagem que o poder político construíra sobre si mesmo, a partir da teoria da Razão de Estado e do conjunto de práticas governamentais que caracterizaram o estado de polícia nos séculos XVII e XVIII.

A teoria da Razão de Estado surge “escandalosamente” colocando no centro da reflexão política a própria manutenção e crescimento infinito do Estado, doravante objetivo único da política, no lugar da salvação das almas ou adequação à natureza prescrita por Deus. Ruptura completa com o governo pastoral dos homens? Talvez, quando analisado em termos de objetivos finais da estratégia global; mas em termos de analítica do poder, o que ocorre é um deslocamento sutil nas questões da salvação, da obediência, e da verdade, que passam aqui a ser referidas de uma forma global ao Estado. Assim, em vez de salvação da alma, salvação do Estado: nesses termos é colocada a questão do golpe de Estado, que se justifica assim por sua necessidade intrínseca, que torna legítima a violência com que se realiza, ultrapassando todo o escopo das leis (se estas existem apenas em relação ao Estado e não o contrário, torna-se não só legítimo como necessário ultrapassá-las e infringi-las, sempre que a questão da sobrevivência do Estado estiver em jogo) – daí também sua teatralidade: o golpe, ao menos em seus efeitos e razões, não deve ser secreto, mas público; deve mostrar-se como a automanifestação da razão de Estado à plena luz, razão esta por si mesma legítima em quaisquer formas que tome. Similarmente a questão da obediência com o problema que a acompanha, isto é, o problema das sedições: não mais a obediência das ovelhas ou do rebanho ao pastor, mas dos súditos ao Estado, e toda uma analítica das formas e motivos das sedições, seus motivos ocasionais, seus motivos materiais; necessidade do provimento material e da manutenção da satisfação psicológica. Por fim, a questão da verdade: não mais a verdade de si que o indivíduo encontra interiormente, mas a verdade que o Estado deve deter sobre si:

conhecimento científico do Estado sobre suas próprias forças (estatística) e necessidade de guardar para si as verdades mais preciosas – entra em cena aqui a questão do segredo de Estado, o jogo entre as informações que devem ser divulgadas para melhor administração estatal e as que devem ser guardadas em vista de sua própria segurança.

Tudo isso mostra talvez um certo parentesco deslocado entre os problemas fundamentais colocados pela Razão de Estado e o pastorado: mas não encontramos aqui ainda aquela incidência direta do poder sobre o indivíduo característica da pastoral: não vemos aqui aquela identificação analítica precisa, aquela necessidade de obediência absoluta de cada um para com o poder que nele incide, aquele imperativo de extração da verdade individual como instrumento necessário para exercício do poder. A necessidade de ampliação infinita do poder estatal colocada pela Razão de Estado sem dúvidas deve implicar numa expansão de todas as suas forças, e isso deve incluir os súditos dispostos em seu território, em quantidade quanto em qualidade. Mas como majorar essas forças humanas do Estado, ou seja, como aumentar o poder estatal através de uma ação direta sobre o povo, fazendo que este exista em maior número, de maneira mais produtiva, de forma mais dócil? Esse é o problema central que vai ser respondido pelo que foi por algum tempo como que o complemento e o outro lado da Razão de Estado: o estado de polícia.

Por estado de “polícia”, é bom esclarecer preliminarmente, entende-se nos séculos XVII e XVIII algo muito distinto do que denotamos atualmente com a mesma palavra. Se a palavra “polícia” hoje significa um aparelho do estado com função basicamente repressiva, associada ao controle e garantia de segurança necessárias à livre circulação de mercadorias, produtores e consumidores, em sua acepção clássica tinha uma significação muito mais vasta, sendo interpretada como a arte de administrar a vida e o bem-estar das populações. Em última análise, mesmo havendo outras funções governamentais reconhecidas (a saber, a justiça e as administrações do exército e das finanças), a polícia era a função de governo por excelência, com todas as outras existindo em função dela.

