



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**



STÉFANO GONÇALVES RÉGIS TOSCANO

**VERDADE, PODER E DIREITO EM MICHEL FOUCAULT:
REVERBERAÇÕES NIETZSCHEANAS E DELEUZIANAS A PARTIR
DO PERSPECTIVISMO E DAS RELAÇÕES DE FORÇA**

TESE DE DOUTORADO

**RECIFE
2010**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**



STÉFANO GONÇALVES RÉGIS TOSCANO

**VERDADE, PODER E DIREITO EM MICHEL FOUCAULT:
REVERBERAÇÕES NIETZCHEANAS E DELEUZIANAS A PARTIR
DO PERSPECTIVISMO E DAS RELAÇÕES DE FORÇA**

TESE DE DOUTORADO

**RECIFE
2010**

STÉFANO GONÇALVES RÉGIS TOSCANO

**VERDADE, PODER E DIREITO EM MICHEL FOUCAULT:
REVERBERAÇÕES NIETZCHEANAS E DELEUZIANAS A PARTIR
DO PERSPECTIVISMO E DAS RELAÇÕES DE FORÇA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito do Centro de Ciências Jurídicas / Faculdade de Direito do Recife da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Área de concentração: Filosofia, Sociologia e Teoria do Direito.

Linha de pesquisa: Eficácia do Direito e Decisão Jurídica

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Ronaldo da Maia de Farias.

RECIFE
2010

Toscano, Stéfano Gonçalves Régis

Verdade, poder e direito em Michel Foucault: reverberações nietzcheanas e deleuzianas a partir do perspectivismo e das relações de força / Stéfano Gonçalves Régis Toscano. – Recife: O Autor, 2010.

211 folhas.

Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco. CCJ. Direito, 2010.

Inclui bibliografia.

1. Foucault, Michel, 1926-1984 - Crítica e interpretação. 2. Michel Foucault, Verdade - Direito - Poder. 3. Deleuze, Gilles, 1925- . 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 5. Verdade - Foucault - Nietzsche. 6. Genealogia - Foucault. 7. Poder - Guerra - Relações de força. 8. Regras de direito - Poder - Verdades legitimadas e legitimadoras - Práticas de poder. 9. Direito Canônico e o ressurgimento do Direito Romano. 10. Soberania. I. Título.

340.12
340.1

CDU (2.ed.)
CDD (22.ed)

UFPE
BSCCJ2010-008

STÉFANO GONÇALVES RÉGIS TOSCANO

VERDADE, PODER E DIREITO EM MICHEL FOUCAULT: REVERBERAÇÕES NIETZSCHEANAS E DELEUZIANAS A PARTIR DO PERSPECTIVISMO E DAS RELAÇÕES DE FORÇA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito do Recife, Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Pernambuco. como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor.

Área de concentração: Filosofia, Sociologia e Teoria do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Ronaldo da Maia de Farias.

A Banca Examinadora, composta pelos professores abaixo, sob a presidência do primeiro, submeteu o candidato à defesa de sua tese de doutorado e o julgou nos seguintes termos:

Menção geral: _____

Prof. Dr.
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Recife, _____ de _____ de 2010.

Coordenador do Curso: Prof. Dr. Artur Stamford da Silva

*Durante a elaboração desta pesquisa diversos
parentes que marcaram a minha vida morreram.*

A eles dedico este trabalho:

Erasmu Ramos, meu avô;

Adalzira Régis, minha avó;

Solon Gonçalves, meu tio;

Odete Régis, minha tia-avó.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi realizado porque um considerável número de pessoas me concedeu uma boa dose de crédito. Sem a paciência, a dedicação e a compreensão que elas foram capazes de expressar nada teria sido feito. Sinto a necessidade de externar mais categoricamente a minha gratidão às pessoas seguintes:

Professora Mirian Sá Pereira, por encarnar de maneira única uma fonte de inspiração profissional e, mais que tudo, sentimental.

Professor Alexandre da Maia, meu orientador, valioso por seu apoio irrestrito, capacidade profissional e paciência nos momentos de desencontro.

Professora Karina Nogueira Vasconcelos, que me honra todos os dias com sua amizade e carinho.

Professor Ronaldo Laurentino, amigo de longas e inesquecíveis conversas que inspiraram algumas partes deste trabalho.

Professor Alexandro Silva, outro amigo que, com incomparável presteza, me ajudou a desenvolver algumas idéias apresentadas nesta pesquisa.

Professor Marcelo Labanca, amigo providencial, fonte inesgotável de bom-humor e de lealdade.

Professor Manuel Uchôa, amigo bondoso e prestativo, sempre disposto a amortecer o peso dos fardos que tenho de carregar.

Professora Larissa Leal e Felipe Sarinho, companheiros mais recentes que muito me apoiaram e a quem muito devo pela compreensão.

Professor Arthur Stanford, pela seriedade e coragem.

Professor Torquato Castro, por toda gentileza e predisposição em colaborar.

Professor João Paulo Allain Teixeira e Gustavo Ferreira Santos, pelas análises e recomendações numa das fases conclusivas da pesquisa.

Professor João Chaves, jovem e solícito amigo.

Professores Evelyne Soriano e Marcus Carvalho que me apoiaram em momentos particularmente difíceis e decisivos.

Professor Natanael Sarmento pelos momentos de descontração e alegria mordaz.

Professor Manoel Severo por toda a atenção e cuidado ao longo dos anos.

Professores José Mário, Marília Montenegro, Fábio Túlio Barroso, Alexandre Pimentel e todos os demais professores da Universidade Católica de Pernambuco.

Professores Michel Zaidan, Luciano Oliveira e Everaldo Gaspar, cujas aulas ministradas me foram bastante proveitosas.

Meus pais Carlos e Terezinha pela dádiva.

Gustavo Rios de Albuquerque, amigo compreensivo, à prova de distâncias e de ausências.

Meus filhos Giordano e Bernardo, fontes a um só tempo de preocupação, júbilo e inspiração, assim como devem ser todas as crianças.

Ana Lúcia Leandro, que cumpre todos os dias com honestidade e paciência a difícil tarefa de tornar melhor a minha vida e a de minha família.

Aos funcionários Vanildo, Ana Lúcia, Lúcia, Lourdes, Nicolle, Leandro, Izabel e Mônica da Universidade Católica de Pernambuco.

Aos funcionários Luciara e César da Faculdade Marista de Recife.

Durante os anos de desenvolvimento deste trabalho, cerca de seis mil foram os alunos que assistiram às minhas aulas nas diversas disciplinas sob a minha incumbência. Agradeço a todos pela compreensão que demonstraram a um professor que nem sempre esteve à altura das expectativas.

PRÓLOGO

Rememorei um sonho que há muito tivera. Nele me vi transportado para uma paisagem onde grandes árvores circundavam uma casa situada no centro de uma imensa clareira. No interior da habitação, uma luz suave e clara ondulava. O arranjo dos móveis e a disposição dos recintos abertos e arejados criavam uma atmosfera acolhedora e de uma estranha nostalgia. A mansidão do ambiente viu-se quebrada de súbito por um bando de crianças numa correria que percorreu a casa da porta de entrada até a dos fundos, por onde se podia ver uma parte do quintal. Apenas a luz vinda das frestas do teto mal rebocado pôde acompanhá-las, tingindo-lhes as cabeças com tons prateados, enquanto realçava a felicidade dos gritos e dos sorrisos, até o fim da trajetória, onde não mais consegui ouvi-las e enxergá-las. Ao me virar para a entrada da residência, cercada por um baixo muro que mal me alcançava a cintura, a alegria que me fora proporcionada pela bela cena dos meninos cedeu lugar a uma sensação de inquietude e de um certo mal estar. Lá fora, ao lado do pequeno portão, uma pessoa coberta por longos panos escuros, semelhantes a trapos, que ocultavam até mesmo o seu rosto, parecia sofrer um mal, talvez uma dor que a fazia se curvar. Consciente da absoluta solidão que naquele momento me exasperava e constrangia, aproximei-me da figura um tanto receoso e convidei-a a entrar na casa, afinal, pensei, talvez a casa lhe pertencesse. Estendi com vagar o braço e ao tomar nas minhas as mãos da misteriosa personagem constatei tratar-se de uma mulher e ao erguer com vagareza o meu olhar vi a corporificação de tudo o que poderia haver para mim de mais belo. Ela me sorriu, e passado algum tempo, de mãos dadas, um tanto constrangidos, como se não soubéssemos o que fazer com a presença de um diante do outro, pusemo-nos a caminhar sobre o jardim que antecipava a pequena varanda. Antes de completarmos uns poucos metros, todavia, fui invadido pela convicção, que certamente já tomou de assalto algum dia os sonhos do leitor, de nada ali ser real. Após pensar um pouco, revelei à minha companhia a conclusão que chegara. Entretanto, a revelação não pareceu despertar nela o menor interesse, aliás, tive mesmo a impressão,, por um movimento breve de recuo feito com a cabeça, que ela, deliberadamente, procurara evitar o comentário. Como nenhuma resposta recebera, fiquei em silêncio por mais alguns segundos até uma vez mais voltar a dizer: “Tudo isso é estranho, mas também maravilhoso. Você é um sonho”. Minha companhia volveu para mim o olhar e agradeceu. Não sei explicar o motivo da minha insistência, mas tornei a falar e, desta feita, tentei ser o mais direto possível: “você e eu somos um sonho”. Ela, aparentando ter sido tomada por uma dor que lhe torcia as mãos e os pés, após um discreto recuo de uns poucos passos, soltou um grito agudo e os seus olhos decepcionados encheram-se de comiseração e raiva. Pouco a pouco pude vê-la desvanecer-se em meio a uma poeira escura que por turbulências projetava-se até a altura da copa das árvores mais baixas. Em meio à tristeza que sentia, ainda pude ouvir sua voz que me advertia: “Um dia você pagará muito caro por trazer para o sonho aquilo que deve permanecer fora dele.”

