

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

GABRIEL LUIZ AUGUSTO

**ENSAIO SOBRE SOBERANIA E EDUCAÇÃO-DE-
ESTADO**

SÃO CARLOS

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

GABRIEL LUIZ AUGUSTO

**ENSAIO SOBRE SOBERANIA E EDUCAÇÃO-DE-
ESTADO**

Dissertação apresentada como exigência
para a obtenção do título de MESTRE
EM EDUCAÇÃO sob orientação da
Prof. Dra. Sandra Aparecida Riscal.

SÃO CARLOS

2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

A923es Augusto, Gabriel Luiz.
Ensaio sobre soberania e educação-de-Estado / Gabriel
Luiz Augusto. -- São Carlos : UFSCar, 2012.
68 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2012.

1. Educação - filosofia. 2. Estado. 3. Soberania. 4.
Biopoder. 5. Subjetividade. I. Título.

CDD: 370.1 (20^a)



Programa de Pós-Graduação em Educação

Comissão Julgadora da Dissertação de mestrado de

Gabriel Luiz Augusto
São Carlos 20/06/2012

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Sandra Aparecida Riscal

Prof. Dr. Nilson Fernandes Dinis

Prof. Dr. Antonio Álvaro Soares Zuin

Prof^a. Dr^a. Raquel Pereira Chainho Gandini

Aos meus pais.

*“I am the one Orgasmatron
The outreached grasping hand
My image is of agony
My servants rape the land
Obsequious and arrogance
Clandestine and pain
Two thousand years of misery
Of torture in my name
Hypocrisy made paramount
Paranoia the law
My name is called religion
Sadistic
Sacred
Whore*

*I twist the truth
I rule the world
My crown is called deceit
I am the emperor of lies
You grovel at my feet
I rob you and I slaughter you
Your downfall is my gain
And still you play the sycophant
And rebel in your pain
And all my promises are lies
All my love is hate
I am the politician
And I decide your fate”*

(MOTÖRHEAD)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus pais, Valquíria e Nelson, e meu irmão Guilherme, por todo suporte e carinho. Em tempos não fáceis, foram e são eles que estão comigo, me apoiando sempre.

Agradeço imensamente à Sandra Riscal, por toda ajuda intelectual, orientação, confiança e liberdade que ela sempre me deu para realizar meus trabalhos. É uma pessoa magnífica de se trabalhar, discutir e, acima de tudo, conviver. Esse trabalho teria sido impossível de realizar sem sua presença e influência (que existem tanto na minha carreira acadêmica como na vida). É um privilégio sem igual trabalhar com ela.

Agradeço à Nilson Dinis, Anete Abramowicz e Gilberto Loibel, pela ajuda intelectual. Três pessoas que me auxiliaram e talvez, mesmo sem eles saberem, influenciaram-me.

Agradeço aos amigos: Natália, Lucas, Guilherme, Guto, Rafael, Diego, Felipe, Marília, Ana Carla, Vânia, Elen, Renata, Beatriz, Guilherme, Ana Maria, Mayara, Danielle, Belissa. Todos estão marcados em mim.

Agradeço infinitamente à Bia, amada pessoa, que mais dividiu comigo experiências nesse caminho. Seu carinho, companheirismo, incentivo e compreensão me são vitais – sua presença me fascina a cada instante. Agradeço também seus pais, Marcos e Duda, e sua irmã Laura, por igual amizade e ajuda quando preciso.

Desculpem-me se erroneamente esqueci alguém.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é investigar a intersecção das esferas teológica-política e o processo de subjetivação na modernidade. Por meio de procedimentos genealógicos, pretendeu-se averiguar o nascimento dos conceitos de soberania e Estado, presentes no findar Idade Média tardia e início da modernidade, observando alguns reflexos de como a máquina do Estado moderno e suas imagens, funciona por meio dos discursos subjetivadores/educadores. O termo *educação-de-Estado* remete ao processo por meio do qual determinadas técnicas educativas perpetuam e absolutizam o discurso de Estado contemporaneamente. Busca-se, então, pensar em práticas de subjetivação para além da educação-de-Estado e desvincular a soberania das imagens tradicionais.

PALAVRAS-CHAVE: Educação, Estado, Soberania, Biopoder, Subjetividade.

ABSTRACT

This study aim is the investigation of the intersection between the theological-political spheres and the process of subjectivity in the modernity. Through genealogical procedures, we tried to investigate the birth of the concepts of sovereignty and State, in the end of the late medieval and early modern times, watching some reflections on how works the modern state machine and its images, through the discourses subjectivityoperators / educators. The term *education-of-state* refers to the process whereby certain educational techniques perpetuates and makes absolutes the discourse of contemporary state. The objective is, in the end, to think the practices of subjectivation beyond *education-of-state* and unbind the sovereignty of traditional images.

KEYWORDS: Education, State, Sovereignty, Biopower, Subjectivity.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| Introdução..... | 9 |
| I – Soberania..... | 12 |
| Ia – Poder Soberano..... | 18 |
| II - Poder..... | 23 |
| IIa - Razão de Estado..... | 33 |
| IIb – A Guerra..... | 36 |
| III – O Homem e o Sagrado..... | 42 |
| IIIa – Vida Sacra, Vida Nua..... | 48 |
| IV – Glória e Servidão..... | 52 |
| Considerações Conclusivas..... | 62 |
| Referências Bibliográficas..... | 67 |

INTRODUÇÃO

Se observarmos as principais cosmogonias existentes, uma das que mais influenciou os passos ocidentais foi a Judaico-Cristã. Logo ao início desta longa e complexa narrativa, serão apresentados dois fatos místicos, brutais e irracionalmente entrelaçados, que vêm educando o Ocidente desde a Idade Média tardia até talvez os dias hodiernos.

O primeiro mito é da perda da Glória: como uma imagem celestial do poder supremo de Deus, o Jardim do Éden, era caracterizado como o lócus em que a glória divina dominava; Adão e Eva, diante da supremacia de beleza, ordem e encanto encontrados nas criações e do Poder de Deus, se encontravam apenas com a possibilidade de contemplação. Imortais, em um tempo imóvel e eterno, estavam diante da inoperatividade divina, ou seja, aquilo que é mais próprio de Deus, o descanso sagrado após a criação do mundo, de contemplação do Poder pelo próprio Poder.

Quando Adão e Eva, na mitologia, pecam pela primeira vez, interrompem a inoperatividade do Poder, isto é, da Glória. Expostos a vida nua na Terra, como pecadores, a humanidade durante toda sua existência, deverá marchar e seguir suas *condutas de vida* mundana pautando-se numa busca incessante por essa Glória perdida. Como pecadores, se regrarmos a vida e a seguirmos justa aos passos de Deus, conseguiremos alcançar o reino dos Céus, podendo ter alcance novamente a essa inoperatividade extasiante que a Glória permite, eternamente. Eis o primeiro cânone educativo a que seguimos.

O segundo mito é coincidentemente o segundo ato da humanidade pós-quebra da inoperatividade divina. Em um mundo selvagem e operativo, em que o poder estaria presente em qualquer ação que executassem, desprotegidos e com suas vidas expostas, Adão e Eva tiveram dois filhos Abel e Caim. Segue o mito que, por motivos adversos, Deus, diante das oferendas de Abel e de Caim, aceitou o sacrifício entregues do primeiro e negou as do segundo. Seja pela mundana inveja ou sagrado destino, Caim assassinou brutalmente Abel, cometendo o segundo maior pecado da humanidade – o primeiro fora a quebra do sagrado descanso Glorioso, e o segundo a quebra da vida que pertencia a Deus. Caim, talvez arrependido de seu ato pecaminoso, passou a vagar pelo

mundo, com a vida nua exposta a qualquer ação da natureza. Como veremos adiante, eis a primeira efetiva imagem do *homo sacer*. Eis o segundo cânone educativo.

Assim, marcados pela horrenda herança do duplo massacre, seja ele da quebra da Glória e da quebra do domínio exclusivo de Deus sobre a vida, a humanidade pecaminosa vaga durante as eras em busca desse reconciliamento divino. Como dirá João Morais Barbosa (1982) em alusão a Álvaro Pais, teólogo português do século XIV,

O homem pecou e nesse acto perdeu a grandeza. Toda a existência do homem é uma peregrinação para a felicidade perdida, sob a conduta da autoridade eclesial. Mas o caminho de regresso a Pátria é necessariamente regulado pelas normas da ascese. Definimos a ascese como o domínio voluntário do homem pelo próprio homem. Por outras palavras, a prática ascética consistirá no primado do *homo christianus* em relação ao *homo carnalis*, do ser espiritual relativamente ao material. (BARBOSA, 1982, p.207)

Se na modernidade, uma das características principais, segundo Max Weber (2004), é o *desencantamento do mundo*, ou seja, a eliminação da magia como meio de salvação, a vida do *homo christianus* que antes era voltada para um fim transcendente, na busca da glória de um Deus soberano, como elemento extramundano, passa agora a ser duplicada na figura do *homo carnalis*.

A figura de um Deus soberano é secularizada na ficção do Estado e a soberania se vê figurada a princípio à imagem mística do rei e posteriormente alastrada aos cidadãos, sendo um só tempo também tida como duplo da obscura figura do *homo sacer*. Vagando com a vida nua exposta, sob um sem-número de discursos, esse *homo sacer* – todos nós, soberanos e súdito um dos outros – vemos a ascese exercida de uma maneira mais inglória que a dos séculos precedentes: Uma vez que a nossa salvação, no sistema de produção capitalista, será vertida na nossa salvação de vida humana, demasiada humana, através do trabalho dócil, disciplinado e regularmente bem educado.

Essas anotações iniciais permitem que se vislumbre o campo e o problema que é proposto neste estudo.

Para a realização deste trabalho, influenciado pelas rumações genealógicas de Nietzsche, recorreremos aos discursos míticos e da realidade efetiva das coisas, por vezes contraditórios e paradoxais por outras. Nosso itinerário acadêmico percorreu inúmeras fontes, buscando ligações, interrupções e bifurcações possíveis ou existentes. Aquilo que se considera como o real, frequentemente apresenta mais elementos irracionais do que a ciência moderna está acostumada (ou empenhada) a tratar.

O estudo aqui proposto exigiu que nos debruçássemos sobre elementos de diferentes disciplinas – discursos modernos, que nos formam enquanto sujeitos, e que não nos deixam escapatória – foram as fontes do trabalho.

A questão subjacente, que circunda, forma e informa este estudo, ainda que pouco exposta, é como os discursos soberanos nos educam, constituindo nossa subjetividade. Sejam estatais ou eclesiásticos, o que, a partir destes discursos, estamos fazendo conosco? Uma pouca e fugaz certeza é que não encontraremos essas respostas da forma como se responderia a uma pergunta tradicional. Como no *noumeno* kantiano, sabe-se que o real nos escapa, e que apenas conseguiremos dar algumas breves expiadas por breves instantes, pontilhados e fugidios, é a questão que nos impulsiona, ainda que saibamos que não alcançaremos aqui uma resposta.

O trabalho aqui proposto se justifica pela necessidade de se compreender como, na modernidade, o Estado se apresenta enquanto educador, provedor e agente da vida. O discurso pedagógico, derivado do discurso soberano, constitui-se em um processo de assujeitamento do homem que determina o que ele é por meio da constituição de sua subjetividade. Nesse sentido, toda a educação moderna encontra-se presa ao momento de sua criação, nos espaços religiosos, reescrevendo-se por meio dos novos mitos introduzidos pela ciência e tecnologia e acima de tudo por meio da cientifização e homogeneização da vida. Desse modo, pretende-se vislumbrar na educação e na institucionalização da escola moderna, os aspectos que a determinaram, não apenas como o espaço do propagado cultivo de novos espíritos, mas como constituição de sujeitos em um processo inicialmente disciplinar e posteriormente biopolítico.

I

SOBERANIA

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. (HOBBS, 1979, p.78)

A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável. (NIETZSCHE, 1998, p.48)

Acima são apresentados dois extratos que, a primeira vista parecem divergir. De um lado, um homem *natural* caracterizado de tal modo pela igualdade, que mesmo o maior ou menor grau de “força” e “espírito”, se considerarmos o gênero humano em seu conjunto, não afetam essa condição de igualdade. Na contramão de tal perspectiva, a segunda visão apresentada se caracteriza por um homem desigual por natureza, mas que *algo* tem como tarefa uniformizá-lo – o *algo* responsável por tal tarefa é a *cultura*. O homem natural é apresentado por ambos autores, porém, enquanto para Hobbes esse é dotado de faculdades racionais *por natureza*, para Nietzsche, o homem por natureza é um animal como qualquer outro, cuja razão não pode eliminar esse aspecto. No entanto, ambos concordam no seguinte aspecto: “para todo homem, outro homem é um concorrente, como ele, ávido de poder sob todas as suas formas.” (Chevallier, 1982, p.69).

Hobbes em sua obra *O Leviatã*, ao apontar que o poder é a condição para a felicidade do homem - ou seja, é através dele que se atingem as riquezas, segurança, honra e outras formas de poder - suspeita que esse é o elemento arquetípico da concorrência, desconfiança, avidez de glória, que, conseqüentemente, resultará em uma guerra eterna, que em suas palavras é a “guerra de todos os homens contra todos os homens” (Hobbes, 1979, p. 81). Nietzsche, à sua medida, aponta um *pathos de distância* existente entre os homens, os quais se organizam e se distanciam buscando seus iguais (seja em força ou em fraqueza); no entanto, a presença da vontade de poder se faz em

todos os homens, de modo que toda relação pode ser medida como relação de poderes (senhor – escravo). Assim, tanto para Hobbes quanto para Nietzsche, a vontade é o terreno sob o qual é construída a guerra de todos contra todos, que, em última instância se encontra na luta pela vida. O Homem, para ambos é *homo hominis lupus*, e em ambos é trilhada uma vida onde o desejo e o medo caminham lado a lado.

Hobbes aponta que o homem natural, diferente da tradição clássica aristotélica (em que homem é *zoon politikon*), não possui o instinto de sociabilidade, buscando apenas companheiros por interesses. Pode-se observar isso na seguinte passagem:

É certo que há algumas criaturas vivas, como as abelhas e as formigas, que vivem sociavelmente umas com as outras (e por isso são contadas por Aristóteles entre as criaturas políticas), sem outra direção senão seus juízos e apetites particulares, nem linguagem através da qual possam indicar umas às outras o que consideram adequado para o benefício comum. Assim, talvez haja alguém interessado em saber por que a humanidade não pode fazer o mesmo. (HOBBS, 1979, p.108)

Nietzsche aponta algo semelhante: o “animal-homem” somente viverá em sociedade sob uma relação de medida de poderes (e interesses), especificamente sob uma relação *devedor-credor*, que sustentará o surgimento de complexos sociais:

Comprar, vender, justamente com seu aparato psicológico, são velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld* – culpa/dívida], obrigação, compensação, foi transposto para os mais tocos e incipientes complexos sociais, simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro. (NIETZSCHE, 1998, p.60)

Uma questão que nos apresenta neste momento: seja para Hobbes ou Nietzsche, como se chegou a um amplo complexo social, em que os homens sem inclinação à política, vendem, abdicam ou assujeitam suas vontades próprias de liberdade, para viver em uma sociedade que tem como condição *sine qua non* na privação dessas? Nossos estudos permitiram concluir que, ainda que o problema tenha sido apresentado de forma distinta para esses autores, suas respostas parecem se aproximar.