Segue-se, portanto, que os objetivos específicos da polícia eram os mais diversos possíveis, e no limite, tendiam ao infinito, pois tratava-se não só de garantir o viver, mas como ressalta Foucault, também “algo mais” que viver, e esse “algo mais” sempre poderia ser produzido mais e mais pela administração. Tal como o pastorado exigia uma dedicação permanente do pastor para com cada uma das suas ovelhas, que estavam sempre sob o risco da perdição quando não corretamente conduzidas, também o estado policiado da era clássica deveria garantir permanentemente e continuamente a felicidade dos súditos, os quais, estando

sob sua autoridade, não podiam ter a garantia desta senão sob a chancela governamental. A administração da vida, no entanto, não se resumia a essa garantia ou provimento de felicidade; antes isso seria considerado um objetivo ou efeito último do policiamento completo da existência. Com efeito, os objetivos da polícia incluíam: (a) o número de cidadãos; (b) as necessidades básicas da vida; (c) a saúde; (d) as profissões; (e) a coexistência e a circulação dos homens. Tratava-se, em suma, de multiplicar as forças do Estado não só através da multiplicação dos súditos, como pela manutenção deles através do provimento do necessário, do útil, e no limite, também do agradável e do supérfluo. Garantir não só o pão, mas também o circo? Trata-se de mais do que isso: as análises foucaultianas veem aqui o emergir de uma nova tecnologia do poder, que através do controle sistemático de cada aspecto da vida dos que lhe estão *subditi* – sujeitos – procura produzir o tipo de indivíduo mais adequado à sua atuação: sujeitos produtivos e dóceis. Como o pensador observa no curso “Segurança, Território, População”: tratava-se, com o estado policiado, de “fazer da cidade uma espécie de quase convento e do reino uma espécie de quase cidade”¹⁹⁴. Obediência máxima alcançada com aproveitamento espacial ótimo, que permita a incidência direta do poder sobre cada súdito, garantindo-lhe as necessárias produtividade e docilidade. Não à toa os compêndios de polícia da época aconselham como tarefa da polícia o registro de cada indivíduo em uma categoria profissional específica que não possa abandonar durante a vida: a identificação do sujeito será doravante definida a partir do fato da produção e da forma como se é útil. Verdade de si que se extrai garantindo a identificação analítica e a sujeição obediente.

O que salta aos olhos tanto nesta descrição geral do estado de polícia quanto no exemplo específico que recolhemos e citamos acima é o fato de que a particularidade histórica das formas políticas da Modernidade reside na combinação de técnicas de individualização e de procedimentos de totalização.

É muito significativo que a crítica política tenha questionado o Estado por ser simultaneamente um fator de individualização e um princípio totalitário. Basta observar a racionalidade do Estado nascente e ver qual foi seu primeiro projeto de polícia para se dar conta que, desde o começo, o Estado foi individualizante e totalitário. Opor-lhe os indivíduos e seus interesses é tão arriscado como opor-lhe a comunidade e suas exigências. A racionalidade política foi se desenvolvendo e sendo imposta ao longo da história das sociedades ocidentais. Ela se enraizou, primeiro, na ideia de poder pastoral, depois na razão de Estado. A individualização e a totalização são efeitos inevitáveis.^{195 196}

194 FOUCAULT, 2008c: 458-9.

195 CASTRO, 2009: 332. Agradeço a Marcela Castanheira pela indicação dessa citação, assim como por gentilmente permitir a utilização de trechos, nesta subseção, originalmente escritos para apresentação conjunta na mesa redonda “Biopolítica e subjetividade”, no I Colóquio de Biopolítica da UFG (2010).

Embora já vejamos neste estado policiado uma forma de totalização e um princípio de individualização que correspondem a um verdadeiro governo da vida, portanto uma forma de biopoder, curiosamente Foucault não atribui ainda a essa época a biopolítica propriamente dita: é que essa pressupõe um controle ao nível da população, e essa no sentido completo do termo ainda não existia – ou ao menos, não estava ainda postulada na forma de intervenção dos mecanismos de poder. O conjunto dos súditos era visto como algo a aumentar e tornar produtivo, de forma a garantir maior glória para o reino, mas esses eram considerados algo como uma matéria amorfa que poderia ser modelada como o poder estatal bem entendia. Ora, o que a razão governamental vai perceber em meados do século XVIII, é que esse conjunto de súditos obedece a uma série de leis que são naturais, anteriores à intervenção do Estado; leis que dizem respeito não só à vida em si (natalidade, mortalidade, morbidade, etc) como a seu comportamento como sujeitos econômicos (circulação de indivíduos em direção aos melhores salários, também as leis da mercadoria como a da oferta e da procura associadas a esse comportamento econômico “natural”, etc): surgimento simultâneo, portanto, da população e da noção de *homo oeconomicus*.