Desde que tive esse sonho, há um bom tempo atrás, torne-me cuidadoso para não mais cometer o erro que gerara tão violenta reação. Reação, aliás, que me pareceu, com o mesmo tempo que me tornara mais zeloso, compreensível, afinal a realidade é muita vezes brutal e cruel colocando os sonhos constantemente em risco. Talvez por isso, porque aprendi a acalentá-los, pude pouco a pouco constatar que, em parte pelo acaso e em parte por algum esforço meu, mas sobretudo pela força e bondade dos que me cercam, que o sonho passou a gotejar e a escorrer lentamente no interior de minha realidade: em minha casa hoje correm duas crianças e há poucos dias soube que mais uma está por vir. Tenho também ao meu lado uma mulher que me parece tão encantadora quanto a materialização de um sonho permite.

Restou apenas a pessoa do lado exterior do portão, alguém que representava uma espécie de duplo, porém inapreensível, que aguardava ansiosa pela minha atenção. Acredito que ela ainda me aguarda em seus tecidos gastos. Esse trabalho pretende ser a materialização do primeiro passo, um passo curto, é bem verdade, dadas as minhas limitações, porém foi tudo o que fui capaz de fazer para avançar na direção de quem me aguarda, assim como talvez nos aguarde a todos, lá do lado de fora.

RESUMO

TOSCANO, Stéfano. **Verdade, poder e direito em Michel Foucault: reverberações nietzscheanas e deleuzianas a partir do perspectivismo e das relações de força.** Tese de doutorado. Recife: Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

Esta pesquisa teve o propósito de dimensionar os sentidos do direito segundo a perspectiva de Michel Foucault. Considerando que os textos do filósofo francês mais direcionados à abordagem dos fenômenos jurídicos permitem uma multiplicidade extensa de leituras, resolvi circunscrever o meu estudo aos limites das relações entre a verdade, o direito e o poder. Em outros termos, procurei desenvolver, da maneira mais detalhada possível, as conexões entre a produção da verdade jurídica, o aparelho jurídico em seu dimensionamento institucional e as relações de força, que são constituídas ou geradas no interior desse circuito, ao mesmo tempo em que são responsáveis pelo seu contínuo incremento. Considerando o objeto da pesquisa nos termos mencionados, cabe definir que o objetivo central almejado correspondeu a uma proposta de interpretação capaz de explorar a radicalidade da crítica de Foucault sobre o direito, uma proposta que conduziu a explorar o modelo da guerra e da estratégia em suas relações com o poder soberano e com os mecanismos do poder disciplinar ou normalizador. Nesse sentido, procurei fugir das leituras dualistas que tendem a menosprezar o papel do soberano em função das disciplinas. Tais interpretações, segundo o ponto de vista que defendo, mais cerceiam do que fortalecem a crítica foucauldiana do direito. No intuito de melhor desenvolver minhas propostas não pude deixar de analisar o peso da influência do pensamento de Nietzsche para o desenvolvimento das concepções de Foucault e os pontos de convergência entre as suas idéias e as que foram defendidas pelo seu amigo, o filósofo Gilles Deleuze.

Palavras-chave: verdade; poder; direito

ABSTRACT

TOSCANO, Stéfano. **Truth, law and power in Michel Foucault: nietzschean and deleuzian reverberations from perspectivism and the strength relations.** Doctoral Thesis (PhD of Law) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas / FDR, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

This study aimed to analyze the law purposes according to Michel Foucault's perspective. Whereas the texts of the French philosopher more addressed the approach of juridical phenomena allow a wide variety of readings, I decided to focus my study within the limits of the relationship among the truth, the law and the power. In other words, I tried to develop as much detailed as possible connections between the production of juridical truth, the juridical system and its institutional dimensions and the power relations formed or generated within that circuit, at the same time that they are responsible for its continued increase. Considering the object of the mentioned search terms it's important to define that the main objective sought corresponded to a proposal for interpretation that could explore the radical Foucault's critique of the law, a proposal that led to explore the model of war and strategy in its relations with the sovereign power and the mechanisms of disciplinary or ruling power. In this sense, I tried to escape of the dualistic readings that tend to underestimate the role of the sovereign on the basis of disciplines. Such interpretations from the point of view I defend curtail more than strengthen the Foucauldian critique of the law. In order to better develop my proposals I considered the weight of the influence of Nietzsche's thought to the development of Foucault's ideas and points of convergence between his ideas and those which were defended by his friend, the philosopher Gilles Deleuze.

Keywords: truth; law; power

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 14
PARTE I FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS: A PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT	p. 19
1 O problema da verdade e a formação dos sujeitos.....	p. 19
1.1 A verdade e o medo.....	p. 22
1.2 Além do homem, além do medo.....	p. 30
1.3 A verdade e o embate dos homens.....	p. 33
1.4 Verdade e perspectivismo nietzscheano.....	p. 36
1.5 Os saberes sujeitados.....	p. 39
1.6 A genealogia.....	p. 43
2 O problema do sujeito e as formas de objetificação-subjetificação.....	p. 46
2.1 A classificação, as práticas divisórias e a autoformação.....	p. 54
2.2 Uma estética da existência sob o “princípio do cuidado de si”	p. 61
2.2.1 O Sócrates nietzscheano.....	p. 64
2.2.2 A retidão socrática.....	p. 66
PARTE II PODER, GUERRA E RELAÇÕES DE FORÇA	p. 82
1 A análise do poder e o “economismo”.....	p. 82
2 A guerra como princípio da análise.....	p. 87
2.1 A inversão do aforismo de Clausewitz.....	p. 89
2.2 Guerra segundo Negri: a influência de Foucault.....	p. 95
3 A relação de forças.....	p. 112
3.1 As relações de força segundo Deleuze	p. 113
3.2 Forças e atomismo.....	p. 118
PARTE III VERDADE, DIREITO E PODER	p. 126
1 O triângulo.....	p. 126
1.1 O poder régio.....	p. 128
1.2 O direito romano e o poder régio.....	p. 131
2 Prova e inquérito: fundamentos históricos.....	p. 134
2.1 A Europa da Alta Idade Média e o Feudalismo.	p. 134
2.2 A ausência de legislação escrita	p. 136
2.3 A prova	p. 138
2.4 O inquérito.....	p. 149
3 O Direito Canônico e o ressurgimento do Direito Romano.....	p. 156
3.1 As primeiras universidades européias.....	p. 161
3.2 O que era ensinado nas primeiras universidades.....	p. 164

4	O edifício jurídico.....	p. 168
4.1	O triângulo: segundo momento.....	p. 174
4.2	As precauções de método	p. 182
4.3	Direito e potência.....	p. 191
4.4	Soberania e dominação.....	p. 197
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 200
	REFERÊNCIAS	p. 203

INTRODUÇÃO

Uma análise dos vínculos entre a verdade, o direito e o poder mirando algumas das paisagens esboçadas por Michel Foucault: este veio a ser o objetivo central deste trabalho após um tempo relativamente longo de propostas que me fiz.

Não desejei, todavia, levar a cabo uma investigação que se constituísse em mais uma análise demasiadamente fechada ou hermética, derivada apenas de cruzamentos de textos do próprio Foucault e de alguns de seus comentaristas. Procurei, na medida do que me foi possível, evitar o mero comentário ou uma disposição de me apresentar como alguém a perseguir o que Foucault teria “realmente” dito, ou o que ele “efetivamente” teria tentado dizer num sentido último.

Isto porque nos textos de Foucault a história e suas mecânicas do poder vão se constituindo em camadas. Camadas que recobrem outras, continuamente. Uma exigência advinda disso, feita aos interessados pelos seus textos, é acompanhá-lo nessas trajetórias tortuosas, repletas de reveses, de discursos que surgem, dando lugar a outros e às vezes reaparecendo transmutados sob novas vestes. Assim também ocorre com as formas jurídicas: direito como forma do duelo, inquérito, direito como algo que se possui ou se detém, direito como ilegalismo, como conjunto de instituições, discurso do soberano, instrumento de dominação e meio de resistência ou instrumento de estratégia.

Outra exigência é que não é possível dimensionar a complexidade de certas teses e conceitos de Foucault sem forçá-los, sem confrontá-los com as produções conceituais de outros filósofos, sobretudo Nietzsche e Deleuze.

Ciente dessas exigências e tomando como ponto de problematização as relações entre verdade, direito e poder, procurei uma concepção que pudesse servir de fio condutor por toda a pesquisa, que pudesse ser ouvida como um ruído: em

certos momentos pouco audível, porém, em outros, com maior volume. Além disso, como é de se esperar em um trabalho acadêmico, lancei uma questão que pudesse ser colocada em termos simples e diretos: em que consiste a relação dos três termos à luz das concepções de relações de força e de perspectivismo? Uma segunda pergunta, mais específica, resulta da primeira, indicando o pressuposto do qual se partiu: se o direito é um instrumento da dominação, o que se pode entender por direito se o analisamos segundo as relações de força e do perspectivismo? Para tentar respondê-las, dispus a organização desta pesquisa de natureza bibliográfica da seguinte maneira:

Na primeira parte do trabalho, dividida em dois capítulos, procurei evidenciar as bases teóricas das quais parti para propor as problematizações das duas outras partes restantes. Inicialmente, pus em relevo o problema da verdade segundo a interpretação que Foucault promove de Nietzsche, uma leitura que vê a verdade e o conhecimento como invenções.