Em Estado de natureza, para Hobbes, o homem é livre, dono de si para fazer o que sua vontade desejar. Na ausência de um Estado, não há lei que possa constranger a vontade, que pode se manifestar livre e sem obstáculos. O homem, aqui, é senhor de si e sua vontade é natural, comandada apenas pelas paixões. Hobbes (1979, p.107), ao rejeitar o *zoon politikon* aristotélico, aponta que o último motivo da formação de um

Estado é “o desejo de sair daquela mísera condição de guerra e com uma vida mais satisfeita”. O *medo* da morte violenta e o *desejo* de satisfações pessoais são, assim, o arcabouço do Estado hobbesiano. Para tal, no entanto, é necessário uma ligação entre os homens, em que um poder mais que o de todos, seja implementado para a segurança comum desses, de modo que ninguém esteja, ou seja, superior diante desse poder, a não ser esse diante aqueles. O que a razão humana, no entendimento de Hobbes, tem como preceito natural para tal conservação é o que designa como “*leis de natureza*”, isto é, preceitos que culminam na própria conservação e defesa, mesmo sendo “contrárias a nossas paixões naturais” (Hobbes, 1979, p.107). É sob razão de tais leis de natureza que os homens baseiam que

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. (Hobbes, 1979, p.109)

Toda essa “força e poder” concedida a um só homem ou assembleia de homens, realizada através de uma concórdia, ou seja, um *contrato* recíproco entre os homens, em que cada homem cede e transfere o direito de autogoverno, é assim o gerador da pessoa chamada *Estado*. Assim conclui Hobbes (1979, p.110) que “àquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são *súditos*”.

Segundo Leo Strauss (1973), Hobbes faz uma distinção entre Estado natural (por aquisição, seja do pai ou conquista) e o Estado artificial (por instituição, através da sujeição voluntária a um governo eleito). O Estado natural se baseia em uma Monarquia Patrimonial, que se baseia na autoridade do *prócer*; ou no Estado Despótico, baseado na conquista. De certo modo, Nietzsche, mesmo sem fazer menção a Hobbes, expõe concepções próximas às duas formas de Estado natural, a de soberania e de “contrato” em sua obra *A Genealogia da Moral*.

Em um primeiro momento, no que tange à questão da soberania, Nietzsche expõe que o fruto mais maduro da sociedade é o

indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois autônomo e “moral” se excluem), em suma o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas – e nele que encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. (Nietzsche, 1998, p.49)

Desse modo, muito próximo ao soberano do Estado natural, Nietzsche expõe as condições do soberano, a saber, deve ser *autônomo* – participa da instância política (portanto apresenta um duplo: *governo-de-si* e *governo-do-outro*), porém não sendo comprometido por essa, ao contrário dos súditos, que são somente protegidos por ela, mas que apresentam um compromisso; deve ser *supramoral* – estar para além da moral *escrava*, reativa, que apenas mede o valor da vida em benevolência e malevolência. O valor do soberano, *nobre*, deve ser o que ele próprio nomeia como bom ou ruim para sua própria vida (voltando ao princípio de autonomia).

Como estreita relação com a natureza humana de Hobbes, em que as causas da discórdia entre os homens se faz presente a partir da competição, desconfiança e glória, o soberano nietzscheano parece abarcar em si as três “virtudes”, ligadas ao seu poder:

“Este indivíduo ao qual é permitido prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta **confiança**, quanto **temor**, quanta **reverência** ele desperta. (Nietzsche, 1998, p.49)

Nietzsche tem como pressuposto para tal conceito de soberano o já mencionado sentimento de distância, de modo que ele, parcialmente, discorda de Hobbes, em que num primeiro momento o Estado seria formado em uma situação que todos são os homens são contratantes. Para Nietzsche, o Estado é fruto da dominação no que se refere a perspectiva de Estado como complexo social. Tal visão é explícita no seguinte trecho:

Utilizei a palavra "Estado": está claro a que me refiro - algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o "Estado" na terra:

penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um "contrato". Quem pode dar ordens, quem por natureza é "senhor", quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos! (Nietzsche, 1998, p.75)

No entanto, Nietzsche, em outro momento da mesma obra, expõe uma perspectiva diferente dessa. O contrato apresenta-se de forma distinta, porque não é generalizado e não incorpora todos os homens, mas apenas uma espécie de *oligarquia*. Participam apenas os homens de poder mais ou menos *iguais entre si*, que por sua vez impõem, aos homens de menos poder, a obrigatoriedade de entenderem-se e concordarem entre si, mediante um compromisso. Esses pactos estariam não somente na origem da sociedade, mas também encontrar-se-ia, aí, um primeiro estágio da justiça. Quem vive fora de tal justiça ou trai esse pacto, seria considerado um fora da lei, ou seja, não seria mais protegido pelo Estado (natural de conquista oligárquica). Retornaria, assim, à cruel condição de guerra. Esse é o castigo para os criminosos. O perdão a esses, livrando-os da morte violenta da condição de guerra, só existirá quando o poder da comunidade estiver superestimado, a ponto do desvio individual não ser mais custoso à manutenção social.

Em outro momento, encontramos outra faceta da origem do soberano em Nietzsche, novamente próximo de Hobbes. Trata-se da origem da dominação, ligada a um Estado natural baseado na autoridade do *prócer*. Considere-se o seguinte trecho,

Na originária comunidade tribal – falo dos primórdios – a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da descendência, uma obrigação jurídica (...). A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas e graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados. (Nietzsche, 1998, p. 77)

Se admitirmos que Nietzsche não aceita a hipótese de contrato de todos os homens com todos os homens, e que os dominadores eram os soberanos, o poder inicial do Estado teria, possivelmente, sido instituído e transmitido de uma geração dominadora para a próxima (seja por um pai-primevo ou uma oligarquia-primeva, reunida a partir do sentimento de distância desses em relação aos demais menos poderosos). Dessa maneira, pode-se também interpretar a soberania por meio do foco da transmissão ancestral da autoridade no *prócer*, de uma linhagem nobre a sua descendência, o que se

aproximaria do conceito hobbesiano de monarquia-patriarcal, no entanto considerada por Hobbes como sendo uma ilegítima forma de Estado, por conter elementos da tirania.

Ia

PODER SOBERANO

“Soberania é o poder *absoluto e perpétuo* de uma República”
– Jean Bodin

Logo acima, há uma frase de Jean Bodin, francês que viveu no século XVI e foi o primeiro pensador a se debruçar sobre o conceito de *soberania*, trabalhando e sistematizando o pensamento circundante a essa. Ao apontar essa máxima, caracterizando a soberania como poder absoluto e perpétuo de uma República, Bodin comprime uma série de análises nessas poucas palavras mencionadas.

Riscal (2001), estudando esse breve aforismo de Jean Bodin, observa que se tratam dos dois atributos da soberania, o caráter absoluto do poder soberano e sua perpetuidade. Trataremos em seguida desses dois aspectos:

Absoluto – “*absolu*” era usado desde o fim da Idade Média para qualificar o poder do rei da França (Riscal, 2001, p.203); no caso, a palavra absoluto, tinha originado do latim *absolvere*, na concepção de acabar. Segundo Roland Mousnier (*apud* Riscal, 2001, p.203), seria um poder único, supremo e perfeito, acima de todos os demais. Por outro lado, Mousnier (2001, p.203) aponta que outro sentido teria sido agregado ao sentido de “absolver”, doando ao termo absoluto o significado de que o monarca absoluto era “absolvido” das leis.

Riscal (2001, p.204) irá apontar que segundo Bodin, o poder absoluto, assim o é por exercer-se livremente e por não ser interrompido por nenhum obstáculo de natureza política, seja de um homem ou conjunto de homens. Absoluto, significa, desse modo, que aquele que se constitui como soberano, seja um homem ou conjunto de homens, não pode e não será impedido por nenhuma instituição. Comentando sobre tal concepção, Bodin aponta que :

Se dizemos que têm poder absoluto quem não está sujeito às leis, não se encontrará no mundo príncipe soberano, posto que todos os príncipes da terra estão sujeitos às leis de Deus e da natureza e às leis humanas comuns a todos os povos. E, ao contrário, pode ocorrer que um dos súditos se encontre dispensado e isento da autoridade das leis, ordenanças e costumes de uma República e, nem por isto, será um príncipe soberano. (Bodin *apud* RISCAL, 2001, p.204)

Observa-se que, para Bodin só pode ser atribuída a soberania ao sujeito que é senhor de sua própria vontade. Todavia, embora sua vontade não seja submetida à de outra pessoa, encontra-se, por sua vez, submetida a leis gerais, sejam elas divinas, naturais ou dos povos. Continua assim Bodin:

É necessário que quem seja soberano não se encontre de modo algum submetido ao império de outro e possa dar a lei aos súditos e anular as leis inúteis: isto não pode ser feito por quem está sujeito às leis ou à outra pessoa. Por isso se diz que o príncipe está isento da autoridade das leis. O próprio termo latino *lei* implica no mandato de quem detém a soberania. (Bodin *apud* Riscal, 2001, p.205)

A substância da soberania é o *império* - que segundo Foucault (2008, p.07), tem elo com a teofania do reino que inicia na terra e se perpetua em outro mundo. O *imperium* representa, na soberania, uma gênese metafísica -; isto é, o poder de mando, que, segundo Riscal (2001, p.205), não é compreendido no sentido estrito de mando, mas no conjunto de elementos que implicam na obediência legítima, sendo esse o conteúdo que permitirá que o soberano formule as leis. Originário do poder dos comandantes militares romanos e posteriormente designando o poder imperial. Depois esse poder de mando será adotado pelo Papa, que o teria recebido do próprio Cristo para comandar os homens. Derivada do poder do *imperium*, a concepção de soberania, em última instância, está no patamar teológico, porque seu fundamento reside no poder de Deus, o verdadeiro detentor do poder soberano, reinando sobre seu império eterno e do qual o monarca terrestre seria sua imagem neste mundo.

No entanto, secularmente, do ponto de vista da instituição Estatal, a soberania absoluta estaria no âmbito de um poder supremo, acima de todo e qualquer outro poder, de modo a não se submeter a nenhum outro. Na realidade efetiva das coisas, a soberania absoluta é aquela que não é vassala, súdita ou submissa a qualquer outra senhoria, senão ao comando único e exclusivo de si próprio; isso significa assim que a vontade soberana não pode ser impedida por nenhum súdito, clero e, sobretudo, por nenhuma lei, seja ela herdada ou promulgada pelo próprio soberano – circundante a isso encontra-se o paradoxo da soberania, de Carl Schmitt (*apud* Agamben, 2002, p.23), o qual se enuncia “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”, ou como na anedota de George Bataille, “a operação soberana, que tem nela mesma sua autoridade, expia ao mesmo tempo essa autoridade.” (*apud* Coelho, 2011, p.108)

Continuando a análise, Riscal (2001, p.206) aponta que Bodin permanece fiel ao princípio produzido pelos legistas medievais, segundo o qual o poder soberano é *solutus legibus*, ou seja, independente das leis humanas. Desse modo, Bodin exprime:

Não há nada maior na terra depois de Deus que os príncipes soberanos, os quais são estabelecidos a partir do próprio Deus como seus lugar-tenentes para comandar aos outros homens. (...) É necessário que aqueles que são soberanos não sejam, de forma alguma, sujeitos aos comandos de outros que possam dar as leis aos súditos e cassar ou anular as leis inúteis para formular outras: isto não pode ser feito por aquele que está sujeito às leis, ou por aqueles que estão sob o comando de outrem. (Bodin *apud* Riscal, 2001, p.206)

Portanto, segundo tais escritos, a ação legislativa do príncipe só depende de sua *livre vontade*, de modo que ao se tratar da vontade que não é determinada por nada exterior, essa é auto-determinável, trazendo novamente o paradigma do secularização do poder soberano do rei, semelhante ao do Deus Soberano. No entanto, segundo a análise de Riscal (2001, p.207), Bodin não concebia o poder soberano como instrumento de ação capaz de estabelecer oposição contra a ordem natural das coisas.

Assim como o universo, o soberano só pode existir enquanto permanecer a ordem institucional, fonte de seu poder. O soberano, parte da ordem natural, não pode contrariá-la, uma vez sob risco de autodestruição; desta maneira, coerente ao pensamento da ordem natural, “Bodin considera as leis de natureza, projetadas por Deus para garantir a harmonia universal, limites à ação soberana: ‘E enquanto às leis divinas e naturais, todos os príncipes da terra estão sujeitos a elas e não têm poder para as infringir, se não quiserem ser culpados de lesar a majestade divina, por mover guerra a Deus’” (*apud* Riscal, 2001, p.207-208).

Subordinado não somente a Deus, como impositor da ordem natural do universo, o soberano também deve, paradoxalmente, “reconhecer seu limite diante das leis de instauração do Estado, isto é, aquelas leis que instituem a ordem política e que criam o poder soberano” (Riscal, 2001, p.208), pois a lei suprema de instauração do Estado constitui também a lei de instauração da soberania. O soberano, mesmo com livre vontade, deve ter *prudência* moral para conservação de seu poder e do Estado. Segundo Riscal,

Alguns autores, como Simone Goyard-Fabre, consideraram esta obrigação moral como uma subordinação do soberano a um tipo de ordem superior à jurídica, porque ligada a ordem divina. Na verdade, não há uma obrigação, mas uma aplicação de um princípio do campo da razão prática, uma

prudência que leva o soberano a respeitar a ordem moral, sob o risco de sacrificar o bem comum, a paz e fazer retornar o Estado ao caos primitivo. (Riscal, 2001, p.209)

Após a análise da concepção de absoluto em Bodin tem por *absoluto* passamos ao estudo da *perpetuidade*.

Riscal (2001, p.209) aponta que aqueles que defendem a tese de que Bodin seria absolutista associam a perpetuidade do poder soberano justamente com a ideia de ausência de impedimentos institucionais em relação ao exercício de poder. No entanto, Bodin escreve: “(...) pode ocorrer que se conceda poder absoluto a um ou vários homens por um certo tempo, os quais, uma vez expirado, retornam à sua condição de meros súditos” (*apud* Riscal, 2001, p.209) – afirma assim que se não tiver a perpetuidade, não existirá, assim, a autoridade soberana. O tempo não pode ser limite para a soberania, e o poder que é exercido tendo o tempo como opositor não é soberano, pois aí o tempo se caracteriza como uma *vontade exterior*.

Desse modo, o poder soberano não pode ser limitado pelo tempo, já que a soberania não se encontra na ordem temporal. Sob qualquer Estado, a soberania implica, inevitavelmente, em um *continuum* atemporal, justamente por ser parte essencial da existência desse, de maneira que, se for impedida ou limitada, a soberania pode mudar a natureza desse Estado. Pode-se observar tais atributos na figura perpétua da soberania na tese do livro *Os Dois Corpos do Rei*, do medievalista teológico-político Ernst Kantorowicz. Segundo as interpretações de Riscal (2001) e Agamben (2008), a partir da leitura de Kantorowicz, a figura do rei possuiria um corpo físico, privado, temporal e findável (ou “matável” segundo o ponto de vista Agambeniano) e um corpo público e insacrificável, um *corpo místico*, representado pela materialidade da figura do rei. O soberano, desse modo,

não constitui uma pessoa física, mas uma *persona civilis*: é o representante de uma pessoa política, o corpo público, isto é, do Estado. Por este motivo o poder soberano é perpétuo. Os reis passam, mas a República permanece. Não há, nem deve haver, vacância no poder (Riscal, p.211)

Tais acepções da perpetuidade do corpo da soberania, assim, podem ser entoadas nos gritos rituais e nas máximas “o rei está morto, viva o rei” e místico “o rei não morre jamais”. Segundo Bodin,

É certo que o rei não morre jamais, como se diz, uma vez que no momento em que um rei morre, o varão mais próximo da dinastia toma posse do reino antes mesmo de ser coroado. Isto não é uma consequência da sucessão paterna, mas ocorre em virtude da lei do reino (Bodin *apud* Riscal, 2001, p.211)

Como se pode notar nas análises anteriores, a soberania só permanece absoluta e perpétua na medida em que se mantém estreitamente atrelada à ideia de Estado. Se tomarmos tanto o Estado quanto a soberania como ficcionais, como *conceitos*, vemos logo que muito de nossa vida é construída e permeada dessas lendas de poder. Segundo Riscal,

Todo conceito é o resultado de um processo de abstração que extrai das realidades sensíveis sua essência inteligível. Todavia, aquilo que se denomina por realidades sensíveis não são dados independentes da mente, do pensamento, da história ou da cultura. Um conceito não é nada em si; é o resultado de um processo que entrelaçou ao longo do tempo inumeráveis elementos que não se pode apreender um conceito sem compreender, na história, como os diversos elementos, que contribuíram para a sua constituição foram combinados e ligados uns aos outros; que significados se perderam e quais foram acrescentados em que momentos e graças a quais ações e circunstâncias políticas, sociais, culturais ou econômicas. Um conceito não é um dado, uma parte do real que existe independente do homem. (Riscal, 2001, p. 203)

Como parte da existência humana, essa ficção conceitual encontra-se encarnada em nossas ações, nossas práticas, nossos ditos e escritos. Na modernidade, interpretamo-nos através desse infundável exercício de poder, que permeia nossas imaginações. Por um lado, o poder nos traz um *quantum* absoluto e, por outro lado, uma perpetuidade – como se no exercício do poder medíocre e cotidiano pudéssemos aproximarmo-nos do que Bodin concebia como poder soberano. Se algum resquício de Estado existe na realidade efetiva das coisas, ele existe em nosso exercício constante de poder.