Num processo de revisão interna que Foucault, no seu curso “Nascimento da Biopolítica” (1979) vai chamar, num vocabulário ironicamente kantiano, de “crítica da razão governamental”, a razão de Estado vai transmutar-se em virtude de um novo regime de verdade que, surgindo como um instrumental teórico de suporte ao poder estatal, vai acabar impondo limites à própria pretensão de expansão infinita do governo colocada pela governamentalidade clássica: trata-se, já se adivinha, da economia política. Trazendo já no nome a insígnia de instrumental do poder para conhecimento das populações (“economia política”, isto é, “regras do governo da casa ao nível da pólis”); portanto, as leis que se faz necessário conhecer para o correto governo dos Estados), a nova disciplina inaugura um discurso em que, em nome exatamente da maior eficiência administrativa, a própria intervenção governamental deve guardar-se dentro de seus limites do mínimo necessário respeitando as leis de natureza de seu objeto (que não podem ser alteradas pelo poder estatal). Diminuição do poderio estatal, não em nome de um discurso jurídico acerca do abuso de poder, mas antes de uma fala científica acerca da eficácia do governo; doravante a legitimação

196 Talvez um pensador que tenha falado, como Foucault, que “o que torna o real legível é simplesmente mostrar que ele foi possível”, discordasse da “inevitabilidade” desses efeitos a partir de causas dadas. Parece-me que, apesar da interessante análise acerca da relação entre individualização e totalização que faz nesse trecho, Castro cai no final dele na armadilha da linguagem causal, enquanto o que Foucault faz sobre este assunto é apenas a leitura das condições que tornaram possível uma série de acontecimentos, interligados sem dúvida, mas nem por isso irrevogavelmente determinados uns pelos outros.

da esfera política dificilmente se dissociará da verdade econômica: era do liberalismo, primeira doutrina de governo político inspirada num modelo econômico. Multiplicar as liberdades, isto é: produzir, com economia máxima de esforços, circulação ótima de pessoas e mercadorias com mínima circulação de elementos indesejados de forma a garantir o enriquecimento indefinido do Estado através do crescimento das forças do mercado.

Não mais o sonho de uma espécie de disciplinarização difusa que tenta alcançar os súditos em cada aspecto de sua vida, projeto da razão governamental clássica a ser implantado através de seus conjuntos tecnológicos da polícia e do discurso da razão de Estado. Assiste-se com o emergir do liberalismo o nascimento da biopolítica: é tempo de gerir a vida ao nível das populações, produzir liberdades, prever efeitos, criar dispositivos de segurança (sendo a polícia, no sentido contemporâneo, um deles) que impeçam a livre circulação do indesejável (epidemias, contrabando, mendigos, vagabundos, criminosos). Trata-se de produzir o normal, e classificar o anormal de forma a anular ou inverter seus efeitos. Curiosamente, a era das “liberdades” é também a era da disciplina eficaz: em vez da disciplinarização difusa promovida pelo estado policiado, diversas instituições disciplinares passam a se ocupar da produção do normal (escola, quartel, fábrica) ou do tratamento do anormal (prisão, hospital, hospício): a disciplina não desaparece na era da normalização biopolítica, mas antes assume um papel chave na sujeição dos indivíduos e na produção da subjetivação, garantindo a manutenção do tripé obediência – identificação analítica – extração da verdade de si, herdada do pastorado, como princípio fundamental na formação dos sujeitos na contemporaneidade.

4.2 “O *Homo Oeconomicus* é aquele que é eminentemente governável”

Montesquieu: Está zombando de si próprio?