Na relação de conhecimento não apenas o objeto é produzido, mas o próprio sujeito de conhecimento é um igualmente um construto. Enovelado em meio ao medo e ao ódio, o conhecimento é um procedimento de dominação que procura negar o medo.

Uma saída para abandonar relações assim viciadas seria a aceitação do caráter trágico da existência, atitude que encontraria no Zarathustra de Nietzsche a imagem do pensador trágico, oposta à do filósofo temeroso. Deste modo, procurei argumentar que o conhecimento gerado a partir do medo é reconduzido a ele e ao ódio pelo caráter perspectivístico do conhecimento, conflagrador de alianças, conluios e afrontamentos, de vitórias e derrotas.

Passei então a analisar o que significam para Foucault os saberes sujeitos e a genealogia, proposta de método em que aqueles são postos novamente à tona para mais uma vez confrontá-los com os discursos totalizantes. A questão genealógica franqueia o espaço necessário para discutir as formas foucaultianas de objetivação do sujeito: a classificação, as práticas divisórias e o processo de autoformação. Esse percurso correspondeu ao primeiro capítulo.

Para aprofundar o processo de autoformação, único dentre os três que se apresenta como positividade, capacidade de resistir ao poder, passei a analisá-lo no segundo capítulo sob a perspectiva que Nietzsche faz de Sócrates, homem de ressentimento, que submete a vida à verdade. A leitura de Foucault tangencia a de Nietzsche, se utiliza mesmo dela, valendo-se de elementos que o filósofo alemão identifica. Porém, para Foucault, mais do que em Nietzsche, Sócrates representa o cuidado de si, cuidado que dispõe o homem a adotar uma atitude crítica diante da lei e da verdade, de determinada maneira de concebê-las, ou melhor, segundo uma política da verdade. Assim encerrei a segunda parte.

Na segunda parte, no terceiro capítulo, pus sob análise as tentativas de Foucault de explicar o poder, buscando respostas alternativas ao “economismo”, que permeia as explicações relativas ao fenômeno. Foucault não aceita conceber o poder como algo que se troca, assim como não acolhe as explicações que o colocam sob a dependência funcional da economia. O poder deve ser visto como relação de luta, relações de forças.

Esta tese conduziu-me, no quarto capítulo, a analisar o sentido da guerra para Foucault e quais conseqüências são por ele obtidas com a inversão do aforismo de Clausewitz (*A guerra é a continuação da política por outros meios*). No intuito de melhor dimensionar a adoção do paradigma da guerra, empreendi uma breve

incursão ao trabalho de Antonio Negri que, influenciado por Foucault, também concebeu o poder numa dimensão relacional implicada com a idéia de força.

O passo seguinte, o quinto capítulo, consistiu na investigação do que se pode entender por relação de forças, buscando em Deleuze a viga principal de apóio para melhor dimensionar o problema. Além disso, procurei tornar um pouco mais densa a discussão valendo-me do contributo de alguns cientistas da física. Assim foi encerrada a segunda parte.

A terceira e última parte foi dividida em três capítulos. Dei início ao primeiro (o sétimo na ordem total do trabalho) com uma apresentação sintética das relações entre o poder, o direito e a verdade, de acordo com o esquema triangular proposto por Foucault. Segundo o triângulo, destinado a explicar o “como” do poder, sua lógica e seu modo de funcionamento estariam situados entre dois limites: o formal, das regras de direito e o dos efeitos de verdade produzidos pelo poder. O direito seria, num primeiro sentido, um limite ao poder; num segundo sentido, as regras de direito seriam o expediente do qual se vale o poder para produzir verdades legitimadas e legitimadoras das práticas de poder.

A questão passa a ser tratada de um ponto de vista histórico, ou seja, como historicamente o pensamento dos juristas produziu verdades para legitimar o poder régio, o poder do soberano. Esse processo, no sétimo capítulo, foi estudado por meio de uma oposição entre o modelo da prova (do direito germânico medieval) e o modelo de inquérito, e, em segundo lugar, pela análise, no oitavo capítulo, do período relativo ao ressurgimento do direito romano e do surgimento das primeiras universidades, notadamente a de Bolonha e o papel por ela desempenhado no estudo do direito romano.

O nono e último capítulo consistiu em proceder à análise do direito como instrumento a serviço da dominação-sujeição, finalidade para a qual as teorias jurídicas da soberania teriam apoiado ao esconder, sob o discurso da soberania, o fato da dominação. Nesse ponto, proponho um outro modo de relacionar os elementos da relação triangular proposta por Foucault, no intuito de melhor ressaltar as relações entre guerra e direito para, logo após, tratar das precauções de método propostas por Foucault, desmistificadoras da centralidade do poder régio e que permitem visualizar o jogo da dominação.

Procurei, por fim, explorar as possibilidades de resistência considerando o aspecto polemizador do saber jurídico, o aspecto institucional e a crise da noção de soberania em face do advento do poder disciplinar.

PARTE I

FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS:

A PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT

1 O problema da verdade e a formação dos sujeitos

O problema da verdade é o ponto basilar no qual inserem-se as questões pertinentes ao conhecimento, ao saber e às ciências. Em “A Verdade e as Formas Jurídicas” é possível reconhecer claramente a natureza dos posicionamentos de Foucault acerca destes problemas:

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história. (2001, p. 08).

Tradicionalmente concebe-se o conhecimento como uma relação entre o sujeito e o objeto, sendo função do sujeito apreender o objeto, e a do objeto, ser apreendido pelo sujeito. Nas práticas sociais é possível reconhecer novos procedimentos destinados a apreender os objetos, tal é a finalidade das técnicas e dos métodos. Assim, é plausível afirmar que a eclosão ou o surgimento de novas formas de investigação pode engendrar novos aspectos, dimensões ou facetas do objeto até então ocultas.

A visão de Foucault diferencia-se das concepções mais tradicionais como esta pela imposição de um ponto de vista duplamente problemático: as práticas sociais teriam a possibilidade de operar modificações, não apenas nos objetos, redimensionando-os – ou como em outros casos, apresentando objetos inéditos anteriormente não analisados ou até mesmo pensados –, mas poderiam também

criar novos sujeitos ou sujeitos de conhecimento. Além de tudo, a posição de Foucault não encontra qualquer impulso motivador em aventurar conjeturas sobre, por exemplo, as condições ideais que precisariam convergir para que, em uma relação entre um sujeito e um objeto, o conhecimento pudesse efetivamente advir. Também não é pretensão dele identificar as condições objetivas e concretas que tornam acessível aos homens o conhecimento de coisas que antes não lhe eram conhecidas, que apenas “aguardavam” o momento propício para se deixarem revelar.

A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que questões ele está submetido, qual o seu *status*, que posição deve ocupar no real ou no imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma, trata-se de determinar seu modo de “subjetivação”: pois este não é evidentemente o mesmo quando o conhecimento em pauta tem a forma de exegese de um texto sagrado, de uma observação de história natural ou de análise de comportamento de um doente mental. Mas a questão é também e ao mesmo tempo determinar em que condições alguma coisa pôde se tornar objeto para um conhecimento possível, como ela pôde ser problematizada como objeto a ser conhecido, a que procedimento de recorte ela pôde ser submetida, que parte dela própria foi considerada pertinente. Trata-se, portanto, de determinar seu modo de objetivação, que tampouco é o mesmo de acordo com o tipo de saber em pauta. (FOUCAULT, 2004, p. 235).

Trata-se de questionar o conhecimento tentando pôr em relevo a natureza fabricada, produzida, não apenas do objeto, mas também do próprio sujeito de conhecimento. Sob quais circunstâncias, atendendo a quais exigências o sujeito de conhecimento – deve-se dizer, de um determinado tipo de conhecimento (área, ciência ou disciplina) – conseguiu ser reconhecido como legítimo.

Nietzsche afirmava que o conhecimento corresponde a uma invenção. Nesse sentido, o conhecimento não possui origem, ele não é algo que já se encontrava aqui ou acolá, dependendo apenas que o homem dele tivesse ciência. O conhecimento, segundo a compreensão que Foucault faz da concepção de Nietzsche, não está na natureza, no mundo ou na natureza humana. A relação entre

o conhecimento e as coisas a conhecer é arbitrária e apoiada em procedimentos de dominação.

Não há, portanto, no conhecimento uma adequação ao objeto, uma relação de assimilação, mas, ao contrário, uma relação de distância e dominação; não há no conhecimento algo como felicidade e amor, mas ódio e hostilidade; não há unificação, mas sistema precário de poder. (FOUCAULT, 2001, p. 22).

Defender que o conhecimento encontra-se envolvido por sentimentos de hostilidade e ódio permite também mencionar um terceiro integrante: o medo. Mas o que é o medo?

É um sentimento complexo, no qual se distinguem claramente dois componentes: sinal de alarme e ansiedade. O sinal de alarme é detonado por um evento inesperado e impeditivo no meio ambiente, e a resposta instintiva do animal é enfrentar ou fugir. Por outro lado, a ansiedade é uma sensação difusa de medo e pressupõe uma habilidade de antecipação. Comumente acontece quando um animal está em um ambiente estranho e desorientador, longe do seu território, dos objetos e figuras conhecidas que lhe dão apoio. A ansiedade é um pressentimento de perigo quando nada existe nas proximidades que justifique o medo. A necessidade de agir é freada pela ausência de qualquer ameaça. (TUAN, 2005, p. 10).