II PODER

Sobre a teoria do sentimento de poder – Ao fazer bem e mal a outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso!
- Friedrich Nietzsche

No fragmento acima, deparamos com uma visão de mundo incômoda, em certos aspectos devido ao seu caráter transfigurador, na medida em que Nietzsche inverte a ideia de um valor supremo de poder em uma prática – ou melhor, que os sentimentos, sentidos e valores só existem enquanto exercícios, dessa maneira, enquanto práticas. Faz-se necessário mencionar que, a última forma apresentada por Nietzsche para representar a estreita ligação entre sentido e prática, é o conceito plurissignificativo de *vontade de poder*. Busquemos no próprio autor (mesmo sendo uma concepção que se transforma ao longo de sua obra), uma breve descrição da vontade de poder:

É um fenômeno eterno: a vontade ávida sempre encontra um meio, através de uma ilusão distinta sobre as coisas de prender a vida e as criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo. A um, algema-o o prazer socrático do conhecer e a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência, a outro enreda-o, agitando-se sedutoramente diante de seus olhos, o véu de beleza da arte, àqueloutro, por sua vez, o consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua fluindo a vida eterna; para não falar das ilusões mais ordinárias e quase mais fortes ainda, que a vontade mantém prontas a cada instante. (Nietzsche, 2007, p.106)

Observe-se que se procurarmos atribuir um sentido à vontade, verificaríamos que o próprio conceito seria "circular" – ou, nos termos de Martin Heidegger (2010, p.41) - a vontade quer a si mesma, porém, é praticada como um "prosseguir vivendo", como encontra-se na citação acima. Seguindo os passos nietzscheanos, Gérard Lebrun (1984, p.10) define poder se exprimindo da seguinte forma: “*potência* é a capacidade de efetuar um desempenho determinado, ainda que o ator nunca passe ao *ato* (...) Por um lado ‘potência’ designa uma virtualidade; por outro, uma capacidade determinada, que está em condições de *exercer-se* a qualquer momento.” Ao se tratar de relações políticas, o que buscaremos enfocar é esse outro lado do poder, aquele que Nietzsche traça e Lebrun abraça, do *poder como exercício*.

Nessa categoria de poder entendido como um exercício, um dos principais autores é o pensador francês Michel Foucault, que na obra *Em Defesa da Sociedade* traz algumas contribuições para a construção desse conceito de poder. Em relação ao poder, ou ao exercício de poder, Foucault inicia expondo duas hipóteses de relação de poder – a primeira é chamada “hipótese de Reich”, ligada à concepção do poder como *repressor*, a qual podemos exemplificar a linha de pensamento que observa o Estado repressor do indivíduo com finalidade do fim da guerra de todos contra todos; a segunda é chamada “hipótese de Nietzsche”, que se baseia uma espécie de inversão da primeira, sendo que o poder é tido como *guerra*, trazendo assim a concepção, seguindo o exemplo anterior, que o Estado só existe por meio de uma contínua guerra de todos contra todos. Ambas hipóteses são instrumentais, algo como os ideais tipo weberianos, úteis para nossa análise. No entanto, das duas, a segunda terá um enfoque maior na nossa análise.

O tema do poder enquanto guerra, como princípio de inteligibilidade da ordem, elemento fundante do Estado, irá aparecer estranhamente em um clássico estudo sobre a guerra, em um aforismo de Clausewitz: “A guerra é a continuação da política por outros meios.” No entanto, aqui existe um aparente engano – se a guerra é continuação da política, não seria então mais aproximada essa citação à hipótese de Reich, uma vez que a guerra seria no máximo um bloqueador de uma guerra maior, de todos contra todos? Seguindo esta constatação, Foucault refuta a inversão original, da guerra em relação a política, realizada por Clausewitz, observando que o aforismo do general prussiano fora realizado sob “um princípio bem anterior a Clausewitz, que simplesmente inverteu uma espécie de tese a um só tempo difusa e precisa que circulava desde os séculos XVII e XVIII” (1999, p.55) (lembrando que Clausewitz cunhou seu pensamento na virada do século XVIII para o XIX).

Segundo Foucault (1999, p.42), “nos séculos XVII e XVIII ocorreu um fenômeno importante: o aparecimento – devíamos dizer a invenção – de uma nova mecânica do poder, que tem procedimentos bem particulares, instrumentos totalmente novos, uma aparelhagem muito diferente e que, acho eu, é absolutamente incompatível com as relações de soberania” (existentes entre reis e súditos na Idade Média). Essa mecânica do poder, apontada por Foucault (2008, p.09), inventada nos séculos XVII e XVIII é justamente uma soma de diversas maneiras sobrepostas de governar. Esse “correlato de uma certa maneira de governar” é o que denomina-se na modernidade de

Estado. Assim, o que Clausewitz inverteu, seria um pensamento anterior, que na medida de Foucault seria exposto nos seguintes termos: “*A política é a continuação da guerra por outros meios*” (1999, p.55).

Reencontramos, aqui, a hipótese de Nietzsche, que pode ser caracterizada segundo o crivo de Foucault (1999, p.32) da seguinte maneira: 1) “para tal análise do poder, não se trata de analisar formas regulamentadas e legítimas do poder em seu centro, no que podem ser seus mecanismos gerais ou seus efeitos de conjunto”; ao invés disso, trata-se de buscar o poder nas capilaridades, nos micro espaços,

sobretudo no ponto em que esse poder, indo além das regras de direito que o organizam e o delimitam, se prolonga, em consequência, mais além dessas regras, investe-se em instituições, consolida-se nas técnicas e fornece instrumentos de intervenção material, eventualmente até violentos”. (Foucault, 1999, p.32)

2) trata-se não de buscar o poder em sua finalidade, mas como paulatinamente se constitui a fina malha que constitui as relações de poder – trata-se de se interrogar “como” ele se constitui em determinada situação; 3) Interessa antes a forma de poder circundante e encadeado, ao contrário de um poder como “fenômeno de dominação maciço e homogêneo – dominação de um indivíduo, de um grupo sobre outros, de uma classe sobre as outras (...) Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles” (1999, p.34-35); 4) O poder, antes de adquirir alguma possível instância metafísica, ele possui a característica de ser *corpóreo* – “o poder – pelo menos em certa medida – transita ou transuma por nosso corpo” (1999, p.35); se Foucault fala em “todos nós temos fascismo na cabeça; todos nós temos poder no corpo”, certamente é sobre o fascínio do poder emanado da *vida nua*, dos corpos ausentes de qualquer sublimação; 5) Foucault (1999,p.40) expõe que as grandes máquinas do poder sejam acompanhadas de produções ideológicas, no entanto, nos pontos em que terminam as redes de poder, o que se formará não é ideologia, mas sim um “instrumento efetivo de formação e de acúmulo de saber, como métodos de observação, registros técnicos, aparelhos de verificação” – sem necessariamente transmitir algo que seja próximo a algo como ideologia.

Essas “regras” de método investigativo adotada por Foucault apontam para o que foi dito antes: uma nova configuração do poder, que entra em vigência principalmente no século XVII e XVIII, anos nos quais o *discurso* que designaria o Estado estava adquirindo - mesmo que não matéria – forma e poder.

Ao utilizar a noção de discurso, Foucault aponta para as estruturas de formação do sujeito – o que é dito, escrito e, acima de tudo, *praticado* para que o sujeito, na modernidade, torne-se indivíduo. Se utilizarmos o termo práticas-discursivas, estaremos caminhando próximos ao terreno do exercício de poder, uma vez que é através do discurso e das práticas que nos envolvem e nas quais nos envolvemos que aprendemos, em nossos corpos mesmos, o que é poder. Na modernidade, a primeira totalização das práticas de poder é assegurada pela ordem discursiva do poder disciplinar – mas podemos ter uma idéia inicial de que seria o discurso, citando o que Jacques-Alain Miller expõe em seu texto *A Máquina Panóptica de Jeremy Bentham*:

A linguagem, com efeito, abriga substantivos sem substâncias. Há mais nomes do que coisas. O Discurso é excessivo, pleotórico; ele permite falar do que não existe, como se existisse. (...) Só que, argumenta Bentham, o irreal não é homogêneo. Em sua esfera é preciso distinguir entre o fabuloso e o fictício. Se afirmo que em tal casa de tal rua de tal cidade mora um demônio chifrudo e fendido, e a observação me desmente, apenas criei uma fábula, descrevendo como real uma entidade que não existe: uma “não-entidade”, um nada. Há outras entidades, que também não existem, mas que as exigências próprias da forma gramatical do discurso me constroem a nomear, a evocar, a tornar presentes na expressão, enquanto que ‘na verdade e na realidade’ mesmo eu não pretendo atribuir-lhes existência. Se há fábula, é que ela é necessária. Ela não é coisa minha; é a fabulação do discurso como tal: não me posso exprimir sem substantivar, quer dizer, sem produzir entidades irreais, mas indispensáveis, para as quais Bentham reserva o nome de ficções. (Miller, 2008, p.118)

Essa referência nos remonta ao que nós, modernos, conhecemos, descrevemos e interpretamos como Estado. Seguindo a lógica de Bentham, se tomarmos o Estado como uma ficção, ou melhor, como “A ficção” que nos cunha como indivíduos, é preciso conhecermos bem esse monstro Leviatã, como Miller alerta, “não se trata de perseguir as ficções, mas de dominá-las, porque as ficções agem” (Miller, 2008, p.119).

Foucault, no início de seu curso de 1979, intitulado de *O Nascimento da Biopolítica*, expõe sobre o Estado:

Mercantilismo portanto, Estado de polícia por outro lado, balança europeia: tudo isso é que foi o corpo concreto dessa nova arte de governar que se pautava pelo princípio da razão de Estado. São três maneiras, solidárias de resto uma das outras, de governar de acordo com uma racionalidade que tem por princípio e por domínio de aplicação o Estado. E foi aí que procurei lhes mostrar que o Estado, longe de ser uma espécie de dado histórico-natural, que se desenvolveria por seu próprio dinamismo como um “monstro frio” cuja semente teria sido jogada num momento dado na história e, pouco a pouco, a devoraria, o Estado não é isso, o Estado não é um monstro frio, é o correlato de certa maneira de governar. E o problema está em saber como se desenvolve essa maneira de governar, qual a sua história, como ela ganha,

como ela encolhe, como se estende a determinado domínio, como ela inventa, forma, desenvolve novas práticas – é esse o problema, e não fazer do Estado, como no teatro de fantoches, uma espécie policial que viria reprimir as diferentes personalidades da história. (Foucault, 2008, p.8-9)

Para Foucault, a “arte de governar” baseia-se na prática de conduzir os homens e forçar suas ações e reações. O Estado se caracterizaria como o resultado da soma das inúmeras práticas de governo – novamente, a prática ou o discurso de governo, que na modernidade, forma o indivíduo, é o poder disciplinar. Assim, por poder disciplinar, temos que retomar alguns pontos da noção foucaultiana de poder, entendemos que é uma soma de dispositivos, ou seja, algo próximo como a forma corporificada do poder, e para tanto é na obra *Vigiar e Punir* que se tratará mais incisivamente desses conceitos.

Uma das primeiras características do poder disciplinar é o afastamento do poder por meio da imagem soberana – até o “século XVII, o corpo do rei não era uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária ao funcionamento da monarquia” (Foucault, 1979, p.145). O modelo massificante de poder em tal situação, a do poder soberano, dava-se de modo verticalizado, em que a vida dos súditos pertencia à decisão do rei. Segundo Foucault (1999,) a morte e a vida tinham uma importância pública (algo que se perdura até o século XVIII). Ao modelo do poder soberano era atribuído toda uma ritualística. Se uma infração fosse cometida contra as leis de soberania, era contra o próprio corpo do rei – dessa maneira os rituais de suplício tinham de aplicar uma pena tão severa a ponto de sanar a mácula infringida contra o corpo soberano. Mais propriamente, como expõe Foucault (2008, p.33), “diante da justiça soberana, todas as vozes devem-se calar” e de certa maneira, do poder imanente do corpo soberano era transmitido ao soberano vivo, na forma de legado.

No século XVII e XVIII, com o paradigma da secularização da cosmovisão do homem, o poder soberano começa a se diluir e um novo modelo de poder emerge na sociedade ocidental moderna, caracterizado como poder disciplinar. Em um primeiro momento pode-se dizer, segundo Foucault (1999) que a *disciplina é o poder sobre o corpo individual* (não mais de súditos, como um grande aglomerado abaixo do rei), *efetivado com dispositivos de vigilância e treinamento*. O dispositivo moderno que permite tal disciplinamento dos corpos são as instituições que irão atingir a instância orgânica, permitindo efeitos de subjetivações diversas, entre eles a forja da individualização. Como uma metáfora, diferente do suplício, em que a pena era imposta pelo carrasco, agora passa ser operada por um imponente elemento metafísico – “O

tempo, operador da pena” (Foucault, 2008, p.90) – paradoxal se pensar que justamente nesse período é que o poder se corporifica na vida nua de cada indivíduo.

Dentro desse exercício de poder circundante nos séculos XVII e XVIII, o institucional-disciplinar, operou-se (e ainda opera em determinadas instituições) através de dispositivos, que segundo Márcio Fonseca

tem como matriz um imperativo estratégico que representa o momento essencial de sua gênese. Em sua formação está presente também o processo de constante reajustamento dos elementos envolvidos, em função de uma necessidade de preenchimento estratégico. (Fonseca, 2003, p.53)

Segundo Foucault, na entrevista intitulada *Sobre a História da Sexualidade*, ele afirma sobre o termo “dispositivo” que

através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (Foucault, 1979, p. 244)

Nota-se que é por meio desses dispositivos que existe a circulação do poder em forma de exercício, de modo que para cada momento histórico, os dispositivos se configuram de maneira diferente. Eles podem se manifestar de maneira heterogênea, mas trazem em seu exercício uma mesma gênese, variando com o momento histórico. No caso do dispositivo disciplinar, o discurso não ronda em função de uma produção de corpos sobre os quais, constantemente, é necessário infringir uma série de coerções e intimidações violentíssimas (como no caso do poder soberano). Antes, é mais interessante uma *funcionalidade* que fabrique

corpos submissos, e exercitados, corpos dóceis, cuja submissão não represente uma inércia de obediência conseguida por um controle ininterrupto, mas esteja associada a impressão de autonomia na vinculação a engrenagens postas em funcionamento por diversas instituições. (Fonseca, 2003, p.52)

Para que existam corpos dóceis, surdamente disciplinados, é necessário um *controle das atividades* (Foucault, 2008, p.127), localizado próximo à equação em que poder é o resultado do controle das variáveis de trabalho/tempo; para tanto, uma das formas de controle se dá por estabelecimento de 1) *Horários*:

O tempo medido e pago deve ser também um tempo sem impureza nem defeito, um tempo de boa qualidade, e durante todo seu transcurso o corpo

deve ficar aplicado a seu exercício. A exatidão e a aplicação são, com a regularidade, as virtudes fundamentais do tempo disciplinar. (2008, p.129)

2) *A elaboração temporal do ato*: visa um “programa”, em que a atividade é regida por quadros gerais em ritmo coletivo e obrigatório, imposto exteriormente, mas que controla o interior em fases, de modo que esse realiza a elaboração do ato. Desse modo, “o tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder” (2008, p.129). 3) *Relação temporal donde corpo e gestos são postos em correlação*: Para uma maior eficiência da atividade realizada, os gestos devem ser racionalizados garantindo um exímio emprego de tempo, para isso, todo o corpo é recrutado para realizar a mínima atividade – para um gesto, a atitude global do corpo é a condição de eficácia e da rapidez. Um “corpo disciplinado é a base de um gesto eficiente” (Ibidem, p.30). 4) *A articulação corpo-objeto*: a disciplina, assim, irá definir todas as relações em que o corpo mantém e deve manter com o objeto que manipula, de maneira que corpo e objeto tornem engrenagens entre si. Assim,

sobre toda superfície de contato entre o corpo e o objeto que o manipula, o poder vem se introduzir, amarra-os um ao outro. Constitui um complexo corpo-arma, corpo-instrumento, corpo-máquina. Estamos inteiramente longe daquelas formas de sujeição que só pediam ao corpo sinais ou produtos, formas de expressão ou o resultado de um trabalho. A regulamentação imposta pelo poder é ao mesmo tempo a lei de construção da operação. E assim aparece esse caráter do poder disciplinar: tem uma função menos de retirada que de síntese, menos de extorsão do produto que de laço coercitivo com o aparelho de produção” (Foucault, 2008, p.130-131).