Maquiavel: Ouça e julgue depois. Hoje, trata-se menos de violentar os homens do que de desarmá-los, de reprimir suas paixões políticas do que de *apagá-las*, de combater seus instintos do que de enganá-los, de proscriver suas ideias do que de alterá-las e delas apropriar-se. (Maurice Joly. *Diálogo no Inferno entre Maquiavel e Montesquieu*)¹⁹⁷

A afirmação que dá título a essa seção foi feita por Foucault em aula ministrada para seu curso “Nascimento da Biopolítica”, no dia 28 de março de 1979. Neste dia, Foucault explicitava a teoria e definição de economia de Gary Becker. Para este ultraliberal americano,

197 JOLY, 2009: 94.

a economia é o estudo das condutas que respondem de forma não aleatória ao real. Ou ainda: que respondem de forma sistemática a modificações nas variáveis do meio. Por fim, “que aceitam a realidade”. O *homo oeconomicus* é aquele que “aceita a realidade”.

Como essa característica do *homo oeconomicus* permite explicar o que Foucault diz acerca da governabilidade dele? E ainda: como um sistema discursivo que privilegia a ideia de liberdade e se pauta permanentemente pelo princípio “é preciso governar menos” possibilita, paradoxalmente, uma governamentalidade de eficácia máxima (ou ao menos ótima) – baseada exatamente no princípio da interferência mínima?

A definição beckeriana, na verdade, delimita e explicita um novo modelo de homem, e de economia, que vinha sido teorizado pelo neoliberalismo americano a partir da teoria da ação humana, do economista liberal austríaco Ludwig Von Mises. Entretanto, de acordo com Foucault, existiria anteriormente uma outra espécie de *homo oeconomicus*, modelo para as projeções do liberalismo clássico. Que *homo oeconomicus* era esse?

Um artigo publicado no “Journal of Economic Perspectives”, de autoria de Joseph Persky, nos dá uma resposta para essa última pergunta. Segundo Persky, nesse texto chamado “The Ethology of *Homo Economicus*”, o *homo oeconomicus* nasce a partir da concepção de homem encontrada na obra do utilitarista britânico John Stuart-Mill. O termo, entretanto, não é criado pelo próprio, e sim por críticos de sua obra, em fins do século XIX, que viam o homem descrito por Stuart-Mill como solipsista, irreal, e unilateral em sua existência fundada apenas na satisfação de seus desejos egoístas e na fuga da dor¹⁹⁸. Amadurece na obra do utilitarista, de qualquer forma, a concepção de um *sujeito de interesses* como fundador simultâneo de todo direito possível, da ciência econômica, e da política governamental¹⁹⁹.

O encontro e embate com uma concepção que passa pelo crivo da escola utilitarista não é novo na obra política de Foucault. Afinal, um dos pontos centrais da obra “Vigiar e Punir” é a demonstração de que as instituições disciplinares contemporâneas tomam como modelo estratégico o panóptico, estrutura arquitetônica idealizada por Jeremy Bentham²⁰⁰,

198 Na mais antiga referência a um termo equivalente encontrada por Persky, John Kells Ingram, que escreveu em 1888 “A History of Political Economy”, afirma que as teorias econômicas de Stuart-Mill “lidam não com homens reais, mas imaginários – ‘homens econômicos’, concebidos como simples animais acumuladores de dinheiro (‘money-making animals’)” (tradução minha).

199 Falo em “amadurecimento” e não “nascimento” da noção de homem econômico em Stuart-Mill, a despeito de Persky, por que sigo Foucault na assunção de que o “*homo oeconomicus*” clássico nasceu no século XVIII e pode ser vislumbrado em obras que vão do “Ensaio sobre a Riqueza das Nações” de Adam Smith ao “Ensaio sobre a História da Sociedade Civil” de Ferguson – mesmo que o “protagonista” dessas obras fosse demorar ainda mais de um século para ser “batizado”.