As tentativas de definir o medo vinculam-no a uma problemática de índole espacial. O medo irrompe em face de um acontecimento inesperado, um evento que se ponha como um obstáculo ao curso natural dos fatos ou do cotidiano. O fluxo da vida comum é, ao menos por algum tempo, abandonado diante da presença de algo que efetiva e concretamente tenha transposto certos limites considerados suportáveis. Nesse caso, o elemento temporal, como se pode concluir, encontra-se subordinado ao aspecto espacial ou territorial.

1.1 A verdade e o medo

O medo, o ódio e a hostilidade caminham lado a lado e conflagram uma trindade não redutível apenas ao plano individual. Sua personificação manifesta-se também na sociedade, no comportamento dos grupos e das massas. O medo implica a criação de espaços de exclusão reais ou imaginários capazes de fortalecê-lo ou esconjurá-lo, ao menos momentaneamente. Antes de ser a completa negação da exclusão, aquilo que o incluído representa pode nada mais significar que a filtragem dos elementos da alteridade considerados incompatíveis ou inaceitáveis, segundo um substrato de escamoteada intolerância, cuja base, mesclada consciente ou inconscientemente ao sentimento de medo, revela um apriorismo: tolerável é apenas aquilo que antecipadamente se está disposto a tolerar. O intolerável então deve ser desdobrado em uma escala em que, de um extremo ao outro, se pode ir de meras impressões de estranhamento, até o ponto em que é possível se deparar com o que pode ser considerado anormal ou monstruoso. Sendo assim, o tolerável relaciona-se a um elenco de sentimentos suscetíveis de trafegar, entre os sentimentos de fascínio e beatitude, de um lado, e do mais profundo horror do outro. No fundo, entre as extremidades do eixo não há fosso algum, uma aresta identificável, mas apenas a emersão, algumas vezes sutil, em outras circunstâncias, abrupta, da comunicação entre esses extremos ou a comutabilidade desses dois pólos.

A possibilidade de transferência entre os dois extremos denota o caráter vicioso do mecanismo ou da concepção de conhecimento nele embutido. O estranho, o que não se conhece, ou melhor, o que não se reconhece, não é necessariamente algo a ser temido, desde que, do ponto de vista dos pressupostos

do conhecimento, seja possível a conversão daquilo que não é conhecido em algo com que seja possível lidar.

Faz-se necessário frisar o que todos estes raciocínios significam, quais implicações estão envolvidas com a concepção de conhecimento aqui enunciada. Em outros termos, se tanto a natureza como o "outro" referem-se ao desconhecido, ao "estrangeiro". As coisas todas podem então se apresentar como ameaçadoras e instáveis. O conhecimento será, segundo esses termos, formado não pela necessidade de adequação do homem ao mundo, mas da adaptação do mundo ao homem. Sob esta lógica os objetos apresentam-se domesticados, ordenados, enfim, domados.

A necessidade de segurança é diretamente proporcional à capacidade de sentir medo. Assim, um animal, como por exemplo, uma lebre, diminuirá seu estado de tensão ou ansiedade na medida em que localizar e aconchegar-se em um abrigo, colocando-se a salvo de seus predadores naturais. Antes de tudo, um abrigo implica a existência de referenciais, limites ou fronteiras capazes de indicar a possível intromissão de um elemento externo à estrutura existencial do ser ameaçado. O sinal de alarme é acionado a partir da deterioração dos limites traçados, restando ao animal a possibilidade da fuga ou o risco do embate.

A capacidade criativa do homem permite a simultânea tessitura de novas ameaças e, em contrapartida, de possíveis recursos oponíveis ao medo. Em sua tentativa de impedir que a ansiedade o acosse, constrói o homem todo um conjunto de barreiras.

Se o medo encontra-se ligado a um sentimento de alerta e ansiedade, todo sentimento de alerta vincula-se à sensações de que certos limites foram rompidos. Nos animais "irracionais", além do próprio homem, a consciência do perigo encontra-

se indissociavelmente ligada ao aparato sensorial desenvolvido pela espécie à qual encontra-se ligado o indivíduo.

No que concerne aos seres humanos, o desvelar de sua diversidade cultural indica, sob o olhar antropológico, que nas sociedades em que a vida humana se estrutura no reconhecimento dos estreitos vínculos de dependência entre a existência ou a sobrevivência do grupo e a natureza, a fronteira demarcatória entre o medo e o sentimento de segurança parece se sustentar na fixação de um habitat definido, pouco importando se ele for fixo ou sofrer deslocamentos, tal como no caso de povos nômades. Quanto menor for o espaço exigido para a afirmação da vida ou de sua manutenção menos extensas e intensas serão as tentativas de avaliação das possíveis vicissitudes que poderão ser enfrentadas pela sociedade e, por conseguinte, os níveis de ansiedade e a representação de ameaças futuras tendem a assumir tonalidades menos carregadas.

Por outro lado, nas sociedades capitalistas, guiadas pelo princípio do expansionismo mercadológico-consumista, os sentidos de alerta diante de eventuais riscos são redobrados devido a ansiedade gerada pela premente necessidade da própria sociedade, assim como de cada um dos seus componentes, por ultrapassar constantemente os seus próprios limites. De tal modo, mecanismos de racionalização e de defesa para o confronto com o desconhecido são recrutados em uma demanda significativamente mais intensa. A capacidade de previsibilidade diante do perigo tende, na mente humana, a assumir o feitio de um processo de implicação em que, diante de um sinal de risco, pode haver uma espécie de deslizamento para um outro suposto sinal, constituindo uma espécie de “sistema de medo”: elementos materiais, componentes do que se vem a considerar como constitutivos do real ligam-se a elementos puramente representativos, produzidos

pela imaginação, interligados, via de regra, no plano do inconsciente e implicados num feixe de anseios, expectativas e desilusões compartilhadas.

Sem dúvida, certas soluções foram mobilizadas no transcorrer do tempo, dentre elas, o valor e a supremacia da razão pareceu e ainda parece ser o mais poderoso antídoto contra as forças que compelem os homens para o domínio do medo. A crença na primazia da razão sobre o instinto, sobre o desejo, tende a projetar para um além-fronteiras (o lugar desconhecido, aquele que no fundo não se quer conhecer, sobretudo pelo fato do conhecer poder exigir a quebra do sistema de referenciais que se pretende manter), ou seja, tende também a impor uma concepção de verdade modelar universalizável e extensível a todo o espaço sujeito a ser transformado em território, o que quer dizer, um espaço colonizado.

Do ponto de vista da produção da verdade, o medo se apresentaria sob a fantasia das verdades inquestionáveis, do fundamentalismo e do consolo metafísico. A construção das verdades, que se pretendem livres de revisões ou alterações, é o sustentáculo do ilusório abrigo construído pelos homens para negar o caráter trágico da existência. Antes de tudo, a afirmação de uma verdade esteada em princípios fundamentais condiz com a incapacidade de lidar com a insegurança da variabilidade de critérios de verdades disponíveis no aval da produção teórica e no fato de que essa mesma produção não seja um elemento suficiente para livrar os tementes de seu estremecimento existencial.

Um agir impulsionado a combater o medo e suas produções (a ansiedade, a desilusão, a melancolia) deve admitir e celebrar o caráter trágico da existência. Uma boa porta de entrada a essa maneira de pensar talvez seja aquela que um teórico como Clément Rosset vem articulando ao longo de algumas décadas. Para ele, a história da filosofia ocidental tudo fez para exterminar as noções de acaso,

desordem e caos. A própria filosofia pôs-se a serviço de ser a guardiã da segurança e da ordem, e neste propósito, coube à razão o papel de principal instrumento para a consecução dos fins almejados. Se a filosofia recusa o acaso e a desordem, é pelo fato de um dos seus substratos produtivos ser o medo. O que restou de reflexão acerca do acaso logo foi reduzido a um grau de importância menor, no interior de uma ordem capaz de abarcá-lo, pondo-o sob os grilhões das atribuições de sentido. Não tem sido outra a atividade filosófica dominante senão a de frente ao caos e à desordem logo tratar de pô-los “em ordem”, de desvendar uma lógica implícita, colocar em relevo ligações que de uma maneira ou outra podem dar cabo do caráter errático das forças caóticas, abrindo, nesse eterno afazer, as portas de possíveis espaços para o progresso e para a felicidade.

Nada disso, certamente, pode ser obtido sem uma boa dose de obstinação acrescida a um bocado de esperança. Esperança de ser a ordem do pensamento, das representações superior à ordem dos fenômenos, além de pretender asseverar que a revelação das tão propaladas ordens possa conduzir a um estágio superior de prosperidade.

Oposta a esta visão salvífica houve uma tradição filosófica, maldita, que preferiu enveredar por um caminho bem diverso.

Assim apareceram sucessivamente no horizonte da cultura ocidental pensadores como os Sofistas, como Lucrecio, Montaigne, Pascal ou Nietzsche – e outros. Pensadores terroristas e lógicos do pior: sua preocupação comum e paradoxal é a de conseguir pensar e afirmar o pior. A inquietude aqui mudou de rota: o cuidado não é mais de evitar ou superar um naufrágio filosófico, mas torná-lo certo e inelutável, eliminando, uma após a outra, todas as possibilidades de escapatória. Se há uma angústia no filósofo terrorista, é a de passar sob silêncio tal aspecto absurdo do sentido admitido ou tal aspecto derrisório do sério vigente, de esquecer uma circunstância agravante, enfim de apresentar do trágico um caráter incompleto e superficial. Assim considerado, o ato da filosofia é por natureza destruidor e desastroso. (ROSSET, 1989, p. 15).