Interessante mencionar aqui que na modernidade um duplo, um híbrido, irá aparecer na história ocidental: o principal corpo e ao mesmo tempo o principal objeto de manipulação, por onde nasce, percorre, transmuta e finda o poder circundante, é o próprio homem – sujeito-objeto é o que caracterizará o indivíduo moderno. 5) *A utilização exaustiva*: A disciplina se diferencia das formas tradicionais de temporalização, uma vez que organiza uma *economia positiva*, ou seja, entra em vigor o princípio da utilização sempre crescente do tempo – “mais exaustão que emprego; importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis” (2008, p.131). O tempo é intensificado até o mínimo instante, como se no seu micro fracionamento fosse infindável, inesgotável, incessante. Segundo Foucault,

através dessa técnica de sujeição, um novo objeto vai-se compondo e lentamente substituindo o corpo mecânico – o corpo composto de sólidos e comandado por movimentos, cuja imagem tanto povoara os sonhos dos que buscavam aperfeiçoar a perfeição da disciplina. Esse novo objeto é o corpo natural, portador de forças e de sede de algo durável; é o corpo suscetível de operações específicas, que têm sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constituintes. O corpo tornando-se alvo dos novos mecanismos do poder, oferece-se a novas formas de saber. Corpo do exercício mais que da física especulativa; corpo manipulado pela autoridade mais que atravessado pelos espíritos animais. (Foucault, 2008, p.131-132)

Esse corpo dócil será trespassado por duas situações entrelaçadas, que irão expor a *vida nua* às relações de poder. De um lado, é posto como alvo o corpo frente às regras de direito, da legislação, que delimita formalmente o poder; do outro lado, o corpo passa a ser alvo de especulações normalizadoras, ligadas, principalmente, ao discurso das ciências humanas e formando um arsenal de conceitos filosóficos, antropológicos e morais, que dizem sobre o homem mesmo – produtor assim de uma verdade; a situação conduzida por essas duas frentes é um estreitamento dessas duas formas de objetivar o homem, expondo-o à vida nua: os mecanismos de poder (lei) e discursos de verdade (norma) formam uma triangulação das regras de poder dos discursos verdadeiros – toda relação de poder adentrada ou imposta ao indivíduo irá produzir em seu corpo um poder-saber. (Foucault, 1999, p.28-29)

Segundo os estudos de Foucault (1999, p.30), as regras do poder insurgem em meados da Idade Média com a reativação do direito romano, de maneira a ser um dos instrumentos técnicos constitutivos do poder monárquico, autoritário, administrativo e absoluto, sendo que a figura central era a do poder régio. De acordo com o estudo apresentado na seção anterior, o rei era o corpo vivo da soberania, porém, mesmo absoluto, seu poder era adequado a um *direito fundamental*. Para que o poder conservasse sua legitimidade, era necessário ser exercido dentro de regras.

Foucault (1999, p.31) observa que, “o papel fundamental da teoria do direito desde a Idade Média é o de fixar a *legitimidade do poder*: o problema central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania”. Dessa maneira, umbilicalmente ligado à soberania, o direito é a formalidade de uma *relação de dominação*. Aparecem, nessas circunstâncias, múltiplas formas de dominação no interior da sociedade – não é somente o rei possuidor do poder, mas a partir do momento em que o direito se torna dispositivo de dominação, também entre os súditos há uma circulação de poder em suas relações recíprocas. Nos termos de Foucault (1999, p.32), “o sistema do direito e o campo jurídico são veículos permanente de relações de

dominação, de técnicas de sujeição polimorfos”. Enquanto a tradição observa a relação entre soberano e súditos num eixo de ordem e obediência. Nessa guinada, a relação é de dominação e sujeição – foge-se da concentração do poder no soberano para encontrá-los nos súditos.

No entanto, qual a razão para que o discurso da teoria da soberania permaneça até o século XVIII? Focando-se a ideia no modelo soberano, possibilitou-se o desenvolvimento da sociedade disciplinar (1999, p.44). Somente no século XVIII e XIX é que a “democratização da soberania permitida pelo sistema jurídico, justamente porque essa democratização se encontrava alastrada em profundidade pelos mecanismos da coerção disciplinar” pode-se estabelecer. Assim, ao mesmo tempo está em vigência uma soberania do corpo social articulada pelo direito e uma coerção disciplinar garantido a coesão desse mesmo corpo social – enquanto o lado soberano do corpo social demonstra um dispêndio de poder para uso absoluto, a disciplina, faz um uso econômico de poder com máxima eficiência.

É esse novo mecanismo de poder alastrado, de modo que todos componham agora o corpo soberano, que possibilita a constituição dos discursos que darão origem ao Estado e às suas instituições e, na modernidade, é entre os limites de um direito de soberania (do corpo social) e de uma mecânica disciplinar que se praticará o exercício do poder. Portanto, nessa trama, ao buscar atingir de algum modo os mecanismos disciplinares, não é ao direito que se deve recorrer, uma vez que esse recurso somente fortalece o estreito laço entre a disciplina e soberania.

Agora, podemos retomar ao aforismo de Clausewitz. Sua inversão, ao dizer que *a guerra é a política continuada por outros meios*, ressalta o caráter primordial da soberania contido na política e na sua principal instituição, o Estado. Portanto, retoma-se a um diagrama de análise de poder, que se articula na modernidade:

(...) a teoria da soberania é um ciclo do sujeito ao sujeito, o ciclo do poder e dos poderes, o ciclo da legitimidade e da lei. Digamos que, de uma maneira ou de outra – e conforme, evidentemente, os diferentes esquemas pressupõe o sujeito: ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve sempre no elemento preliminar da lei. Tríplex ‘primitivismo’, pois: o sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentada e o da legitimidade que deve ser respeitada. Sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los Foucault, 1999, p.50).

Sujeito - unidade de poder – legitimidade da lei, eis o que Foucault mostra: um *sujeito* que tentará adquirir, sempre através de direitos, ser um sujeito emancipado e

autônomo (por isso a menção de ciclo do sujeito ao sujeito); uma *unidade de poder* que vai desde o monarca até as instituições ou mesmo o Estado, que “vão derivar as diferentes formas, os aspectos, mecanismos e instituição do poder” (1999, p.50), mas que não são necessariamente poderes políticos, e sim capacidades, possibilidades, potências; uma *legitimidade da lei* que, segundo a teoria da soberania, tenta demonstrar que um poder não se constitui necessariamente a partir da lei, mas sim de uma legitimidade fundamental, algo como uma lei geral.

Clausewitz, inserido nessa visão em que a política é a unidade do poder soberano, vê na guerra apenas uma das múltiplas formas de poder que funciona a partir do justamente da unidade de poder a qual se fundamenta em si própria. Essa inversão nos permite chegar ao seguinte ponto: “O Estado é fundamental, e utiliza a guerra apenas como um mecanismo para manter o próprio Estado.” Retornemos a Thomas Hobbes, no seguinte fragmento:

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são aquelas a que em outras situações se chamam leis da natureza (...) (Hobbes, 2008, p.111)

Se pensarmos hobbesianamente, que o Estado é o acordo de paz que finda a possível guerra perpétua, temos que o Estado, como unidade de poder soberano, pode tomar a medida política de guerrear se algo ameaçar a sua dissolução e, em último caso, o acordo comum de paz.

Encontramos, nesse discurso uma bifurcação: por um lado, o discurso da chamada “razão de Estado” e, por outro um foco nas relações de dominação.

IIa

RAZÃO DE ESTADO

Sobre essa conservação do Estado pelo Estado, encontra-se na literatura o conceito de “razão de Estado”. Um dos mais importantes aspectos do pensamento de Niccoló Machiavelli, que, partindo da “realidade efetiva das coisas” e não das idealizações, compreende a política como uma prática e não uma teoria. No capítulo XV de sua obra magna *O Príncipe*, Machiavelli (1977, p.87) aponta que um governante deve possuir algumas qualidades para conservar o poder. Este pensamento insere-se numa lógica na qual o Poder de Estado deve ser mantido acima de qualquer coisa, e toda a ética e moral se define a partir da defesa do Estado.

Em um momento em que a política deixa de ser atada exclusivamente a uma característica “pedagógica”, que classicamente era cultivada ao longo da vida de modo a adentrar os sujeitos (utilizando os gregos como referência), como observa Jürgen Habermas (1963, p.50), o realismo político iniciado por Machiavelli na modernidade tinha a política como uma técnica (*techné*), cuja “fabricação de obras visava o domínio firme de tarefas objetivas”.

Hobbes, no capítulo XXIX da obra *Leviatã*, intitulado “*Das coisas que Enfraquecem ou levam à DISSOLUÇÃO de uma República*”, assim como Maquiavel, apontou algumas medidas para que o poder de Estado se perpetue, pelo menos internamente, e quais as medidas do soberano frente ao poder de Estado – nesse momento surgirá um dos princípios da ideia de *paradoxo da soberania*. Desse modo Hobbes afirma:

Uma quarta opinião, incompatível com a natureza da república, é a do detentor do poder soberano está sujeito às leis civis. É certo que todos os soberanos estão sujeitos as leis de natureza, porque tais leis são divinas e não podem ser revogadas por nenhum homem ou república. Mas o soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, que a república fez. Pois estar sujeito a leis é estar sujeito à república, isto é ao soberano representante, ou seja, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis. Este erro, porque coloca as leis acima do soberano, coloca também o juiz acima dele, com poder de castigá-lo, o que é fazer um novo soberano, e também pela mesma razão um terceiro para castigar o segundo, e assim sucessivamente, para a confusão e dissolução da república. (Hobbes, 2008, p.275)

Carl Schmitt, aponta o paradoxo que a razão de Estado implica em relação ao conceito de soberania:

‘O soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico’. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ‘ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição in totó possa ser suspensa’. (*apud* Agamben, 2002, p.23)

Em uma breve observação, que destoa num primeiro momento da visão de Foucault para quem o Estado não se constitui como um monstro frio, mas um correlato de um modo de governar, podemos pensar também no Estado como um *Frankenstein*: mesmo sendo um monstro, possui uma vida (nua) com *vontade*. Se levarmos em consideração aqui brevemente um eco nietzscheano, da *Vontade de Poder*: “*cada mais íntima parte de um organismo vivente quer é um plus de poder*”, poderíamos iniciar um ponto de convergência, dessa vez com Hobbes. Segundo o autor inglês, os homens entram em competição, entre outros motivos, por honra e dignidade – fazendo surgir a inveja e o ódio (ambos elementos de aspecto *irracional*) e, finalmente, a guerra.

Dessa maneira, com medo da morte violenta na guerra, o único modo de *instituir* um tal poder que garanta o fim da morte violenta e que garanta segurança, é conferir força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, de maneira que uma pluralidade de vontades se reduza a *uma só vontade*. Para Hobbes, a multidão, assim reunida em uma só pessoa se chama *Estado*, que segundo sua definição é

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. (Hobbes, 2008, p.148)

Nessa pessoa fictícia, tida em princípio como ideal, tem como fundante um princípio material, humano – a vida doada do Estado em seu corpo, que, assim como todo organismo vivente, quer um *plus* de poder. Dessa maneira, o Estado possui em sua existência volitiva (vontade da multidão) uma essência de poder, mas não um poder que irá se formar em si para si (tal que em si e para si é a vontade da multidão), mas um poder que se forma das múltiplas somas de infinitesimais micropoderes dissolvidos entre os corpos humanos que buscam justamente no Estado um *plus* de poder pessoal.

A partir dessa primeira hipótese de Estado, percebe-se um caminho que difere da concepção tradicional de poder, que somente age verticalmente – se o organismo vivo

do Leviatã possui poder e vontade, é porque, em primeiro lugar, ele possui uma infinitesimal biogênese; e segundo que o poder dito Estatal só é efetivado nas relações volitivas de suas entranhas. Vontade e poder de Estado podem até metafisicamente agir, como qualquer ficção age, porém tem seu elemento fundante na vida humana.

IIb

A GUERRA

O outro caminho da bifurcação, que Foucault (1999, p.52) irá buscar na relação de dominação (diferente do tríptico ciclo da soberania) é a “fabricação do sujeito” que se torna mais do que a “gênese do soberano”. Buscando na legitimação soberana a fagulha de dominação, o autor toma a guerra como tensão máxima, que quando desnuda, demonstra as relações de força – a relação de poder é no fundo, relação de guerra. No pensamento de Hobbes um lampejo do que seria, antes de tudo, um elemento de uma guerra ancestral, a *bellum omnium contra omnes*, dessa guerra que seria o estado natural e que somente sua existência possibilita a origem do Estado moderno. Mesmo com a existência de um comum acordo, um Estado, para Foucault

Não quer dizer que a sociedade, a lei e o Estado sejam como que o armistício nessas guerras, ou a sanção definitiva das vitórias. A lei não é pacificação, pois sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor das engrenagens, faz surdamente a guerra. Em outras palavras, cumpre decifrar a guerra sob a paz: a guerra é cifra mesma da paz. Portanto, estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém. (Foucault, 1999, p.59).

Esse discurso, da guerra que subjaz em todas relações, introduz uma série de fatos brutos, que expõem os corpos, que, como pensa Foucault são

Fatos físico-biológicos: vigor físico, força, energia, proliferação de uma raça fraqueza de outra, etc.; uma série de acasos e contingências, em todo caso: derrotas e vitórias, fracasso e êxitos das revoltas, sucesso e insucessos das conjurações e alianças; enfim, um feixe de elementos psicológicos e morais (coragem, medo, desprezo, ódio, esquecimento etc.). (Foucault, 1999, p.64).

O discurso da guerra constitui a permanente trama da história e da sociedade que irá entrelaçar os corpos, os acasos e as paixões, e, sob essa sombria exposição da vida é que irá se construir uma racionalidade dos cálculos, dos estratagemas, da artilosidade, das condutas técnicas para se chegar à vitória e ensurdecer aparentemente a guerra ou inverter as relações de exercício de poder. Desse modo, as relações de dominação, a

medida que vão se alastrando, torna-se abstratas pelos vitoriosos. A razão, dessa maneira, vincula-se umbilicalmente à irracionalidade da vida bruta e nua da guerra. Será criada a partir da guerra e para guerra. Assim, razão é o outro da guerra.

Nesse discurso, o qual a vida nua estará exposta à legitimidade criada pelos vitoriosos, em que os corpos passam a contar como foco do poder vigente, do poder belicoso e exercido nas mínimas relações, é que irá culminar numa guerra transcrita nos termos da biologia. Para Foucault (1999, p.72) que em uma “fratura binária da sociedade, não é o enfrentamento de duas raças exteriores uma à outra; é o desdobramento de duas a uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça. Ou ainda é o reaparecimento, a partir de uma raça, de seu próprio passado”.

Configurada dessa maneira, aparece neste momento, e continuamente com o poder disciplinar, que faz funcionar e só funciona a partir do modelo disciplinar, o discurso do “racismo de Estado”:

Um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social. (Foucault, 1999, p.72)

Com origem no século XVII junto ao disciplinar, ela aparece no século XX como um *upgrade* do modelo disciplinar de poder – Essa faceta do exercício de poder é denominada *Biopolítica*.