200 Ao tempo em que lançou este livro (1975), Foucault ainda não tinha começado a empreender suas pesquisas biopolíticas e sobre a questão do pastorado, mas a descrição do poder disciplinar em “Vigiar e Punir” é em quase tudo análoga à teorização do poder pastoral feita três anos depois, com exceção das consequências,

precursor de Stuart-Mill e pai do utilitarismo. Não obstante, o pensador francês faz recuar, em seu curso, o tipo de raciocínio e visão do homem que fundam o *homo oeconomicus* ao empirismo inglês. Esse é, junto com a noção de sociedade civil e a teoria da ação humana, um dos três pilares em que se funda o *homo oeconomicus* contemporâneo²⁰¹. Unidos, eles formam as peças-chave para uma utilização tática da liberdade como ideologia e técnica do governo.

É no princípio de “Segurança, Território, População” que é enunciada pela primeira vez a indissociabilidade entre dispositivos de segurança²⁰² e liberdade. Segundo o filósofo-historiador, essa imbricação ocorre a partir do momento em que se verifica que a utilização conjunta do princípio de livre-circulação e regulamentação é um meio eficaz para se obter maximização de produtividade e minimização de problemas. Tomando esse ponto de partida e anunciando uma pesquisa com o objetivo geral de averiguar “o par série de práticas/regimes de verdade e seus efeitos de inscrição no real” é que ele procurará, no estudo do liberalismo, colocar fundamentalmente a questão da “autolimitação da razão governamental pelo princípio de verdade” imposto pela economia política. Esta autolimitação, entretanto, tem recortes distintos na governamentalidade liberal clássica e na governamentalidade neoliberal.

A primeira se funda na ideia do homem como parceiro de trocas (indivíduo das escolhas) e na teorização da sociedade civil: o oposto, antagonista, ou anterioridade em relação ao Estado. No fim da idade da governamentalidade clássica, surgira a ideia de população; a política passara, a partir dela, a visar os homens enquanto população, enquanto espécie que reage a alterações no meio, e não mais meramente como agrupamento de súditos cuja obediência total ao soberano é garantida. Não é mais o caso, portanto, de pensar uma impossível ou difícil obediência totalizada, mas antes de pensar cada um como indivíduo das escolhas e administrar as possibilidades a partir daí. A ideia de que os indivíduos coligados formam um todo ao qual o poder estatal só se sobrepõe posteriormente, arbitrariamente e abstratamente logo toma força; é a sociedade civil que está nascendo, e com ela, seus direitos “naturais” e sua esfera de liberdade “originária”.

A governamentalidade neoliberal acrescenta um aspecto fundamental a esse constructo teórico, a partir da teoria da ação humana da escola vienense de economia. O que distingue essa teoria da economia clássica e das formas precedentes de encarar o ser humano é que a

nada desprezíveis, das inovações trazidas pela estrutura arquitetônica panóptica, no caso das instituições disciplinares contemporâneas.

201 Assim sintetizou a questão Adriano Correia, na apresentação oral “O Conceito de Homo Oeconomicus em Foucault”, no II Colóquio de Biopolítica da UFG (2011).

202 Normas e regulamentos governamentais cuja incidência não é diretamente sobre os corpos sujeitados, mas sobre o meio que estes habitam.

partir desta o âmbito do que são consideradas escolhas econômicas se alarga consideravelmente, fazendo do *homo oeconomicus* a nova “essência” da natureza humana. Partindo do pressuposto de que a economia é a disciplina que verifica a forma de “alocação ótima de recursos raros a fins alternativos”²⁰³, o neoliberalismo vai incluir o próprio ser humano nessa categoria de “recurso raro” que pode ser alocado a “fins alternativos”, dando origem à teoria do “capital humano” e à ideia do homem como “empreendedor de si mesmo”. É na esteira imediata dessa reflexão liberal radicalizada que vamos encontrar a definição de Gary Becker, que, apesar de não ser um elemento central do liberalismo, nem mesmo do nicho neoliberal norte-americano, é visto na obra foucaultiana como sintomático da criação de um novo modelo de ser humano.

A não-aleatoriedade do homem é o paralelo atual da emergência da ideia de população e do surgimento de conhecimentos referentes a padrões populacionais; instrumental que deu origem aos dispositivos de segurança como estratégias e táticas governamentais na transição da governamentalidade clássica para a governamentalidade liberal. A não-aleatoriedade do homem atual é sua previsibilidade, sua previsibilidade é sua governabilidade.