Existe algum artifício capaz ainda de ocultar que o filósofo é aquele que sente medo? Não é em uma suposta capacidade de não sentir medo que o filósofo trágico destoa do filósofo consolador-ordenador, mas na qualidade do medo que lhe constitui a têmpera. De um ponto de vista clássico é fácil lembrar: o filósofo é aquele que soube desenvolver uma atitude, um padrão de comportamento difícil de ser encontrado nos outros homens. Costuma-se falar da atitude filosófica, uma postura, uma predisposição para o questionamento derivado do espanto-deslumbramento do filósofo em relação ao mundo que o cerca, atitude que encontra a sua origem na *philia*. Quer seja pela amizade ou por obra do amor, o amigo ou enamorado prova e põe à prova a autenticidade do que sente, sobretudo pelo interesse que não cessa de manifestar pelo objeto de seu amor. É certo que um dos primeiros indícios da perda do encanto pelo que outrora fora amado reveste-se do mais profundo desinteresse ou desprezo. O filósofo seria então aquele amante ou amigo que tem com o saber uma relação de *philia* perene tal como numa bela e romântica história.

A produção do saber filosófico, quando observada a uma certa distância das narrativas que tendem a idealizá-la, inclina-se a mostrar alguns desvios dessa trajetória, indicativos de que uma outra leitura seja digna de acolhimento. Para abordá-la, uma pergunta deve ser feita: se o ato de conhecer é o constante lidar com o desconhecido são o amor ou a amizade os sentimentos que com maior vigor invadem o homem quando com o desconhecido ele se depara? A resposta parece conduzir a um outro ponto de parada. O sentimento que via de regra apossa-se do homem frente ao desconhecido é o medo, seja na forma de angústia ou de desespero, e é justamente nesse ponto que a discussão pode avançar, pois se os filósofos sentem medo é o tipo de medo que define o caráter do filosofar.

O que é um filósofo?

–. [...]. Antigamente dizia-se: é um homem que se espanta; hoje, direi, tomando esta palavra de empréstimo a Georges Bataille: é alguém que tem medo.

– Numerosos então os filósofos, com exceção de Sócrates ou de Alain, os dois célebres por terem sido bons combatentes e terem bebido, pelo menos o primeiro, mas também o segundo incidentalmente, a cicuta sem tremer. Talvez o medo filosófico tenha um caráter mais nobre.

De maneira alguma; o medo, covarde ou corajoso, frequente o assustador, assustador é o que nos faz sair ao mesmo tempo da paz, da liberdade, e da amizade. Pelo pavor saímos de nós mesmos e assim fazemos a experiência assustadora daquilo que é inteiramente fora de nós e radical alteridade: o próprio exterior. (BLANCHOT, 2001, p. 95).

O medo do homem comum compartilha com o medo que acossa alguns filósofos um mesmo cerne. Sua origem é encontrada lá aonde os sinais demarcadores do domínio e da familiaridade perdem sua nitidez fundindo-se pouco a pouco nas entranhas de fronteiras inexploradas. O conhecimento do desconhecido não é uma via de mão única, não corresponde ao desvendar de um caminho que, após uma sondagem profunda, perde definitivamente o seu mistério. Melhor será compará-lo a uma trilha aberta em uma floresta densa que em pouco tempo se põe novamente a fechar.

O que há então de assustador no medo pode ser o fato de fazer com que o homem se sinta empurrado para a arena de um combate cujas regras e adversários lhe são desconhecidos. Em princípio isto parece ser verdade, todavia, o exterior, a radical alteridade pode prescindir até mesmo de ser um combate, de ser alguma coisa. O sentido do medo que se quer nesse ponto discutir requer um pensar que conceba a fusão entre o homem que sente em suas fibras o medo e o que lhe faz sentir medo. Em outros termos o medo é a descoberta de um sair de si, de um deslizamento que, como numa avalanche a cair por um despenhadeiro, põe em risco de vida o sentido de um Eu no mundo. Certamente, pode haver um medo que se expresse como algo que ponha em risco o ego, no entanto, deve-se fazer a distinção

entre algo que seja reconhecido pelo ego como perigoso e aquilo que, estando de acordo com o que se pretendeu até agora enfatizar, seja ameaçador o suficiente para dissolver a própria imagem do ego. Em relação a essas alternativas se esboçam duas maneiras de compreender a filosofia e o ofício do filósofo que até o momento se buscou distinguir: uma filosofia que nega o medo, que o esconde e o renega e outra que o admite, que deseja mergulhar em seus abismos.

Nas profundezas do medo em que mergulha o filósofo não extrairá tesouro algum, ganho nenhum, apenas a constatação do trágico, que além de se mostrar arredo à filosofia, como ordinariamente é ela representada (discurso racional e ordenador), expressa igual ojeriza frente à atitude desiludida e ao desespero. A forma de fazer filosofia pautada pela visão do trágico, a muito custo e raramente desfruta da condição de ser vista como filosofia, pois ela requer que o exercício do pensar possa desqualificar o próprio pensar. O procedimento de desqualificação, contudo, não deve ser associado ao ingresso em uma vida marcada pelo pessimismo.

O pessimismo. [...] supõe o reconhecimento de um “algo”. (natureza ou ser). do qual ele afirma posteriormente o caráter constitutivamente insatisfatório. Nesse sentido o pessimismo constitui, bem evidentemente, uma afirmação do pior. Mais precisamente: só nesse sentido, ou seja a partir de um certo sentido, ou uma certa ordem, já dado, do qual será lícito mostrar – em seguida – o caráter insatisfatório ou incoerente. O pior afirmado pela lógica pessimista toma então seu ponto de partida na consideração de uma existência dada. [...]. Ele é um dos limites aos quais pode chegar a consideração do dado: ou seja a pior das combinações compatíveis com a existência. Melhor: ele é o limite ao qual pode chegar. [...]. a consideração do já ordenado. Mau ordenamento, mas ordenamento: o mundo está reunido. [...]. ele constitui uma “natureza”. (má). ; e é precisamente na medida em que ele é um sistema que o filósofo pessimista poderá declará-lo tenebroso, não suscetível de modificação ou melhora. (ROSSET, 1989, p. 20).

A visão pessimista, ou seja, uma filosofia do dado, essencialista, assentada numa lógica de implicação, comprometida com a idéia de sistema e negadora do

acaso, comporta uma semelhança fundamental com a visão que é supostamente sua opositora e antídoto, a visão otimista: o caráter ontologizante de ambas.

1.2 Além do homem, além do medo

Em seu prólogo ao Zaratustra, Nietzsche projetou uma alternativa aos dois percursos. Nesse texto, prenhe de sentidos ainda por desterrar, inicia-se a narrativa da ascese de Zaratustra, que se recolhera durante dez anos em uma caverna no interior de uma montanha. Ao completar quarenta anos, finalmente transmutado, resolve, tal como o sol que o iluminava, lançar sobre os homens a luz do que consigo mesmo aprendera. Acompanhado de sua águia e de sua serpente, ruma para as profundezas habitadas pelos homens, nas regiões situadas abaixo da montanha. Ao chegar aos bosques que circundavam a sua morada, encontrou-se com um velho que ali morava em uma cabana. Mostrando-se, o ancião, capaz de reconhecer em Zaratustra o jovem que há anos rumara para o cume da montanha em busca de iluminação, saúda-o, mas sendo perspicaz o bastante para identificar a transformação operada naquele homem tenta preveni-lo quanto aos perigos que aguardam os incendiários. Inamovível em seu propósito de ter com os homens ofertando-lhes o tesouro de sua sabedoria, Zaratustra ainda escuta as últimas advertências do ancião e sobre elas se põe a pensar:

Não vai para junto dos homens! Fica no bosque! Prefere então os animais! Por que não queres ser como eu – urso entre os ursos, ave entre aves?

– E que faz o santo no bosque? – perguntou Zaratustra. O santo respondeu:

– Componho cânticos e os canto, e quando os faço, rio, choro e murmuro. Assim louvo a Deus.

Cantando, chorando e murmurando, louvo a Deus, que é o meu Deus. Mas, vamos, qual é o presente que nos trazes?

Ao ouvir Zaratustra estas palavras, saudou o santo e lhe disse:

– Que teria para vos dar? Deixai-me ir embora bem depressa, para que não vos tire nada!

E assim se separaram um do outro, o velho e o homem, rindo como riem duas crianças.

Mas Zaratustra quando só, falou assim ao seu coração:

– Será possível? Esse santo ancião não ouviu em sua floresta que Deus morreu!. (NIETZSCHE, 2008, p. 17-18).

O que me importa destacar refere-se ao que o velho sábio oferecera a Zaratustra: uma vida calma, sem sobressaltos e ameaças, dedicada ao amor a Deus. A negativa de Zaratustra, sua ironia ante o convite, denuncia que a sua intenção é bem diversa daquela que movem o ancião. Do mesmo modo que Zaratustra nada tem a ofertá-lo, não será um presente, no sentido usual da palavra, o que ele irá oferecer aos homens viventes além do bosque. Movido pelo desejo de ensinar aos homens o caminho que leva ao Além-homem, Zaratustra chega a mais próxima cidade vizinha da floresta e lá, ao se deparar com uma multidão concentrada em um praça que se preparava para assistir ao espetáculo de um bailarino de corda, assim se pôs a dizer:

Eis, eu vos ensino o Além do Homem.

O Além do homem é o sentido da terra. Assim fale a vossa vontade: possa o Além-Homem tornar-se o sentido da terra!