Foram nos séculos XVII e XVIII, como vimos, que apareceram as técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo individual. Como aponta Foucault,

Eram todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. Eram também as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa

tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho. (Foucault, 1999, p.288)

No entanto, em meados do século XVIII, paulatinamente inicia-se uma nova tecnologia de poder, que se diferencia, em parte, do poder disciplinar, sem no entanto excluí-lo, mas que, antes que o integra e o transforma parcialmente. O novo foco em que essa técnica se exercerá não são mais os corpos individuais, os quais devem ser docilizados, treinados, disciplinados. Essa nova tecnologia do exercício de poder se instaura no que poderia se dizer, num primeiro momento de sua efetivação, de modo massificante em direção “não ao homem-corpo, mas do homem-espécie” (Ibidem, p.289). Sobre essa nova técnica de poder, que não se focará mais na anátomo-política do corpo humano, Foucault observa:

De que se trata nessa nova tecnologia do poder, nessa *Biopolítica*, nesse biopoder que está se instalando? Eu lhes dizia em duas palavras agora há pouco: trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, justamente com uma porção de problemas econômicos e políticos, constituíram, acho eu, os primeiros alvos de controle dessa biopolítica. (Foucault, 1999, p.289-290)

Como se pode observar, essa nova técnica de poder (como um *upgrade* do poder disciplinar) é aplicável a vida dos homens, como propriamente seres vivos, em sua multiplicidade – diferente da individualização da disciplina, que a cada corpo exigiria uma expiação, agora o controle é instaurado por meio de algo que é próprio de toda vida humana. Nasce assim o discurso da biologia, dos fatos biológicos constituídos pelo nascer, o morrer, doenças, a reprodução entre outro; assim, o que aparecerá no século XVIII como conceito é *População*. Trata-se de um controle sobre os fatos biológicos de determinadas populações, seja controle de fenômenos universais, como a natalidade ou acidentais, como as morbidades, encontradas em doenças, epidemias, endemias. São esses fenômenos o que principalmente são espiados pelos olhos do biopoder, e que terão pouco a pouco, um estreitamento do controle que se constitui por meio da especialidade médica – o biopoder e a medicina se encontram na forma de uma mesma disciplina a partir do séc. XVIII.

Vê-se, então, um novo ponto nas relações do exercício de poder, nas relações de dominação, que irá tratar da “preocupação com as relações entre a espécie humana, os seres humanos enquanto espécie, enquanto seres vivos, e seu meio, seu meio de

existência – sejam os efeitos brutos do meio geográfico, climático, historiográfico” (Foucault, 1999, p.292) – das relações de como o meio influencia a natalidade e a morbidade das populações. Problema que derivará em algo maior, não do meio necessariamente natural, no qual uma população se insere, mas no meio criado pelo próprio humano, que se caracteriza pelos problemas existentes nas *ciudades*.

Dessa maneira, o que tende a diferenciar categoricamente a disciplina e a biopolítica é que não há um abandono no detalhes individuais; a disciplina se toram mais eficiente atingindo grupos maiores, através de mecanismos de *regulamentação*, que agem levando em conta a vida e os processos biológicos do homem enquanto espécie, de modo a conseguir estados globais de equilíbrio.

Um novo dispositivo começa se configurar nessa nova técnica de poder:

Aquém, portanto, do Grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a ‘população’ enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de ‘fazer viver’. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer. (Foucault, 1999, p.294)

Nessa nova configuração, a relação com a morte se modifica, deixando de ser algo público, espetacular, cerimonioso e ritualístico, passagem de poder executada entre o soberano terreno e o soberano do além. Diante do biopoder, a morte se envergonhou e se restringiu ao particular. Segundo Foucault,

Enquanto, no direito de soberania, a morte era o ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o poder absoluto do soberano, *agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e se ensimesma, de certo modo, em sua parte mais privada*. O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado. (Foucault, 1999, p.296)

A morte é um ponto cego ao biopoder, como então nessas condições, um poder biopolítico pode exercer a guerra como dominação, ou dito de outra forma, como o poder biopolítico, que trata da vida, pode, se necessário, matar, utilizando a morte como dispositivo de dominação? Para que isso ocorra, o que até aqui foi uma separação e delimitação estabelecida por Foucault entre o mecanismo do poder disciplinar e o poder da regulamentação biopolítica, cabe apontar também que, por não estarem no mesmo nível – uma atravessando a individualidade e o outro se exercendo massivamente – não se excluem, mas articulam-se entre si.

Segundo Foucault (1999, p.302), pode-se observar que o elemento que vai circular entre os poderes disciplinar e o regulamentador, que permitirá, ao mesmo tempo, o controle da ordem disciplinar do corpo e as aleatoriedades de uma multiplicidade biológica, é a chamada “norma”. A norma é o dispositivo que se utiliza tanto num corpo que se quer disciplinar quanto numa população que se quer regulamentar. No entanto, a

Sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço (...) A sociedade de normalização é uma sociedade que se cruzam, conforme a articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. (Foucault, 1999, p.302)

Esse discurso da norma, o qual será o centro dos mecanismos disciplinar e regulador, instaura uma ordem necessária para o discurso de um certo modelo da guerra continuada por outros meios . A ancestral guerra se desenvolvia e prosseguia entre inimigos de diferente etnias, diferentes línguas, entre a conquista e a servidão de uma raça por outra. O corpo social “é no fundo articulado a partir de duas raças. É a ideia segundo a qual a sociedade é, de uma extremo a outro, percorrida por esse enfrentamento das raças, que encontramos formulado já no século XVII e como que matriz de todas as formas” (Foucault, 1999, p.71) de guerra social.

A ideia do *homo homini lúpus* indica à modernidade quando o inimigo do homem começa ser ele próprio. No entanto, essa ideia aponta também outra via na qual o inimigo do homem não é simplesmente ele próprio, mas ele em seu lado lobo, seu lado em que natureza e cidade, natureza e artefato se indistinguem. Enquanto nos séculos anteriores o modelo de guerra de raças funcionava entre inimigos externos (geograficamente, culturalmente, entre outras coisas), com a biopolítica o discurso das guerras se inverte:

é, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: *o corte entre o que deve viver e o que deve morrer*. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento de raças, a distinção de raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. (Foucault, 1999, 304)

Dentro desse obscuro discurso do racismo interior à população é que irá aparecer outra relação belicosa, em que um discurso outro, sorratamente, irá aparecer. Esse

discurso se baseia na máxima: “*se você quer viver, é preciso que o outro morra*”. Uma tecnologia de poder que tem como objetivo a vida, terá seu exercício de assassinio nessa condição. Por um lado, o racismo irá permitir que se estabeleça, entre meu viver e a morte do outro, uma relação não do tipo militar, mas de que a morte do outro é a condição da minha vida, não enquanto uma segurança particular, mas enquanto espécie, poder a proliferar – “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (do *anormal*), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e pura” (Foucault, 1999, p.305).

Esse racismo biológico, opondo degenerescência e anormalidade contra o normal, será nesses termos que se realizarão as relações beligerantes da biopolítica. Assim, para que a função assassina do Estado funcione no modo do biopoder, ela deve ser assegurada por esse racismo de Estado, como aponta Foucault,

Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem que passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc. (Foucault, 1999, p.306)

Temos, então, o que irá assegurar a função de morte nesse *continuum* da guerra na economia biopolítica é a operação da premissa do discurso de racismo, que a morte alheia é que seria o fortalecimento biológico da própria pessoa, na medida em que ela faz parte de uma população ou de uma raça unitária e viva. O racismo deixa de ser uma aversão das raças umas pelas outras, deixa de ser ideológica pela qual um Estado guerreia ou classes sociais que ameaçariam seu corpo social. Esse racismo moderno não está ligado mais às ideologias, as mentirosas manipulações do poder. Incita-se à luta, à seleção do mais apto, a lutar pela vida, mas num viés em que o racismo é agora ligado ao funcionamento do Estado, que é obrigado a utilizar o discurso de raça e da eliminação e purificação das inferiores, para justapor o hodierno biopoder ao arcaico direito de morte do poder soberano.

III

O HOMEM E O SAGRADO

Tomemos a seguinte máxima de Nietzsche (1998, p.50) - “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” – e a observaremos frente ao modelo biopolítico. Compreendemos que, a *forma pura da lei* que se instaura na biopolítica é a *vida*. No discurso de Hobbes sobre a constituição do Estado (ou da figura soberana do Estado), encontra-se um momento interessante acerca da vida:

Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento na face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior de tudo, um medo contínuo e perigo da morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta. (Hobbes, 2008, p.109)

O que para Hobbes é mais prejudicial em uma guerra - em uma guerra primordial - a qual todos os homens guerreiam entre si, é a *exposição da vida à morte violenta*. Para que essa vida seja conservada, expõe em sua obra *Leviatã*, no capítulo *VVII – Das Causas, Geração e Definição de uma República*, o seguinte:

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com sua própria conservação e com uma vida satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo ou castigo, ao cumprimento de seus pactos e à observância das leis de natureza (...). (Hobbes, 2008, p.143)

O extrato acima citado nos expõe que a finalidade do Estado soberano, da república como observa Hobbes, é a segurança individual, só e somente isso – sair da condição de guerra. Deriva-se que se troca a vida (e a conservação dessa) como lei

maior por uma subserviência ao Estado. O que está no hipotético pacto é a salvaguarda da vida individual, e nada mais.

Sendo assim, a vida se reduz à lei mesma, de maneira que jamais se poderá apelar à vida a lei, já que para além da vida não há lei. A vida é o penhor da segurança, ironicamente de si própria. A insígnia que o Estado busca cunhar nas memórias, seja pelos mecanismos disciplinares ou biopolíticos, é a vida mesma, que não será passível de proteção legal, porque ela mesma já é lei fundamental. *O simples fato de se viver já é a lei efetivada*. Encontra-se aí a metáfora duplamente citada por Agamben e Benjamin: “a lei que vigora sem significar é uma porta que não dá para entrar, pois está sempre aberta” (Agamben, 2002, p.64).

Esse *vigorar sem significar* pode ser interpretado como o soberano que, na medida em que se encontra fora do ordenamento jurídico e apenas submetido às leis de natureza, tem qualquer direito sobre os súditos que, por sua vez, tem como seu ordenamento a lei civil – lei que é a própria vida findada em si.

Podemos compreender o que tange a essa questão da vida na biopolítica, a vida como lei maior, quando recobramos a opinião de Hobbes, quando ele menciona que

Todo homem tem na verdade uma propriedade que exclui o direito de qualquer outro *súdito*, e tem-na apenas devido ao poder soberano, sem cuja proteção qualquer outro homem teria igual direito à mesma coisa. (Hobbes, 2008, p.275)

Se levarmos em consideração que na biopolítica a vida é a única propriedade comum a todos, estando fora do ordenamento jurídico civil, diferente dos súditos, o soberano tem todo direito sobre o bem dos súditos, portanto da vida como bem maior. E estando dentro de direito civil, o súdito tem sua vida exposta a um escambo político.

A lei como porta aberta para a vida nada significa, uma vez que o poder soberano se encontra fora dessa relação. A relação entre vida e lei coincide na palavra da lei – a *vida reduzida ao discurso*.

Segundo Nietzsche (1998, p.64),, “segue-se que ‘justo’ ou ‘injusto’ existem apenas a partir da instituição da lei”, lei cujo soberano é excluído, de maneira que a lei a ser cumprida e a vida a ser preservada nada diz menção à justiça, já que o soberano é excluído dessa relação. Quando a vida se transforma em ordenamento jurídico e o soberano é excluído de tais leis - podendo assim usar de quaisquer meios sobre a vida dos súditos, inclusive e principalmente da violência como meio (na razão de Estado, por

exemplo) ou fim (se levarmos em conta a hipótese da política como guerra continuada), para a conservação de seu próprio poder - quase como *alpha et omega*, a guerra violenta é tida do princípio. Nessa guerra, os homens temem a morte e encontram a saída no pacto, meio pelo qual o Estado usa da violência como manutenção e preservação de autoridade. A guerra é também fim, nos discursos modernos onde persiste dentro do próprio Estado, na forma de subvidas, as quais devem ser eliminadas. Essa vida pode ser caracterizada como “vida nua” (Agambem, 2002, p. 73). Para que se descortine este conceito, da vida nua, necessita-se também aqui um regresso aos discursos de *Leviatã*.

Segundo Agambem, em *Homo Sacer*, obra que se destina ao estudo da relação entre a soberania e a chamada vida nua, há uma ironia no Estado ausentar-se da lei e da vida ser *lei mesma*, não podendo recorrer senão a si própria:

Em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*. A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência urbana. O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contem sua virtualidade. Ele é o ser-em-potência do direito, a sua autopressuposição como direito natural. (Agambem, 2002, p.41-42)

A partir de tal exposição, retornaremos ao complexo hobbesiano do *homo homini lupus*. Se *homo* for, primeiramente, entendido como soberano, Estado ou cidade e *lupus* como natureza, estado de natureza, temos que o homem soberano é a própria natureza indiferenciada do *homini*, súditos os quais inversamente também tem sua vida exposta, indiferenciada entre Estado de segurança e estado de natureza. A vida se torna exposta à violência natural pelo viés legitimado da cidade; *homo homini lupus* é a metáfora maior da indiferença entre cidade e natureza na relação de dominação entre soberano e vida nua diante a violência.

Se tomarmos o poder soberano como essa impossibilidade de averiguar externalidade e internalidade – estado de natureza e Estado de exceção (como propõe Agambem, nos termos de *Carl Schmitt*), retornamos ao citado paradoxo da soberania: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Também assim se encontra a *vida nua*, esse nexos entre violência e direito.

A partir das ferramentas conceituais que construímos até o momento, neste estudo, podemos dissecar e remexer o pantanoso terreno da república, e nessa

empreitada veremos emergir uma figura obscura, a qual Agamben, que igualmente chafurdou, construiu: o *Homo Sacer*.

Agamben cita Harold Bennett (*apud* Agamben, 2008, p.79), expondo que a mais antiga pena do direito romano arcaico é a figura cruzada do homem com a sacralidade. Continua Agamben citando outro autor, Festo, filólogo o qual irá retomar essa dupla figura:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribúncia se adverte ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que o homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro. (*apud* Agamben, 2008, p.79)

Esse conceito limite do ordenamento social romano, portanto de onde ecoa em nossa lei tem um vulto resquício, tem origem, por sua vez, no entendimento de *sacralidade* em resíduos secularizados da fase em que direito religioso e penal ainda não possuíam uma segura distinção, e que a condenação à morte se caracterizava como um sacrifício para alguma divindade. Dessa primeira via, já começa a se diferenciar um precipitado, como tudo nesse pantanoso terreno, obscuro – *a origem do Estado moderno, que tem um vulto da ordem romana, tem também em si uma origem sacra, ascética, imunda?*

Por outra via, continua Agamben em sua investigação, se objetiva nessa figura ancestral do sacro a “consagração aos deuses íferos, trazendo a ambiguidade do *tabu*: augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de terror” (2008, p.80). Apresenta-se, assim, que o *homo sacer* possui em si uma ambivalência de ser fasto e nefasto ao mesmo tempo, e que segundo Émile Durkheim,

não somente entre as duas forças opostas não existe solução de continuidade, mas um mesmo objeto pode passar de uma a outra sem alterar sua natureza. Com o puro se faz o impuro e vice-versa: a ambiguidade do sacro consiste na possibilidade desta transformação. (*apud* Agamben, 2008, p.86)

Segundo Agamben (2008, p.89), a estrutura da *sacratio* possui a conjugação de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. Trata-se de uma significação que subjaz no sentido antigo contido em muitas distantes penas capitais, que não envolviam simplesmente a morte em si, mas uma purificação divina. Observa-se que enquanto a *consecratio* faz normalmente passar um objeto do domínio humano

ao divino, do profano ao sacro, “no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina” (Agamben, 2008, p.89). A matança ou a violência contra não se constitui, aqui, sacrilégio. Essa condição também pode ser constatada no poder de morte do soberano em Foucault (1999), que transfere a vida do súdito da terra para o plano soberano extraterreno.