É interessante lembrar que Foucault não foi o primeiro a verificar uma ligação entre uma ética utilitarista, a produção de um campo de liberdades e um incremento da efetividade governamental através de uma calculabilidade dos desejos. A ideia já assombrava o pensamento ocidental: seja sob a forma extrema da distopia “Admirável Mundo Novo”, em que Aldous Huxley alerta para a possibilidade de criação de um totalitarismo cujos métodos de dominação seriam o consumo desenfreado, a eliminação da dor e o satisfação perpétua de prazeres; seja a forma do discurso nietzscheano, que diz, pela boca de Zaratustra:

Desejariam, elogiando-me, atrair-me para a sua pequena virtude; para o tique-taque da pequena felicidade, desejariam persuadir o meu pé. Passo no meio dessa gente e guardo os olhos abertos: tornaram-se *mais pequenos*, cada vez mais pequenos: *mas isto se deve à sua doutrina da felicidade e da virtude*. É que são modestos também na virtude – pois querem o bem-estar. Mas somente uma virtude modesta condiz com o bem-estar. (...) Há alguns deles que *querem*; mas a maioria é apenas meio para o querer de outrem. (...) E esta é a pior hipocrisia que entre eles encontrei: que também os que mandam simulam as virtudes dos que servem. “Eu sirvo, tu serves, ele serve” – assim reza, aqui também, a hipocrisia dos dominantes (...) ²⁰⁴.

A busca dos interesses egoístas, mesmo tendo evoluído a partir dela, está muito longe da espera dócil pela benevolência pastoral? Talvez. Mas a própria previsibilidade de onde se

203 FOUCAULT, 2008a: 366.

204 Za/ZA, III, Da virtude amesquinhadora, § 2.

buscará a satisfação pessoal – trabalho ameno, lazer reconfortante, aquisição incessante de novos bens de consumo – ajuda não só os governos, mas também instituições e empresas, a “garantir” e prometer o bem-estar. Na satisfação das necessidades reais ou imaginárias e na fuga confortável da dor, já notava Zaratustra, o homem de nossos dias escolheu e inventou sua felicidade.

A terra, então, tornou-se pequena e nela anda aos pulinhos o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextirpável como o pulgão; o último homem é o que tem a vida mais longa. (...) Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais; e quem sente de outro modo vai, voluntário, para o manicômio. 'Outrora todo o mundo era doido' – dizem os mais sutis, piscando o olho. (...) Zangam-se, ainda, mas logo reconciliam-se – para não estragar o estômago. Têm seus pequenos prazeres para o dia e seus pequenos prazeres para a noite; mas respeitam a saúde. 'Inventamos a felicidade' – dizem os últimos homens, piscando o olho²⁰⁵.

CONCLUSÃO

O governo dos homens na modernidade é exercido de acordo com o modelo do pastorado transmutado em Razão de Estado e estado de polícia, descritos por Foucault em “Segurança, Território, População”. O poder pastoral foucaultiano só é plenamente compreendido quando interpretado como complemento polêmico à moral-de-rebanho nietzscheana. É a forma específica de incidência do poder sobre o tipo psicológico cuja gênese Nietzsche pretende esclarecer na “Genealogia da Moral”. A contemporaneidade não é uma ruptura com a modernidade; também nela prevalece o modelo do poder pastoral, embora tenha adquirido certa especificidade. A especificidade contemporânea é o nascimento da biopolítica, elemento unificador das novas governamentalidades, do liberalismo ao totalitarismo. Nas últimas décadas, porém, tem emergido um novo modelo de homem, o renascimento do “*Homo Oeconomicus*” em contornos renovados, a partir da reflexão neoliberal norte-americana. Uma longa linhagem de transmutações a partir do pastorado do catolicismo monástico desemboca nele; como ver aqui, ainda, o poder pastoral identificado por Foucault? No novo *homo oeconomicus*, o poder pastoral dobrou-se sobre si mesmo, e talvez o discurso da liberdade individual, da “autogestão” econômica e do egoísmo escancarado encubram a supressão da vontade, a submissão obediente, e o altruísmo presumido do pastorado medieval; mas uma análise mais detida não nos engana; vive aqui o *último homem*, que presume ter inventado a felicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. *Montesquieu: sociedade e poder*. In: WEFFORT, Francisco (org). *Os clássicos da política. Vol 1*. São Paulo: Ática, 2006.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ANÔNIMO. *A Epopeia de Gilgamesh*. Trad. Carlos Daudt de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- BARROS, Fernando de Moraes. *A Maldição Transvalorada*. São Paulo: Unijuí, 2002.
- BENTO DE NÚRSIA. *Regra Monástica*. [On-line]. 2012. <http://www.cristianismo.org.br/regra-00.htm#01> : 20/07/2012.
- BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de Política*. 2ª edição. Brasília: Ed. UnB, 1986.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- _____. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 18ª edição. São Paulo: Loyola, 2009a.
- _____. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2007.
- _____. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Nietzsche, a Genealogia e a História*. In: *Microfísica do Poder*. 25ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2008b.