Exorto-vos, ó meus irmãos, a permanecerdes fiéis à terra, e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supraterrrestres. São eles envenenadores, conscientemente ou não. São menosprezadores da vida, moribundos intoxicados de um cansaço da terra; que pereçam, pois!. (NIETZSCHE, 2008, p. 19).

Bem difícil será, entretanto, fazer com que os homens abandonem a ilusão metafísica, os devaneios idealistas em nome da terra. As exortações de Zaratustra são retribuídas com chistes e risadas pelo populacho. Apenas a apresentação do acrobata deterá a incômoda risadagem. O saltimbanco, ao atingir o meio do caminho entre as duas torres ligadas pela corda, em que desenvolvia o seu número, foi interceptado por um segundo acrobata, este, vestido de palhaço, proferia contra o seu companheiro de espetáculo os mais diversos impropérios, certamente para produzir um efeito cômico. Assim que ficaram bem próximos, o desbocado saltou por

cima do seu oponente fazendo com que ele perdesse o equilíbrio e terminasse por se precipitar no vazio. A turba, que antes era um ponto escuro de aglutinação, logo se dissipou e o ponto em que o corpo deveria se espatifar, em poucos instantes, foi completamente franqueado. Apenas Zaratustra manteve-se em seu lugar e foi bem próximo de em que ele estava que o corpo caiu desconjuntado, porém, ainda vivo, e então os dois puseram-se a conversar.

– Que fazes aqui? – disse ele afinal – Eu já sabia há muito tempo que o diabo me daria uma rasteira. Ele vai levar-me para o inferno. Tua alma vai morrer mais depressa ainda que o teu corpo. Não temas mais.

O homem ergueu um olhar desconfiado.

Se falas a verdade, disse-lhe, nada perderei perdendo a vida. Nada mais fui que um animal ao qual ensinaram a dançar à força de pancadas e magros alimentos.

– Não – disse Zaratustra. – Tu fizeste do perigo a tua profissão, o que não é para desprezar. Agora vais morrer por causa da tua profissão; por isso vou enterrar-te com as minhas próprias mãos. (NIETZSCHE, 2008, p. 30).

As palavras de Zaratustra podem ser interpretadas como uma exortação, cujo propósito é fazer com que os homens pensem sobre os seus medos, e igualmente, sobre como as suas vidas são estruturadas em função desse sentimento. Zaratustra algumas vezes recebe conselhos, como se dá no caso do velho sábio do bosque, em outros momentos, ouve advertências, como acontece na passagem de seu breve encontro com o outro acrobata, responsável pelo acidente fatídico. Em todos esses eventos uma atmosfera um tanto ameaçadora se faz sentir. Porém, Zaratustra não demonstra o menor sinal de ansiedade, sequer de receio, e prossegue pelo caminho, sem desviar-se, quer lhe sejam as circunstâncias favoráveis ou não.

Um tal caminho pouco tem a ver com a fixação de um trajetória segura, livre de ameaças, gatunos e salteadores. Para dizer corretamente, Zaratustra representa o avesso da ação isenta de riscos. Em primeiro plano, por ser uma ação dessa

natureza nada mais que uma ilusão, e, num segundo aspecto, pelo fato da fidelidade à terra demandar o amor ao risco.

1.3 A verdade e o embate dos homens

O processo de conhecimento, entendido sob essa forma, em que a verdade encontra-se em maior ou menor grau implicada com o medo, não viabiliza certamente a formação de um saber homogêneo a ser compartilhado por todos que se disponham a domar a natureza e os seres a ela pertencentes, isto porque o conhecimento implica em conflitos e relações de luta dos homens, uns contra os outros, derivando daí o motivo de ter sido afirmado, em um outro momento, o vínculo espúrio entre o conhecimento, o ódio e a hostilidade.

Compreende-se, então, porque Nietzsche afirma que o filósofo é aquele que mais facilmente se engana sobre a natureza do conhecimento por pensá-lo sempre na forma da adequação, do amor, da unidade, da pacificação. Ora, se quisermos saber o que é o conhecimento, não é preciso nos aproximarmos da forma de vida, de existência, de ascetismo, própria ao filósofo. Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. E é somente nessas relações de luta e de poder- na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder- que compreendemos em que consiste o conhecimento. (FOUCAULT, 2001, p. 23).

A consagrada figura do filósofo, geralmente esboçada em termos quietistas e apaziguadores, corresponde muito mais às imagens vulgarmente atribuídas ao seu ofício e às suas qualidades do que àquilo que, no meio social, realmente acontece com este singular protagonista: encarnar o combatente feroz que carrega o estandarte de sua própria perspectiva ou concepção de verdade.

A história da filosofia foi constantemente tratada ao longo dos séculos como um lento e gradual avanço em direção a formas e sistemas de pensamento mais

apurados e evoluídos. O devir histórico, apresentado como uma via de mão única, ocultou o caráter repressivo das narrativas canônicas, obscureceu o comprometimento da historiografia filosófica com a constituição de um saber estratégico, voltado para a difusão de um conhecimento formatado, cerceador de questionamentos não condizentes com as agendas de discussões acadêmicas estabelecidas pelos mandarinatos intelectuais. Aparentemente, assiste-se hoje a ruptura desse contexto engessante: proliferaram o número de editoras, nos últimos vinte anos pode-se arriscar falar de uma explosão editorial, tanto de obras inéditas quanto de obras clássicas nacionais e estrangeiras. A profusão de obras no mercado brasileiro ajudou, sem dúvida, a tornar conhecidas aos interessados as obras de autores até então falados em círculos extremamente restritos de estudiosos. Porém, o expressivo incremento do número de obras não se fez acompanhar de uma mudança qualitativa de proporção comparável. Predomina ainda a tendência das leituras canônicas, da imposição das mesmas questões em detrimento de outras relevantes deixadas muitas vezes de lado, numa espécie de jogo que consiste em mostrar ocultando e esconder expondo, sobretudo no âmbito da teoria do direito e dos cursos jurídicos.

Tudo isto é válido, de um ponto de vista disciplinar, sobretudo para a história da filosofia e ainda mais para a Filosofia do Direito e sua história. Da antiguidade aos tempos modernos os exemplos dos cortes, esquecimentos e simplificações abundam. Existem aqueles que vêm na manutenção das visões caducas a permanência consciente ou inconsciente do platonismo, do idealismo.

Certamente, Platão não é Descartes, que não é Kant, mas esses três, partilhando vinte séculos de mercado idealista, açambarcam a filosofia, ocupam todo o lugar, e não deixam nada para o adversário, nem mesmo migalhas. O idealismo, a filosofia dos vencedores desde o triunfo oficial do cristianismo que se tornou o pensamento de Estado – Deus, como Nietzsche, tem razão em considerar o

cristianismo um platonismo para uso da população! –,passa tradicionalmente por ser a única filosofia digna desse nome. Hegel, o batedor desse mundo, dedica uma louca energia a afirmar em suas Lições sobre a história da filosofia dadas na Universidade – o lugar ad hoc – que só existe uma filosofia (a dele, evidentemente!), que todas as do passado a preparam pois evoluem organicamente segundo um plano – uma espécie de filodiceia! –,que essa construção afirma a onipotência da razão na história, certamente, mas a razão se sobrepõe também a outras palavras: o Conceito, a Idéia, ou...Deus! (ONFRAY,2008, p. 16)

Apesar do papel da religião não poder ser interpretado de um modo negativo tão radical, sobretudo após os estudos realizados por Peter Brown como “Corpo e Sociedade” (1990), das obras de Christopher Hill “A Bíblia Inglesa” (2003) e “O Mundo de Ponta-Cabeça” (1987), cabe admitir que, ao longo do tempo, o conhecimento e sua produção estiveram comprometidos com a afirmação de visões de mundo, que pouco ou nada concederam àquelas que pudessem lhes fazer oposição. A epopéia do pensamento, do conhecimento filosófico e, igualmente, a história das ciências teria como melhor reflexo um campo de batalhas e, sem dúvida, como Galileu, Bruno e milhares de anônimos sacrificados puderam constatar, a Igreja foi uma das mais encaniçadas combatentes.

Não há como disfarçar que à filosofia também se aplica o antigo ditado, nem por isso menos verdadeiro, de que a história é a narrativa dos vencedores. Cumpre então fazer um esforço para ultrapassar o véu de fumaça obscurecedor da dimensão das crateras deixadas na zona do atrito em que se deu o choque das forças. Assim, torna-se possível fazer aparecer, no lugar da verdade imposta pelo discurso dominante, a história do pensamento dos que sucumbiram, muito menos pela fragilidade de suas idéias, do que pela força concreta, muitas vezes brutal, dos aparelhos e instituições que acompanhavam os discursos e toda a filosofia que serviu para legitimar e sustentar a lógica e os objetivos do dominador.

1.4 Verdade e perspectivismo nietzscheano

Foucault em "A Verdade e as Formas Jurídicas" propõe, entre outros objetivos, uma leitura de Nietzsche empenhada em buscar elementos compatíveis com a estruturação de um modelo de análise da política da verdade. Para tanto, a interpretação de Foucault pretende enfatizar a abordagem perspectivista do pensador alemão.

Nietzsche afirma que não há ser em si, como também não pode haver conhecimento em si [...] quer dizer que não há uma natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas que o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento [...]. Assim podemos compreender [...] que o conhecimento é sempre uma perspectiva [...]. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento. Pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha. (2001, p. 25).

O conhecimento revela-se como a resultante de relações de forças, de oposições de diferentes perspectivas em conflito.