Estranhamente, assim como a figura do soberano, a qual paradoxalmente está dentro e fora da lei, ou que a lei aplica-se excepcionalmente desaplicando-se, “do mesmo modo a figura do *homo sacer* se encontra pertencente a um deus na forma de *insacralidade* e é incluído na comunidade na forma de *matabilidade* – a vida insacriçável e, todavia, matável, é a vida sacra” (Agamben, 2008, p.90). Assim,

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular de dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se as formas sancionadas dos direitos humanos e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem da ação humana. (Agamben, 2008, p.90)

Nesse momento, a figura do *soberano* e a figura do *homo sacer* se entreolham, e se reconhecem, pois em ambas há uma certa familiaridade em que, tanto num caso quanto no outro, estão fincados em uma *relação de exceção*. A primeira esfera-limite do agir humano que se encontra a relação de exceção é a da decisão soberana e nos traz outra interpretação do paradoxo da soberania. Suspenso de qualquer lei, o soberano não só decide sobre a vida do súdito, mas também tem sua vida nua exposta – mesmo que o soberano adquira um caráter sacro, *metafísico*, enquanto secularização do divino, não podendo ser sacrificado, seu morticídio, estando entre as portas abertas da legislação, não se caracteriza como deicídio. Desta maneira, as estruturas da soberania e da sacralidade se cruzam sorrateiramente. Georges Bataille, um dos autores que também debruçou-se sobre a temática do sacro e da soberania, aponta:

Qual é, na realidade, o paradoxo da soberania? Se o soberano é, segundo a definição de Carl Schmitt, aquele que tem o poder legítimo de proclamar o estado de exceção e de suspender, de tal modo, a validade do ordenamento jurídico, o paradoxo do soberano se pode então enunciar desta forma: “o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento”. A precisão “ao mesmo tempo” não é supérflua: “o soberano, na verdade, tendo o poder *legítimo* de suspender a validade da lei, *se coloca legitimamente fora dela* [...]”. Este paradoxo é muito antigo e, se se observa atentamente, está

explícito no mesmo oxímoro em que se encontra a expressão: o sujeito soberano. O *sujeito* (isto é, aquilo que etimologicamente está sob) é *soberano* (é, por isso, aquilo que está sobre) (*apud* COELHO, 2011, p.108)

Agamben, voltando o foco em outro aspecto da relação entre a figura do soberano e a do *homo sacer*, aponta que

restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa ao *bando soberano* e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrecência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. *Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável é a vida que foi capturada nesta esfera.* (Agamben, 2008, p.90-91)

Essa exclusão originária refere-se à vida que estando sob domínio do *bando soberano*, seja qual for sua representação (rei, Estado, própria ideia de bando primevo) é *banido do direito à vida*, uma vez que a vida representa a própria lei. Assim, ao juntar os dois focos, nas duas esferas limites do ordenamento, soberano e *homo sacer*, apresentam a mesma estrutura, que são correlatas, a medida em que *o soberano é aquele em relação a qual todos os homens são em potência homines sacri e homo sacer é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberano.*

IIIa

VIDA SACRA, VIDA NUA

Se a vida sacra é o elemento político originário – presente tanto na figura do *soberano* quanto na figura do *homo sacer* – na modernidade, esse princípio de sacralidade da vida se encontra assim solto da ideologia sacrificial. No entanto, o significado da sacralidade na nossa cultura tem continuidade, mesmo que não mais no sacrifício, no que tange a figura do *homo sacer*. De um modo singular, a sacralidade ainda é na política contemporânea um estratagema que coincide com *a vida biológica* dos cidadãos. “Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, porque somos todos virtualmente *homine sacri*” (Agamben, 2008, p.121).

Na modernidade, com o entrelaçamento de política e vida, a vida e seus avatares – população, vida biológica, sexualidade entre outros – é posta diante de uma imensa turbidez, que não é possível estabelecer sem fazer referência ao aspecto político. Por outro lado e inversamente, a política moderna, estando em simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade exclusivamente jurídico-político da política clássica. Para Agamben, esta inscrição da vida na ordem estatal está de acordo com a definição de Foucault da biopolítica:

As distinções tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e sua inteligibilidade, entrando em uma zona de indeterminação logo que o seu referente fundamental tenha se tornado a vida nua. (Agamben, 2008, p.128)

Não há surpresa, assim, quando, na perspectiva da sociedade normalizadora, o soberano entra em sintonia com o jurista, médico, cientista – ambos dominadores da decisão sobre a vida nua: existe aí uma intrusão do científico na ordem política. Se levamos em consideração da definição de Max Weber faz sobre o Estado, que

nos dias de hoje devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território – a noção de território corresponde a um dos elementos essenciais do Estado – reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física. Sem dúvida, é próprio de nossa época o não reconhecer, com referência a qualquer outro grupo ou aos indivíduos, o direito de fazer uso da violência, a não ser nos casos

em que o Estado tolere. Nesse caso, o Estado se transforma na única fonte do “direito” à violência”. (Weber, 2004, p.60)

Observamos, assim, que a violência física legitimada passa à esfera não só legal, mas a médico-científica também. Há quem dirá que a violência nessas instâncias não são diretamente físicas. No entanto, inflige-se nos corpos vivos, senão a dor imediata, mas o medo da morte. O medo da morte violenta, longe de ser o simples medo metafísico do não-ser, é o medo da dor, da morte violenta sobre o novo sujeito protagonista da política moderna – o corpo, a vida nua.

Tal concepção, a do corpo inscrito nas relações do exercício de poder na modernidade, encontramos em Hobbes justamente via perspectiva sacra. Segundo Agamben (2008, p.131), “são os corpos matáveis dos súditos que formam o corpo insacriável do Estado.” Vê-se, assim, que logo o caráter da vida nua do *homo sacer* infiltra-se na política moderna dos Estados-nacionais, podendo primeiramente observar a declaração de 1789, apresentada como “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”:

No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Isto está implícito, se refletirmos bem, na ambiguidade do próprio título da declaração de 1789: *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, onde não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e, neste caso, que tipo de relação existe entre eles. (Agamben, 2008, p.133)

Sob tal ponto de vista, há um nexos entre homem e Estado-nacional, em que as declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-Nação. Para caracterizarmos esse conceito de nação, observamos a seguinte concepção de Hannah Arendt:

A esfera privada da família era o plano no qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas. Uma das características da privacidade, antes da descoberta da intimidade, era que o homem existiria nessa esfera não como ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana. Residia aí, precisamente, a razão última do vasto desprezo com que a encaravam os antigos. O surgimento da sociedade mudou a avaliação de toda essa esfera, mas não chegou a transformar-lhe a natureza. (Arendt, 2005, p.55)

A ideia de nação tem como fundamento a casa (*oikia*), instância da vida nua e privada, que com a emergência do Estado, é expandida para a política e vida pública,

dando início a uma nova ordem, a *social*, cujas características circulariam em torno de um campo híbrido entre o campo econômico e o político – Esta esfera social,

na qual o processo da vida estabeleceu o seu próprio domínio público, desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural; e é contra esse crescimento - não meramente contra uma esfera social em constante crescimento - a que o privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) mostram-se incapazes de oferecer resistência. (Arendt, 2005, p.57)

Outro viés para o conceito de nação, mais propriamente da nação original, própria da transição do medievo para o moderno, encontra-se na perspectiva de Foucault:

o que faz a nação é que há indivíduos que, um ao lado do outro, não são mais do que indivíduos, não formam sequer um conjunto, mas tem, todos, cada qual individualmente, uma certa relação, a um só tempo jurídica e física, com a pessoa real, viva, corporal do rei. É o corpo do rei, em sua relação físico-jurídica com cada um de seus súditos, que faz o corpo da nação (...) A nação não forma corpo. Ela reside por inteiro na pessoa do rei. Não é o rei que constitui a nação, é uma nação que se atribui um rei precisamente para lutar contra as outras nações. (Foucault, 1999, p.259-260)

Assim, observamos a característica do privado, com corpo e da vida nua como sendo inscrita no poder público do privado expandido. De outro lado, vemos o poder público, monárquico e absolutista da transição do século XVI-XVII, adquirindo um poder sobre os corpos privados e frente aos corpos, novamente o Estado porta as características do *homo sacer*. Agamben (2008, p.134), para ilustrar mais fortemente a relação entre a biopolítica sobre vida nua e o Estado soberano, expõe que “nação, etimologicamente, deriva de *nascere*, fecha assim o círculo aberto pelo nascimento do homem”. A vida nua como política só é possível nesse patamar nacional em que o nascimento e o social se entrelaçam desmesuradamente.

Com tal emergir da estrutura nacional, o “súdito” se transforma em “cidadão”, de maneira que o nascimento, a vida nua e natural, torna-se pela primeira vez coincide com a soberania. Assim, o princípio da natividade e o princípio da soberania, unificam-se agora no corpo do “sujeito soberano” – implicitamente, agora, com o nascer já torna-se por si só nação. Desse modo, com a impolítica vida natural, transformada em elemento fundante da soberania, atravessa-se os muros da *oikia* e infiltra-se mais incisivamente na cidade, transformando-se imediatamente em uma fina teia que deve ser incessantemente tecida.

Na vida natural, as quais as declarações politizaram, deve ser novamente remodelado o limiar que permite apontar e isolar a vida nua; e quando a vida natural ingressou plenamente na *pólis*, esse limiar se deslocou para além dos limites da vida e da morte, identificando um sempre um novo *homo sacer*. Toda sociedade, invariavelmente, segundo Agamben, (2008, p.146) fixa os limites de quem serão os homens sacros. O *homo sacer* ancestral – limiar entre jurisdição mundana e divina - é convertido, hodiernamente na sociedade normalizadora e biopolítica, na figura anormal e monstruosa do que pertence nem ao natural e nem ao social, ao mesmo tempo. Como apontará Foucault,

A questão do ilegal e a questão do anormal, ou ainda, a do criminoso e a do patológico, passam portanto a ficar ligadas, e isso não se dá a partir de uma nova ideologia própria, nem de um aparelho estatal, mas em função de uma tecnologia que caracteriza as novas regras da economia do poder de punir. (Foucault, 2001, p.114 – 115)

Este poder que Foucault aponta ainda está próximo ao disciplinar, porém podemos notar algumas ranhuras do biopoder. Há possivelmente um indício da ideia que o indivíduo anormal, como um duplo *out-sider*, se assemelha ao *homo sacer*, pois situa-se como desvio da regra de natureza (norma) e da regra jurídica (lei). Não pertencendo a nenhuma das duas esferas – em relação à natureza, fere no que tange a incompatibilidade biológica; em relação à jurisdição fere, no que tange ao crime como mácula, tanto moral quanto da letra da lei. Dessa maneira, é quase inevitável a aproximação do ancestral *homo sacer* e o banalizado e cotidiano *anormal*: quem mais na sociedade tem a vida tão odiada a ponto de ser passível de violência, em uma surda legitimação, que se perpetua das mais simples práticas às mais mórbidas e agressivas imagináveis, sem a menor punição?

IV

GLÓRIA E SERVIDÃO

A seguir, há um fragmento de Max Weber, uma definição que importa ao escolhermos o caminho da especulação a cerca do exercício do poder:

O fim precípua de nossa época, caracterizada pela racionalização, pela intelectualidade e, principalmente, pelo “desencantamento do mundo” levou os homens a banir da vida pública os valores supremos e mais sublimes. (Weber, 2004, p.57)

Weber (2004) apresenta alguns conceitos de maneira própria. Em sua caracterização, a *racionalização* é um conceito histórico que encerra um mundo de contradições, reportando os indivíduos a interesses intramundanos (2004, p.69); a *intelectualidade*, caracteriza-se pela articulação, sob cálculos racionais, de meios para fins; e, tido como principal, o *desencantamento do mundo*, conceito pautado na “eliminação da *magia* como meio de salvação” (2004, p.106). Nesse aspecto, nota-se que Weber em tal fragmento traça a visão de mundo de nossa época, que inevitavelmente encontra um caminho próximo do qual o Estado e o exercício do poder soberano encontra-se em nossas vidas.

Sob influência desse *racionalismo* e desse *desencantamento do mundo*, constituído na modernidade (porém, como Nietzsche aponta, já com um germe no mundo helênico como primórdio da cultura ocidental), tal visão de mundo afeta as pessoas na medida em que essa *falta de fixidez* existente no mundo fecunda o chamado *niilismo*. Ao que Heidegger (2010, p.26) comenta da concepção nietzscheana, “niilismo significa: os valores supremos se desvalorizam” – mais para além ainda, isso não significa que a religião, a moral e a filosofia simplesmente caíram por terra, mas antes que elas não mais serão os criadores de valores supremos. Seguindo o que Nietzsche aponta na obra *A Genealogia da Moral*, encontramos o célebre desfecho, que nos possibilita refletir mais sobre o niilismo:

Esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais

pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*...E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...* (Nietzsche, 1998, p.149).

O que se compreende, então por niilismo, poderia ser essa máxima de "*querer o nada a nada querer...*". Porém, uma vez que religião, moral e filosofia não mais são cunhadores de valores supremos, surge uma dupla indagação: As instâncias tradicionais realmente não cunham mais valores? Se não, qual instância então irá cunhar os novos valores, para que seja um "querer o nada"? Nesse momento, pode ser interessante a nós retroceder alguns passos, para então avançarmos com a investigação sobre essa *vontade de nada*. Voltemos os olhares então para aproximação que há entre Nietzsche e Weber, ao que tange o niilismo e a conduta de vida moderna.

Weber, em sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, busca compreender quais os motivos dos países mais ricos de sua época (passagem do século XIX para o XX) serem os de religião protestante, mais especificamente de moral puritana. A partir de tal questão, Weber debruça-se sobre este problema no momento mesmo de seu nascimento, isto é, na passagem da cultura monástica medieval para a secular, na Idade Moderna.

O período de transição do Medievo para a Idade Moderna foi para Weber, assim como para Nietzsche (2001), o momento da "Morte de Deus", ou nos termos do primeiro autor, o momento do "desencantamento do mundo". Com o levantar da modernidade, vários fatores (as teses de Lutero contra a tradição católica, grandes conquistas da Europa na América, surgimento do pensamento filosófico racionalista de Descartes) contribuíram para que a tradição religiosa católica entrasse em declínio. O Catolicismo, que até então era a grande religião professora da palavra de Deus, encontra-se numa situação adversa. O surgimento de uma nova lógica que, mesmo sendo herdeira do cristianismo católico, veio a destruí-lo por dentro: tal lógica é caracterizada como *racionalismo ascético* (Weber, 2004, p.166).

Weber, fazendo uma análise semelhante à genealogia nietzscheana, busca compreender este "eixo" de ações da cultura moderna – educação dos impulsos, trabalho capitalista e moral religiosa puritana – assim, seu trabalho busca não explicações, mas compreender o subsolo das ações e o que estas significam. É na moral cristã, e mais especificamente puritana, que ele irá encontrar alguns signos que nos trazem uma compreensão do trabalho disciplinado capitalista.

Segundo Weber, o capitalista puritano, tipo ideal de indivíduo de maior inserção no capitalismo racionalista, apresenta uma qualidade ética diferente da tradicional, o qual é exposto no seguinte trecho:

(...) evidentemente não nos importa aquilo que era ensinado teórica e oficialmente nos compêndios por assim dizer éticos da época – por mais que tivessem significação prática por conta da influência da disciplina eclesiástica, da cura de almas e da pregação – mas antes algo totalmente diverso: rastrear aqueles estímulos psicológicos criados pela fé religiosa e pela prática de um viver religioso que davam a direção da conduta de vida e mantinham o indivíduo ligado nela. (Weber, 2004, p.89.)

Como se pode notar, Weber busca os sentidos e conduta de vida que a religião – o Protestantismo Puritano, no caso – proporciona enquanto práticas de vida e subjetivação, para além de seus aspectos dogmáticos.