_____. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. *O Governo de Si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Omnes et Singulatim. Para uma crítica da razão política*. Trad. Selvino Assmann. São Pedro de Alcântara: Nephelibata, 2011.

_____. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2009b.

FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Labirintos da Alma*. Campinas: Unicamp, 1997.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Trad. João Paulo Monteiro e Armando Mora de Oliveira. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

JOLY, Maurice. *Diálogo no Inferno entre Maquiavel e Montesquieu ou a política de Maquiavel no século XIX, por um contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2009.

LEÃO XIII. *Rerum Novarum*. [On-line]. 2011. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html : 28/01/2011.

LOPES, Adriana D. *O estado moderno: trabalho e dignidade do homem*. In: *Misteriosa conexão entre arte e Estado: a reflexão sobre a cultura no jovem Nietzsche*. Tese de doutoramento. Campinas: Unicamp, 2006.

KANT, Immanuel. *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*. Trad. Tânia M. Bernkopf. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor aos Homens*. In: Os Filósofos e a Mentira. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e Poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MACPHERSON, C. B. *Democracia liberal: origens e evolução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MADISON, James et al. *O Federalista*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *El Defensor de la Paz*. Trad. Luis Martínez Gómez. Estudios Públicos, nº 90. Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2003. Pg. 355-445.

MASTERS, Rogers. *The sovereign and the government*. In: The political philosophy of Rousseau. Princeton: Princeton University Press, 1968.

MONTINARI, Mazzino. *Equívocos marxistas*. Trad: Dion Davi Macedo. In: Cadernos Nietzsche nº 12. São Paulo: Discurso, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995a.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____ *O Estado Grego*. In: Cinco Prefácios Para Cinco Livros Não Escritos. Trad: Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____ *Sabedoria para Depois de Amanhã* [Aforismos Póstumos]. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

_____ *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. Berlim: De Gruyter, 1986.

PERSKY, J. *The Ethology of Homo Economicus*. The Journal of Economic Perspectives, 1995, vol 9, nº 2. Pg 221-231.

REIS, Helena Esser dos. *Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral*. In: SILVA, Genildo F. (org). *Rousseau e o Iluminismo*. Salvador: Arcádia, 2009.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*. In: Os Pensadores. Rousseau, vol. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANDARS, N. K. *Introdução*. In: ANÔNIMO. *A Epopeia de Gilgamesh*. Trad. Carlos Daudt de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHRAMM, F. R. *O uso problemático do conceito 'vida' em bioética e suas interfaces com a práxis biopolítica e os dispositivos de biopoder*. Revista Bioética, 2009, vol 17, nº 3. Pg 377-89.

SEHELLART, Michel. *As Artes de Governar*. São Paulo: 34, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia; Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: Est Edições, 2010.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

VV. AA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____ *Déclaration des Droits de l'Homme e du Citoyen de 1789*. [On-line]. 2012. <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html> : 19/07/2012.

_____ *Grandes Personagens da História Universal. Vol. 4*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____ *The Laws of Manu*. Trad. G. Bühler. Oxford: Clarendon Press, 1886.