À primeira vista, o perspectivismo estaria a apontar para uma concepção de conhecimento variável de sujeito a sujeito ou, em outros termos, de acordo com o ponto de vista do observador. De tal modo, um número infinito de verdades seria obtido, caso fosse considerado um número infindável de sujeitos. A compreensão do perspectivismo em tais balizas não passaria de ingenuidade, pois um hipotético tratado sobre o conhecimento nada mais seria que o empreendimento antecipadamente malgrado em sua proposta de proceder ao levantamento das verdades individuais. Portanto, na raiz do perspectivismo nietzschiano, à luz da interpretação desenvolvida por Foucault, o conhecimento corresponderia ao produto da disputa de perspectivas em torno de seres, coisas, enfim, dos objetos de conhecimento.

No âmbito das práticas sociais seria possível identificar momentos em que os saberes, as perspectivas sobrepõem-se uns aos outros, dominando-se por relações de submissão, cooptação ou repulsão, de um lado, e do outro, estabelecendo alianças e conluíus contra os saberes que precisam ser negados, sujeitados.

Talvez não seja excesso de zelo afirmar que o conhecimento jamais é produzido em um vácuo, num espaço etéreo. Toda sua produção está inexoravelmente ligada ao contexto no qual ele é produzido, por isso, ele é ao mesmo tempo fator condicionante, responsável pela afirmação ou subversão do contexto, e, por outro lado, um elemento condicionado. O jogo de forças ou de poder intrometido na produção, circulação e renovação do conhecimento pode ser visto em desenvolvimentos mais ou menos vigorosos. Por conseguinte, se houvesse por parte de alguém o interesse de fixar uma escala de intensidades das forças implicadas, do grau de submissão de uma força a outra, é bem provável que a produção de conhecimento mais comprometida com a dominação e a violência, em suas diversas formas de expressão, seria, por exemplo, a dos contextos coloniais e neocoloniais.

No colonialismo, o confronto perspectivístico da verdade tende a ser representado essencialmente por duas posições opostas: a do colonizado e a do colonizador. Trata-se de uma tendência, pois é certo que outras perspectivas continuem a subsistir, mas, de um modo geral, elas serão marcos de uma gradação que se prolonga de um extremo a outro. Em um outro sentido, pode-se assistir à afirmação de posturas arredias a tomarem partido.

A violência permeia tanto o contexto da colonização quanto o da descolonização. Isto assim acontece por se tratar de uma conjuntura em que grupos rivais se sucedem no espaço demarcado pelos conflitos. Não há meio termo.

Quando um grupo toma a cena, por exemplo, o dos colonizadores, isto se deve ao fato do grupo dos colonizados ter perdido o terreno que antes lhe pertencia. Também não há meio termo por não ser aceitável se falar em conciliação, ou seja, o anseio do colonizado consciente é a queda do colonizador enquanto que o desejo do colonizador é a derrocada de tudo o que pode a ele resistir.

A descolonização é o encontro de duas formas congenitalmente antagonistas, que têm precisamente a sua origem nessa espécie de substantificação que a situação colonial excreta e alimenta. O primeiro confronto dessas forças se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – mais precisamente a exploração do colonizado pelo colono – prosseguiu graças às baionetas e aos canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, na verdade, o colono tem razão quando diz que “os” conhece. Foi o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial. (FANON, 2005, p. 52).

Portanto, ao que tudo indica, fundamentalmente é do poder das armas que se trata, mas armas certamente não são apenas canhões e baionetas. Ao lado do colono existe todo um séquito de cooptados, menos pela promessa de armas que possam lhes ser oferecidas, do que pela prevalência das idéias do colonizador das quais serão eles os porta-vozes, repetidores incansáveis, sinceros ou não. Na relação entre colono e colonizado faz-se substancial a introjeção por parte deste dos sistemas, dos esquemas de avaliação, enfim, das verdades apregoadas pelo dominador, a tal ponto em que seja o próprio dominado aquele que mais se aplicará por procurar, e provavelmente por encontrar, os motivos da sua inferioridade, do seu fracasso e impotência diante do colonizador. Nesse ponto, o saber do colonizador atinge sua capacidade máxima de sujeitar o colonizado.

O nível de violência contido numa relação dessa natureza aparentemente nada tem a ver com o feitio das relações intersubjetivas das sociedades ocidentais democráticas, assentadas em princípios como os da liberdade e do pluralismo.

Porém, a mera afirmação de um conjunto de balizas teóricas pouco valem, geralmente, nos contextos concretos em que são afirmadas.

O que até o momento procurei pôr em relevo foram as relações entre a verdade, o medo e o perspectivismo, e assim o fiz porque a visão do conhecimento em termos conflitivos é a mola propulsora da aula proferida no *Collège de France* em 7 de janeiro de 1976.

1.5 Os saberes sujeitados

A aula inicial dos cursos de 1976 é marcada por uma tentativa de prestação de contas aos seus ouvintes. Tratava-se de apresentar algo como o esboço da trajetória por ele estabelecida em suas pesquisas. Não obstante, aquilo que Foucault, em um primeiro momento, oferece aos seus ouvintes, parece mais ser um amontoado de trabalhos dispersos.

[...] sobre a história do processo penal; alguns capítulos referentes à evolução, à institucionalização da psiquiatria no século XIX; considerações sobre a sofística ou sobre a moeda grega, ou sobre a Inquisição na Idade Média; o esboço de uma história da sexualidade através das práticas de confissão do século XVII ou dos controles da sexualidade infantil nos séculos XVIII-XIX; a localização da gênese de uma teoria e de um saber da anomalia, com todas as técnicas que lhe são vinculadas. Tudo isso marca passo, não avança; tudo isso se repete e não está amarrado. No fundo, tudo isso não pára de dizer a mesma coisa e, contudo, talvez, não diga nada; tudo isso se entrecruza numa embrulhada pouco decifrável, que não se organiza muito; em suma, como se diz, não dá resultado. (FOUCAULT, 1999, p. 6.).

Há, entretanto, um modo bem distinto de avaliar os múltiplos itinerários percorridos por Foucault. A declaração, um tanto desconcertante de que as pesquisas se repetem, não avançam, pode ser interpretada como um indício da angústia sentida pelo filósofo. Sentimento, aliás, bastante comum em qualquer trabalho de pesquisa levado a cabo com seriedade. Do ponto de vista do senso comum acadêmico, a elaboração das investigações e das pesquisas científicas é

encarada sob uma ótica linearizante, como se todo trabalho resultasse de um processo organizado em que as fases da pesquisa sucedem-se umas às outras harmoniosa e gradativamente. Sabe-se, todavia, o que acontece na maior parte das vezes: as pesquisas materializam-se após inumeráveis avanços e recuos, cujas entrelinhas, caso pudessem ser lidas, evidenciariam – para além da tonalidade de segurança que só se adquire possivelmente ao final da investigação – a incerteza que envolve o pesquisar.

Nesse sentido, Foucault não parece sentir maior constrangimento em revelar certo impasse em seus estudos. Por outro lado, insinua que eles não param de dizer a mesma coisa. O elo de ligação apresenta-se como um problema a ser desvendado. Onde encontrar tal ponto de tensão e de união entre a fragmentação e a continuidade? Provavelmente na eclosão observada na segunda metade do século XX de um conjunto de discursos, de críticas locais e pontilhadas, não submetidas a um regime teórico comum, como no caso do marxismo e da psicanálise. Na tessitura de tais discursos, da antipsiquiatria, contra a dominação sexual, contra o aparelho penal e judicial, Foucault acredita ter se deparado com a insurreição de saberes que foram sujeitados.

[...] por "saber sujeitado", entendo duas coisas. De uma parte, quero designar, em suma, conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais [...]. Portanto, os "saberes sujeitados" são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pôde fazer reaparecer [...].

Em segundo lugar [...]. Por "saberes sujeitados", eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos [...]. E foi pelo reaparecimento desses saberes [...] : o do psiquiatrizado, o do doente, o do enfermeiro, o do médico [...] que denominarei, se quiserem, o "saber das pessoas". (e que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade [...] que foi feita a crítica. (1999, p. 11-12).

Foucault acredita localizar, temporalmente, a emergência dos saberes sujeitados, assim compreendidos como um amálgama de fragmentações discursivas, ou mais simplesmente, discursos, cuja eficácia parece estear-se justamente no distanciamento frente a qualquer produção teórica generalizante ou de conjunto. Nada impede, entretanto, que a origem desses saberes encontre sua semente nas teorias globais, desde que se compreenda que sua potência crítica só pode manifestar-se plenamente na medida em que se desprendem de suas matrizes discursivas envolventes, totalitárias.

Pode-se então melhor entender em que consistem os saberes sujeitados. Tratam-se de saberes sepultados, esquecidos. Não é por puro diletantismo que Foucault evoca, tanto pela voz como pelo ofício de pesquisador, a persistente busca dos textos empoeirados de um tempo já grisalho. O esmaecimento de certos saberes efetiva-se paralelamente ao enaltecimento de outros, dotados de maior coerência funcional, sistematicidade ou de qualquer outro critério de legitimação, cuja finalidade maior, enfim, é a de acobertar os embates travados em torno da verdade.

Nos dias atuais inúmeras vozes insurgem-se contra a tendência totalizante de certos saberes vinculados a políticas de dominação e eliminação. Toda cultura é composta por diversos sistemas de saber locais, colocados constantemente sob ameaça de desaparecimento.