Weber encontra na vertente puritana criada a partir do Luteranismo, denominada *Calvinismo*, a tese da predestinação, a qual Deus já haveria escolhido os fiéis que entrariam no Reino do Céu e, quanto aos que não fossem escolhidos, pelo menos teriam esses que labutar em vida para mostrarem sua subserviência à Deus. Esse foi o primeiro grande golpe religioso, até mesmo mais que o de Lutero, para que houvesse o desencantamento do mundo. Na tradição dos católicos, a magia não fora eliminada da piedade, uma vez que tinha à sua “disposição a graça sacramental de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência” (Weber, 2004, p.106). O padre era semelhante a um mágico que podia operar os milagres da transubstanciação e oferecer o perdão, como sendo imediato de Deus na terra.

Em compensação, o Deus Calvinista exigia de seus fiéis uma santificação pelas obras na terra, regradas a toda hora e a cada ação, sendo que é apenas em vida que se poderia mostrar a honradez perante Ele. Assim o calvinismo possui fim transcendente e altamente racionalizado (todas as ações possuem um sentido voltado a um fim), e seu percurso intra-mundano é somente com objetivo de aumentar a “Glória de Deus” (Weber, 2004, p.144). Este destino inescapável e imutável, sem um imediato perdão na terra é a causa de tanta retidão e mesura nos passos ascéticos dos Calvinistas.

Tal ascese, encontrada nas ações puritanas dos Calvinistas, é uma herança da direção de vida monástica existente na Idade Média. Esse termo, ascese, caracteriza o controle austero, através de práticas que buscam uma educação das paixões e dos impulsos buscando a purificação da alma com o fim de alcançar Deus ou Verdade. Em monastério, o ofício religioso e a ascese eram praticados de maneira extra-mundana, ou

seja, era na adoração divina através de práticas metódicas de privação da alimentação, fala, sexualidade e outros prazeres do mundo. Com a Reforma Protestante, a prática religiosa deixa de ser exercida unicamente em monastérios e passa a ser exercida, como salvação da alma e glorificação de Deus através também de privações de prazeres, mas principalmente através do trabalho com fim em si.

O corpo ocioso e inoperativo, principalmente para o Calvinismo e Cristianismo moderno, é o desperdício do sagrado tempo que Deus. O descanso só pertence a Deus, para os homens, o louvor. Portanto o trabalho se apresenta como uma vocação divina à tais religiões: trabalho é a forma maior de louvar a Deus. Dessa maneira, o lucro não passa a ser visto como pecado, (como visto pelo Catolicismo), desde que este não seja desperdiçado com prazeres mundanos, mas sim guardado, uma vez que tal tesouro é um fruto de um trabalho divino. A ascese desse modo, intra-mundana, é o trabalho com finalidade em si próprio. O sofrer pelo trabalho tem o sentido de louvor e principalmente de purificação da alma. Dessa maneira Weber (2004) observa como conceitos abstratos (remetendo-se largamente aos *ideais ascéticos* de Nietzsche) subjetivam, formam práticas, e nos educam.

Dentre as operações humanas que, em devaneios tornamos abstratas e metafísicas, e posteriormente denominamos *poder*, que atribuímos ao governo vivo dos homens, ascende também ao que no campo teológico-político é a Glória Eterna de Deus. Segundo Agamben (2008) a Glória e louvor infinito e circundante do poder que sai e retorna para Deus, como *alpha et ômega*. O que denominamos *poder* é, justamente a secularização da ideia de Glória: esse infinito poder contemplativo e inoperativo que é a Glória seria uma expressão desse “querer o nada”. O *poder*, para além do exercício, nada é senão um conceito – o fascínio por esse poder é assim um “querer o nada”, quase como o *poder como ponto de fixidez*, de conservação. Segundo Nietzsche,

tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto dissolver uma imagem em um conceito. Ou seja, no reino daqueles esquemas, é possível algo que nunca poderia ter êxito sob o efeito das primeiras impressões intuitivas: edificar uma ordenação piramidal por castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, demarcações de limites, que ora se defronta ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais sólido, o mais universal, o mais conhecido, o mais humano e, por isso, como o regulador e

imperativo. Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe escapar a toda rubricação, o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rígida de um columbário romano e respira na lógica aquele rigor e frieza, que são da própria matemática. (Nietzsche, 1999, p.57)

O poder, enquanto conceito, nada mais é o resultado de um cálculo - a igualdade de numerosas ações individuais e desiguais. A prática precede o conceito, mas é o conceito que rege a ânsia e a esquadrinha em limites. O poder conceitual é a secularização da inoperatividade da glória divina – o poder para nós alcança uma sacralidade, que se torna maior que os próprios homens, a ponto de se tornar religiosamente fascinante. O poder na modernidade, justaposto à imagem do Estado e da soberania, opera, paradoxalmente na mesma lógica da inoperatividade, da abstração, da *vontade de nada*. Se, como dito anteriormente, o Estado adquire um corpo-maior através de uma vontade comum e que via um tratado é estabelecido um elemento pacificador, este Estado é apenas uma metáfora, não é nada além de um resultado conceitual de inumeráveis ações governamentais individuais, ou como expôs Norbert Elias (1993, p.16) em que a história é “como um mosaico de ações individuais de pessoas isoladas”.

Se Foucault (1999) menciona que a noção de população é fruto da biopolítica moderna, encontramos um caminho frutífero de interpretação em Riscal:

A ação do soberano, civilizadora e controladora, deveria reordenar o mundo, esquadrinhar os espaços, submeter o tempo. A lei terrena, emanada da autoridade soberana temporal, deveria constituir a medida que restabeleceria a paz disciplinando as paixões e reordenando condutas. Estava aberto o caminho para a transformação das paixões na violência estilizada, da livre concorrência entre os indivíduos, arbitrada pelo Estado. Assim, a antiga esfera do *oikos*, e depois senhorial, adquire caráter público e passa a ser administrada pelo Estado (Riscal, 2001, p.362)

Interessante notar que, na modernidade, a figura soberana justaposta ao Estado moderno, possui um caráter uniformizador, disciplinador, *educativo*. Essa *educação de Estado*, pautada na calculabilidade e na estatística – o que seria até então um apanhado de pessoas dispersas em um espaço, após o início da administração e educação de Estado, tornam-se cidadãos de determinada nação. A abstração numérica a qual as pessoas devem agora adentrar-se, dão-lhes um sentimento de pertencimento, de rebanho. A estatística social, o *recenseamento*, um agudo estudo para *educação de Estado*, ao foco de Bodin possui tais finalidades:

Ora, as utilidades que o censo supunha para a coisa pública eram infinitas. Em primeiro lugar, em relação às pessoas, se conhecia seu número, idade, condição e de quantas podia dispor para as distintas necessidades: a guerra, os trabalhos domésticos, o estabelecimento de colônias, as obras de reparo e fortificações públicas. Igualmente se sabia a quantidade de provisões e viveres que necessitavam os habitantes de cada cidade, dado extremamente importante em caso de assédio. (...) Pelo simples fato de saber a idade de cada um, se evitam os infinitos pleitos e disputas que dão lugar às restituições e demais ações que se referentes a maiores ou menores de idade (...). Porém o melhor fruto que se colhe do recenseamento e contagem dos súditos é o conhecimento da condição e ofício de cada um e dos meios pelos quais ganha a vida. Deste modo, poderá se expulsar da República os vagabundos, folgados, ladrões, embusteiros e rufiões que, entre pessoas honestas são como lobos entre cordeiros. (Bodin *apud* Riscal, 2001, p.406)

As técnicas estatísticas necessárias para a *educação de Estado*, seja para a *disciplina e controle* ou transmissão de uma determinada *cultura*, segundo Riscal (2001, p.407), “fornece ao soberano a possibilidade de conhecer a matéria de que se compõe o Estado e permite fundamentar a aceitação de sua autoridade em um projeto de justiça social” Os súditos, tornados números, são passíveis de serem calculabilizados e educados sob abstrações e ideais ascéticos (humanidade, liberdade, igualdade, fraternidade, justiça, bondade, entre outros) – ao mostrar os números do Estado, é enraizado o sentimento de pertença, de unidade. O todo real é diminuído na idealização da unidade abstrata. A conformidade das pessoas na categoria de cidadãos, possuidores de direitos igualmente universais, tendo o soberano como ordenador originário, solidifica-os em uma estreita ordem geral, de maneira que “o súdito transfere para a esfera subjetiva a vigilância, que passa a exercer agora sobre si e sobre os demais” (Riscal, 2001, p.408).

Essa educação de Estado, que calcula e expõe os cálculos publicamente, subjetiva toda a modernidade em uma *educação dos impulsos*. Para Peter Sloterdijk (1999), o cidadão, sujeito moderno, não é outra coisa senão uma criação com o objetivo de utilização do humano pelo próprio humano, ou seja, é um sujeito formado através de discursos antropotécnicos, cuja finalidade racional é *educar* indivíduos para objetivos políticos de dominação – ao apontar a frase de Bismark “a política é a arte do possível”, o possível, na modernidade, é um arrebanhamento violentamente estilizado para dominação de Estado: aprendemos a ter olhos nos vigiando e bocas dizendo o que é permitido, e para além disso, nós mesmos vigiamos e produzimos a norma. Sob a análise de Riscal,

A sobrevivência do Estado passa, desta maneira, a depender da prevenção, avaliação, planejamento e vigilância. Ao possibilitar que o súdito forme seu espírito a partir do espírito do Estado, a estatística coloca a legitimação do

poder estatal em um estágio totalmente distinto das formas de Estado anteriores ao Estado moderno. O soberano, fonte do ordenamento, tem no súdito o principal agente da vigilância e na opinião pública seu principal apoio. Está longe de ser o rei justiceiro medieval e a fonte de seu poder não reside mais na força, mas na capacidade de conformar, isto é, de produzir consenso. (Riscal, 2001, p.408)

Observa-se que a análise que Riscal faz aproxima-se muito do que do Foucault expõe – se Foucault aponta, por um lado, que a guerra permanece no subsolo do Estado, Riscal acrescenta que a função soberana do Estado é a de *formar* o consenso, que justamente pode ser a abstração normalizadora. A norma construída na modernidade, permeada pelos discursos biológicos, também se encontram marcadamente nos discursos do humanismo, tão entoados pelos discursos políticos: o consenso gerado por ideais como Liberdade, Igualdade, Justiça, são as cordas da marionete que nos solidifica para o controle e para a cessação do discurso da guerra de todos contra todos.

Esse humanismo utilizado pela educação de Estado, como pensa Foucault (1999) promove um estranhamento de nós com nós mesmos em relação à nossa identidade de Homem, enquanto sujeito moderno. Somos educados em dispositivos de poderes que nos tornam subservientes, mansos, fracos; porém com discursos e ideais (morais) que nos tornam convincentemente mágicos e engrandecedores. O Estado, expresso pela fraqueza e pelo medo, do corpo-doador a uma abstração pelos súditos com medo da morte violenta por um lado – aproximando inevitavelmente de um deus abstrato extra-terreno que nos causa temor e devoção. Por outro lado, outra expressão da fraqueza do Estado se encontra no discurso político-humanista, o qual Nietzsche aponta que esta lógica educativa limita o homem com preconceitos de *bem* e *mal* que fundam as ações do sujeito moral. Segundo Nietzsche (2004), no fragmento #9 “*Conceito da moralidade do Costume*”, da obra *Aurora*:

Em coisas nas quais nenhuma tradição manda, não existe moralidade: e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade. O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “inaudito”, “imprevisível”. Sempre conforme o padrão desses estados originais: se uma ação é realizada *não* porque a tradição ordena, mas por outros motivos (a utilidade individual, por exemplo), mesmo por aqueles que então fundaram a tradição, ela é considerada imoral e assim mesmo por seu ator: pois não foi realizada obediência a tradição. (Nietzsche, 2004, p.18, #9)

Como observa-se em tal crítica à moralidade, Nietzsche pensa que cada modo de pensar individual provoca horror, de modo que o humanismo da educação de Estado,

enquanto *Unilateralidade Político-Moral* existente nos Estados modernos ocidentais, admite somente a abstração uniforme da igualdade, não permitindo espaço para a *vontade do indivíduo* (seja na forma de governos democráticos, socialistas, comunistas ou outra configuração Estatal), a supremacia-de-si, e se esta vem a existir, a vida se despi, tornando exposta a violência legitimada da soberania – seja de Estado-maior ou do rebanho soberano.

No breve aforismo #270 de *A Gaia Ciência* – “O que diz sua consciência? – ‘Torne-se aquilo que você é’” – Nietzsche, reavaliando os valores morais, busca uma afirmação de si mesmo e suas condições de possibilidades para educar e subjetivar a si mesmo, diferente do que a educação de Estado, que é apoiada nas aporias metafísicas e científicas. Para tanto, segundo Jorge Larossa (2009, p.65), interpretando tais colocações nietzscheanas, “para chegar a ser o que se é, tem que ser artista de si mesmo”. Porém, de que maneira se conquista tal *estética da existência*, a qual transforma a vida nua diante expiação do poder soberano diluído no olhos que a circunda?

Nietzsche, buscando na epígrafe de Píndaro, expressa na sentença imperativa “*como se chega a ser o que é*”, aponta algumas possibilidades e questões para a unilateralidade político-moral que ronda a modernidade, que segundo a interpretação de Jorge Viesenteiner (2006) de Nietzsche, caracteriza-se por:

uma dinâmica decadencial presente no mundo desde um dos germes da cultura ocidental, vale dizer, da cultura judaico-cristã, bem como no prolongamento a partir dos movimentos sócio-políticos da modernidade, que faz com que uma perspectiva se absolutize indo para além do jogo de conflitos do qual emergiu e pretendendo ser válida sempre e para todos. (Viesenteiner, 2006, p.21)

Desse modo, tal unilateralidade político-moral, detentora do niilismo como principal lógica, expressa-se politicamente por meio das estratégias de aniquilação dos que escapam à normatividade, dos que fogem do padrão educativo de Estado, tendo, assim, a vida nua exposta.

Inicialmente, Nietzsche ao exprimir o imperativo “*chegar a ser o que se é*”, não pretende aproximar-se da lógica identitária do autoconhecimento (existente por exemplo

no pensamento socrático-platônico), mas sim da “lógica desidentificadora da invenção” (Larossa, 2009, p.57); pois cunhar uma identidade nada mais o é que o Estado fez e faz ao enquadrar cada singular pessoa na categoria uniformizante de cidadão. Dessa maneira, sob a lógica nietzscheana, como um *devoir* – um constante transformar-se, recriar-se - a educação que escapa à ordem heteronômica de Estado, com suas normas morais e técnicas, mesmo que isso deixe de certo modo a vida ainda mais nua diante dos olhos biopolíticos, se torna pouco mais próxima da *heroica*. Nietzsche expõe em seu aforismo #268 de *A Gaia Ciência* : “O que nos torna heroico? – Ir ao encontro, simultaneamente, da dor suprema e da sua esperança suprema” (2001, p.185). Coincide aqui novamente a ideia de Estado, criado para proteger da dor e medo da morte violenta e que dá esperança da vida não ser envolta da guerra perpétua – mesmo sendo um ideal, uma ficção que age, ditando-nos as regras da vida.

Se a unidade dor-esperança se encontra no Estado (ou em Deus, em todo caso), qual seria para Nietzsche o exemplo – ou a metáfora – do herói? Podemos buscar tal resposta no seu personagem-símbolo *Zarathustra*. O homem moderno – sujeito da ascética moral trabalhadora, da ascese enquanto prática moral funde as práticas disciplinar-políticas e educativas dos impulsos de corpos dóceis, encaixotado uniformemente numa norma de vida – encontra-se, segundo Heidegger :

instante histórico em que o homem se prepara para entrar na total dominação. Nietzsche é o primeiro pensador que, considerando a história do mundo tal como esta primeira vez nos chega, coloca a pergunta decisiva e a pensa através de toda sua amplitude metafísica. A pergunta é: o homem enquanto homem, em sua constituição de essência até hoje vigente, está preparado para assumir a dominação da Terra? Se não, o que então precisa acontecer com o homem atual, de modo que ele se “submeta” à Terra e assim cumpra a palavra de um velho testamento? Não será preciso conduzir o homem atual para além-de-si mesmo, para poder corresponder a esta missão? Se assim é, então, o “além-do-homem” (*Übermensch*), pensado corretamente, pode não ser o produto de uma fantasia desenfreada e degenerada, turbilhonando no vazio. (Heidegger, 2008, p.91-92)

Desse modo, Nietzsche (1999) em sua obra *Assim Falou Zarathustra*, apresenta o que seria seu *além-do-homem*, seu *homem intuitivo* – que numa indistinção de natureza e cidade, mesmo sendo irracional, deseja ter domínio sobre a própria vida. Zarathustra, personagem-símbolo do além-do-homem, apresenta-se como afirmação da vontade de poder, seguindo a afirmação do *devoir*, do *múltiplo*. Enquanto a educação de Estado unifica, o além-do-homem multiplica as possibilidades de viver, escapa à norma, ao conceitual. Propositamente, Zarathustra apresenta uma tensão em sua “busca a ser o que

se é” entre o último-homem e o ultra(passagem)-homem (Heidegger, 2008), de modo que ao mesmo tempo em que Zaratustra é último-homem como *vir-a-ser* (ausência temporal do tempo euclidiano) é ao mesmo tempo além-do-homem. Ele é a experiência e o autônomo educador de si próprio, e sua vida não passa pelo crivo biopolítico de ser ou não digna de ser vivida (tais categorias que beiram a moral), para o “chegar a ser o que se é” – o que é diferente do que se espera pelo Estado-civilizador, como na noção clássica civilizatória de *Bildung*.

A obra *Assim Falou Zaratustra*, traz o subtítulo “*Um livro para todos e para ninguém*”, de modo a significar que tal livro é: para *todos* enquanto homens atuais, viventes da modernidade; e para *ninguém* de modo que, quando se lança ao desafio de “tornar-se aquilo que se é”, apenas o propositor - que terá a vida nua ultra-exposta aos olhos vigilantes do poder soberano e que ouvirá de suas bocas que gritarão forte as acusações de loucura e anormalidade – poderá responder e buscar a resposta de sua questão. Essa estética da vida - que, segundo Agamben (2008, p.49), “estética é sempre uma forma política - e *chegar a ser o que é* como autoeducador aproxima-se então da final *ética* nietzscheana do Eterno Retorno do Mesmo, de modo que, a tudo que o sujeito acionar, deve-se lançar a seguinte questão: eu faria se tal ação voltasse a se repetir *ad infinitum*, por toda eternidade sem fim? Isso não me causaria arrependimento? O que eu fizer, será efeito de uma livre vontade ou apenas permeada por um ideal ascético? Para tornar-me senhor-de-mim, quais mestres devo abandonar? Basearei minhas ações nos outros, ou no eu?

Tais questões longe de responder como seria uma educação de si, que escapa a educação de Estado, mostra antes alguns aspectos de como vão se apeguar frente às ações que os sujeitos fazem guiados por “mestres da verdade”, “mestres da lei e norma”, com impossíveis ideais e maneiras absolutas, perpétuas e caóticas. Desse modo, para adquirirmos um *quantum* de *vontade de poder*, para nos *tornarmos heróicos*, para chegarmos a sermos o que é – o que é para si, efetivo e real – mesmo que a vida se torne mais mortal, insacrificável, mesmo que a vida nua sofra as sanções biopolíticas, mesmo que o que vemos a frente seja o que mais tememos e que nos dê esperança, seja ela Deus, Verdade ou Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O poder soberano e o Estado, configurados desde os primeiros escritos que trataram desse tema, possuem a característica discursiva de apresentarem-se por meio de emaranhado de conceitos que permitem encontrar, em seus substratos, o que os uniu, separou-os, justapuseram-nos, e os expuseram como meros mitos. Do século XVI, quando foi cunhado o conceito de soberania, ao século XIX, quando o Estado se metamorfoseou em políticas de preservação pública, num sentido amplo, vemos a figura do poder soberano, que antes apenas se reduzia ao poder do rei, e agora encontra-se diluída em todas instâncias de poder existentes na sociedade. Na mesma proporção, na medida em que proliferam os ditos e escritos sobre nosso poder diante do Estado, mais o Estado torna-se irredutível. Justapostos, soberania e Estado, cada vez mais o Estado soberano se mostra absoluto e perpétuo.

Poderíamos esperar de braços cruzados o fim do Estado, uma vez que como observa Foucault, o Estado nada mais é do que um reflexo de modos distintos de governo, que envoltos nas narrativas do poder, apresenta-se como ficções modernas. Isso deixaria nossas mentes tranquilas, pois tudo que nasce, tende à destruição. Seria mais cômodo, seguramente. No entanto, somos constituídos da mesma matéria e forma do Estado, que é *humano, demasiado humano*, que nos impulsiona sempre a agir ou reagir e que se nos parece precioso, pelo simples fato de que é dessa fonte que brota o poder hodierno, ou seja, a vida. Deixa-se de lado qualquer atributo patético que poderia atribuir-se ao termo, pois viver implica, antes de tudo, numa guerra cotidiana pela manutenção da própria vida. Parece confuso e quase inescapável como os discursos da vida e de sua manutenção giram num círculo vicioso, em uma quase contemplação sacra do poder – vive-se para preservar a vida. Semelhante é o poder que salta dessas vidas, tendo quase como sua única função a de preservar-se, tornando-se inoperante, para que possamos metafisicamente contemplá-lo.

A dupla contemplação, da vida e do poder, encontra na modernidade, um escoadouro, que a fundirá numa amalgama. Os escoadouros foram, e ainda são, os discursos legais-científicos, portadores do direito sobre a vida produtiva e biológica, sobre a vida humana, que em um esforço para se perpetuar, age e produz algo que

denominou-se *poder*. Aprendemos as regras de poder como meio para a dominação, que otimizadas pelas estratégias de infligir efetivamente os irracionais sentimentos de medo e dor, produzem o cerco sobre o corpo do outro, do qual se busca utilizar. Poder é o meio de arrancar dos corpos vivos sua capacidade de produção e utilização, seja destrutiva ou construtiva.

Esse corpos vivos, que emanam um incalculável poder utilizável, serão, numa determinada curva da vida humana, alvos de outros corpos vivos. A política, que segundo Otto Von Bismark é “*a arte do possível*”, quando encontra a fonte viva do poder nos corpos, objetiva nesse a possibilidade de utilização até seu limite. A vida nua, isto é, a vida que se resume ao corpo exposto e utilizável pela maquinaria política, quando começa a ser utilizada na modernidade sob mediação de estratégias do escoadouro legal-científico, se transforma no principal alvo da *Biopolítica*. Para além da política, das decisões da utilização humana pelo Homem – seja humanidade ou Homem artificial, de corpo-doado figurado em Estado – a biopolítica é constituída pelas decisões estratégicas sobre os humanos, sobre como nascer e morrer, sobre quais devem ser preservados e os que devem deixar morrer. A vida digna de ser vivida aparece como decisão soberana.

Se considerarmos a ideia de que o soberano é aquele que se encontra paradoxalmente dentro e fora, ao mesmo tempo, do ordenamento jurídico, encontramos uma proximidade de que todo corpo humano vivo, pelo menos na modernidade ocidental, com a figura soberana. Toda vida nua, diante da ciência e direito, é exposta a uma finalidade civilizatória. O Estado encontra-se revestido pelo discurso de ideais universais e de direitos que preservam a vida – a vida lançada na forma da totalidade e universalidade da lei, que nunca coincidirá com a lei mesma, mas que serão reduzidas ao discurso sobre a vida. As instâncias científico-legais é que decidirão sobre a vida que estiver em questão, e a situação da vida sempre passará por uma decisão que não emana do próprio vivente, mas em ultima instância, dos braços do Estado biopolítico. Absoluto e perpétuo é o discurso da norma soberana, que a todos igualmente inclui em uma universalidade legal e que excluem, justamente, por essa universalidade.

Assim, a vida nua, a incluída no bando soberano da norma, é utilizada biopoliticamente através de controles tão minuciosamente agudos, que irão tocar não somente na vida pública dos viventes, mas, principalmente, no controle privado de seu agir, em suas *condutas de vida*. O Estado, como um operador pedagógico, educa e

instaura, desde muito cedo, as práticas que deverão conduzir as vidas. A educação de Estado, uma educação política-moral, tem como finalidade docilizar, disciplinar, normalizar, civilizar e dominar os corpos recipientes de vida, da vida nua mesma – dos corpos enquanto vida utilizável. Em uma configuração híbrida, a educação de Estado utiliza a vida no que tange o domínio das práticas públicas, que converge ao centro, e no que tange o domínio das práticas privadas, nas mais íntimas ações cotidianas. Os sem-números de regras e condutas que seguimos em nossos dias médios, mesmo que quase automaticamente, possuem uma quantidade exorbitante dessa educação de Estado, uma educação que preza pela preservação da vida, justamente pela sua exímia utilização – utiliza-se, principalmente do sistema de produção capitalista, para o trabalho: o corpo útil e produtivo é o corpo que trabalha, cada qual com o que está ao seu alcance, com tarefas específicas.

Trabalho de aprender, nas escolas, o riquíssimo conteúdo cultural historicamente acumulado, trabalho de oito horas frente a uma máquina executando movimentos infinitamente repetitivos sem fadiga, trabalho de produzir muitos interessantes artigos que enriquecerão currículos, trabalho de frequentar regularmente agentes de saúde, para ver se nossa vida produtiva ainda tem mais tempo para produzir mais. Aprendemos esse *trabalhar para viver* na escola, nas ruas ordenadas, nos bancos das igrejas, nos postos de saúde, sentados vendo televisão, acompanhando discussões públicas no conforto privado, nos escritórios ou chão-de-fábrica. Essa estreita ligação entre o aprender a conduzir a vida ordenadamente, em suas incessantes funções produtivas, em cada instância que nos encontramos, torna a vida nua enclausurada no bando soberano.

O bando, no entanto, somos nós mesmos. Repetitivamente – se o Estado é o artifício criado pelo homem em um comum acordo, os olhos do poder são nossos próprios olhos que vigiam e conduzem a vida nua alheia. Não temos muitas opções de sermos contra o olhar alheio, pois para cada mil que me vigiam, eu também posso vigiar mil. Se uma dessas mil vidas nuas escaparem à ordem que firma o pacto, essa vida deve ser morta pela sacralidade do Estado. A nudez da vida se encontra não no fato de não haver uma lei que a proteja, mas pelo simples fato dela estar ali, viva, já que é a lei. Abandonada dessa horda gigante chamada Estado, dessa incubadora cultural, que ensina a sobreviver dentro dos limites impostos pela abstrata unidade, a vida somente natureza selvagem. O domínio do outro sob nosso corpo arde por parecer não haver escapatória.

No entanto, para além dos limites do Estado educador, nada existe, pois nada mais é cultural ou conceitual, nada mais é que uma vida animal, nua, desprotegida e matável.

A questão fundamental não é como escapar do Estado, mesmo que ele existisse para além do conceitual, como uma laranja-mecânica, um híbrido de natureza e civilização. A questão é como conduzir nossa vida para além dos limites da abstração: se o Estado existe ou não, pouco importa já que algo relativo a ele está estabelecido e possui um bando tão imenso que foge a nossos braços – cabe-se perguntar: *nessa ascética e ordeira utilização voluntária do homem pelo homem, o que estamos fazendo conosco?*

Tardiamente, retomemos um ponto. Foucault em seu trabalho “*História da Sexualidade III - O cuidado-de-si*”, observa no mundo helenístico e romano algumas práticas e condutas de vida, por demais austeras também, porém com uma finalidade adversa da ascese praticada pela cristandade e depois pela modernidade enquanto trabalho salvador. Em um mundo, o qual, apesar de tudo não é tão longínquo, onde as relações públicas e privadas eram integradas numa complexa rede de poderes, era praticado o chamado *heautocratismo*, em que um governo-de-si era conduzido por uma série de cuidados, elaborações e regras de vida com finalidade de um soberano domínio de si mesmo – diferente do cristianismo, que nas práticas austeras “buscavam decifrar um sentido oculto sob representações aparentes”. (Foucault, 1985, p. 68)

Essa austeridade, circundante entre alguns homens do mundo helenístico e romanos, buscava não um “ser cordeiro”, mas antes um controle próprio como prova de poder e abertura para algum relampejo de liberdade: A soberania, agora possuindo uma outra fagulha, ainda é absoluta e perpétua, mas enquanto decisão e conduta pessoal terrena. Uma contribuição destas antigas práticas greco-romanas não são, obviamente, lições de como somente com austeridade se chega a *ser o que se é*, mas sim que existe tal possibilidade de existência. Se soberano “*é aquele que decide sobre o estado de exceção*”, qual seria então a exceção sobre a qual o soberano de si decidiria? Talvez possamos apontar o único lugar onde seu excesso de decisão prevalecerá – seu próprio *corpo*. O *corpo* pode assim, talvez, ser tomado como (apesar de ser expiado) exceção à lei. Portanto, não há necessidade ou desculpa para exilar esta figura soberana para fora de nossos corpos, como se faz desde o paleocristianismo aos governos megalomaniacos atuais, a não ser por fraqueza e covardia.

Se a imagem da figura soberana ronda nossos imaginários como uma instância volitiva, absoluta e perpétua, e que nos faz ter vontade de agarrá-la e possuí-la, talvez ainda estejamos bem longe de alcançá-la enquanto ainda estivermos caminhando sob condutas de súditos que algum deus, rei ou Estado apenas deixou viver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____. Arte, Inoperatividade, Política. *In: Política/Politics*. Org. Rui Mota Cardoso. Porto, Museu de Arte Contemporânea de Serralves, 2008.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005.

BARBOSA, J.M. **O “De statu et plancto ecclesiae” – Estudo crítico**. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1982.

BENTHAM, J. O Panóptico; ou a Casa de Inspeções. *In: TADEU, T (org.) O Panóptico – Jeremy Bentham*. 2ª. Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

CHEVALLIER, J.J. O “Leviatã” de Thomas Hobbes. *In: As Grandes Obras Políticas – de Maquiavel aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1982.

COELHO, V. **O Nietzsche de Georges Bataille e o problema (“paradoxo”) da soberania**. Revista Litteris No.8. Disponível em: www.revistalitteris.com.br. Acessado em: 08 de setembro de 2011.

ELIAS, N. **O Processo Civilizador v.2 – Formação: do estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

FONSECA, M.A. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: Ed. EDUC, 2007.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade, 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.

_____. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2006.

_____. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Os Anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEBRUN, G. **O que é poder**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

HABERMAS, J. **Teoría y Praxis: estudios de filosofia social**. Madrid: Tecnos, 1963.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Nietzsche v.1**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.

HOBBS, T. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Org. Richard Tuck, 2ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **O Leviatã, ou a Matéria, a Forma e o Poder de um Estado Eclesiástico e Civil.** Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1979.

LAROSSA, J. **Nietzsche e a Educação.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

MACHIAVELLI, N. **O príncipe.** São Paulo: Hemus, 1977.

MILLER, J.A. A Máquina Panóptica de Jeremy Bentham. In: TADEU, T (org.) **O Panóptico – Jeremy Bentham.** 2ª. Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

NIETZSCHE, F. **Aurora.** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2004.

_____. **A Gaia Ciência.** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2001.

_____. **Genealogia da Moral.** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1998.

_____. **O Nascimento da Tragédia.** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2007.

_____. Sobre verdade e Mentira no Sentido Extra-moral. in: **Nietzsche.** Org. Gérard Lebrun. São Paulo: Ed. Abril Cultural. 1999.

RISCAL, S. **O conceito de soberania em Jean Bodin: Um estudo do desenvolvimento das idéias de administração pública, governo e Estado no século XVI.** Campinas: 2001.

SLOTERDIJK. P. **No mesmo barco: ensaio sobre hiperpolítica.** São Paulo, Ed. Estação Liberdade, 1999.

STRAUSS, L. O Estado e a Religião. In: **O Pensamento Político Clássico (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau).** Org: Quirino, C. & Souza, M. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.

VIESENTEINER, J.L. **A Grande Política em Nietzsche.** São Paulo: Ed. Annablume, 2006.

WEBER, M. **Ciência e Política – Duas Vocações.** São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo.** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2004.