Em geral, os sistemas ocidentais de saber são considerados universais. No entanto, o sistema dominante também é um sistema local, com sua base social em determinada cultura, classe e gênero. Não é universal em sentido epistemológico. É apenas a versão globalizada de uma tradição local extremamente provinciana. Nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas de saber modernos de saber são, eles próprios, colonizadores. A ligação entre saber e poder é inerente ao sistema dominante [...]. O poder [...] é introduzido na perspectiva que vê o sistema dominante não como uma tradição local globalizada, mas como uma tradição

universal, inerentemente superior aos sistemas locais. Contudo, o sistema dominante também é produto de uma cultura particular. (SHIVA, 2003, p. 21-22).

Embora seja cabível defender que o universalismo tenha encontrado o seu apoio mais promissor nas vigas dos sistemas ocidentais de pensamento, não parece ser sustentável afirmá-lo como uma característica exclusiva do ocidente e, ainda mais, como um qualificativo associável apenas a sociedades complexas, calcadas, por exemplo, na divisão social do trabalho e na especialização crescente das atividades econômicas e da lógica produtiva, como defende Vandana Shiva. Isto porque um rápido exame sobre as cosmogonias de povos muito antigos, como se dá na narrativa de Gilgamesh e em sociedades primitivas polinésias estudadas por Sahlins (2006), ou mesmo nas perspectivas radicalistas e salvíficas do oriente próximo, é capaz de revelar traços de universalismo. Em contrapartida, as análises de Vandana Shiva parecem-me valiosas na medida em que disponibilizam um arsenal de conceitos explicativos para a compreensão dos mecanismos de colonização e sua imbricação com os postulados teóricos universalizantes do ocidente.

Pode-se também compreender como saberes sujeitados aqueles forjados nas batalhas cotidianas, os saberes que emanam das pessoas, demasiadamente inferiores e ingênuas, incapazes de soerguerem-se ao patamar de cientificidade ou de conhecimento consagrado, também discrepantes do senso comum por operarem em níveis consideravelmente menores de generalidade e penetração. Configuram-se como saberes locais, regionais, desprovidos de esteio teórico, ou seja, à primeira vista, desconectados da primeira acepção dos saberes sujeitados anunciada por Foucault, ao atentar-se que estes não estão necessariamente desprovidos de conteúdos técnicos, eruditos de uma produção teórica. A partir do aparente paradoxo de unir sob inscrição de saberes sujeitados as duas classes de saberes

referidas descortina-se a proposta do projeto ou proposta por ele denominada de genealogia.

1.6 A genealogia

O que há por trás do projeto genealógico? Persistindo na imposição de uma pergunta já formulada, que agora permite uma resposta mais específica, em que medida os trabalhos de Foucault apontam algumas constantes, a despeito de sua diversidade temática? Uma possível resposta seria: na tentativa de fazer ouvir os sussurros, o descontentamento dos excluídos da história, não pelas vias dos discursos oficiais, mas pela recuperação dos saberes adrede esquecidos.

A junção dos conhecimentos eruditos de conteúdo histórico aos saberes locais das pessoas consiste de um modo mais geral na genealogia.

Chamemos, se quiserem, de "genealogia" o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas práticas atuais. [...]. Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. (FOUCAULT, 1999, p. 13).

Advindos da passagem acima alguns elementos novos podem ser correlacionados à noção de genealogia. Em primeiro lugar, o desempenho de uma função aplicativa no campo da história, evidenciando a possibilidade de recuperação dos saberes sujeitados para utilizá-los como recursos estratégicos nos confrontos atuais, em outros termos, uma função de reconstituição. Em segundo lugar, depreende-se a compreensão da genealogia como recuperação de discursos de verdades no intuito de promover um embate entre os discursos ou saberes sujeitados contra toda tendência de totalitarismo científico, epistemológico ou ainda virtualmente arvorada na afirmação de um conhecimento genuíno, o que vem a

apontar para uma função de enfrentamento. A segunda acepção arvora-se no pressuposto de que uma suposta hipossuficiência dos saberes sujeitados, frente aos saberes dominantes, podem apenas ser estabelecidas *a posteriori*, como resultantes de combates em que a fixação do que se compreende como conhecimento e verdade não pode basear-se em qualquer critério tomado como irrefutável ou superior, pelo contrário, são os atritos resultantes das interações, das batalhas que permitem ao vencedor estabelecer seus próprios critérios de acesso à verdade e seus efeitos decorrentes.

As genealogias são, muito exatamente, anticiências. Não que elas reivindicuem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa [...]. É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate. (FOUCAULT, 1999, p. 14).

A genealogia distancia-se do deslumbramento de um saber supostamente puro, em estado bruto, livre de intromissões teóricas, sobretudo porque uma concepção de conhecimento assentada nesses termos estaria a soçobrar entre a ignorância e a inocência. A efetivação do olhar genealógico apoia-se na postura de uma perspectiva teórica cuja finalidade é a de permitir a recuperação dos saberes sujeitados ao atuar como instrumento de mediação entre o olhar do pesquisador e esses saberes.

Sendo assim, as genealogias operam como diretrizes anticientíficas, mas preponderantemente nos limites em que o conhecimento dito científico apresenta-se como contrafação, distorção, daquilo que pode ser entendido como conhecimento, promovido pela postulação absolutista de critérios de cientificidade, camufladores da

arbitrariade implicada na escolha de quaisquer critérios, caso se concorde com o caráter perspectivo da verdade.

Some-se ao que foi mencionado a observação de que as genealogias atuam como mecanismos de resistência aos efeitos centralizadores de poder do saber científico. Mas em que consistem tais efeitos? Uma possível resposta pode ser formulada a partir da problematização do sujeito em Foucault.

2 O problema do sujeito e as formas de objetificação-subjetificação

Há mais ou menos um lustro, Stuart Hall em um pequeno ensaio comentava a extensão do debate a respeito do problema da identidade, do indivíduo ou do sujeito moderno. O argumento, segundo ele, a funcionar como viga de toda a discussão dizia:

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (2005, p. 7).

A identidade de alguém, o que ela designa e agrupa em torno de elementos constituintes denominados com freqüência por caráter ou personalidade remete a determinados pressupostos. A noção de eu encontra o seu amparo nos valores de estabilidade, durabilidade e coerência. As ações humanas, as respostas atitudinais podem, é óbvio, sofrer alterações ocasionais. Mas variações dessa natureza, em qualquer indivíduo considerado saudável ou normal, nada mais são que reverberações de um centro que, apesar de tudo, se mantém estável. Um núcleo: eis a melhor forma de representar essa figura central. Sua espessura e dureza constitui-se pela tendência a invariabilidade de seus elementos. Nele, tudo quer apontar para a confirmação de uma lógica interna, coesa, mantida às custas de um processo “autoconsciente” de filtragem ou decantação de eventuais elementos heteróclitos ou impuros. O núcleo, o eu ou identidade é afirmado como cerne e centro irradiador da subjetividade.

Inexorável, a crise do sujeito adentrou e se fez repercutir na base de outras noções: crepúsculo do “eu”, ocaso do “indivíduo”, implosão da “identidade”etc. Na visão de certos intérpretes a identidade sofreu e continua a mercê de um processo

de descentramento e de contínuas fragmentações. Certamente, é cabível o sopesar dos impactos provavelmente nefastos e positivos desse novo contexto. Para alguns, a crise do sujeito representa a perda de uma categoria cardeal, balizadora das discussões e das demandas das sociedades complexas. A situação torna-se ainda mais candente ao se observar a estreita relação entre o problema da identidade e de outras concepções que norteiam o debate político e cultural, tais como raça, gênero e classe. A crise do sujeito não é outra senão a que atingiu em cheio todas essas categorias e a elas impôs um cenário instável desinvestido dos antigos marcos que permitiam aos indivíduos acalentar sobre si mesmos um discurso ordenado e coerente. Em um sentido oposto, diversos outros intérpretes vêem o descentramento do sujeito como um fenômeno repleto de potencialidades. A proclamada crise representaria o caducar de estruturas atadas em demasia a um passado incapaz de adaptar-se a novas demandas, mas também seria o indício de novas percepções acerca da subjetividade, arredias a propostas inclinadas a essencialização ou à fixidez. Isso quer dizer que identidades fixas e estáveis são, em certa medida, superáveis por subjetividades fluidas e dinâmicas, mais adaptadas às contínuas transformações dos devires individual e comunitário.

Por força das diversas maneiras possíveis de conceber a questão da identidade, inúmeras classificações são possíveis, como é o caso, uma vez mais, de Hall, cuja proposta distingue: a) o sujeito do iluminismo; b) o sujeito sociológico; c) o sujeito pós-moderno.

O Sujeito do iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. [...] pode-se ver que essa era uma concepção muito “individualista” do sujeito e de sua identidade [...]. (2005, p. 11).

O sujeito núcleo do Iluminismo não adveio de uma formação abrupta, alguns de seus traços foram esboçados na antiguidade grega. Se for aceitável defender que a idéia de indivíduo remete a compreensão de um substrato material, o corpo, e também a um componente intangível, o espírito ou a alma, a origem do problema seria anterior ao tempo de Platão, e talvez corresponda a uma criação do Ocidente.

Para melhor esclarecer a configuração do problema da individualidade, sob a tensão do dualismo corpo-alma, pode-se recorrer a um matiz ou contraste entre a visão ocidental, sobretudo a que foi desenvolvida pela tradição cristã, e outras que lhe sejam estranhas. Certamente, o corpo de doutrinas que com maior vigor tende a negar a idéia de indivíduo é da espiritualidade budista.

A capacidade de libertar-se do que está entretecido quanto ao que se concebe como o “meu” em oposição ao que se atribui ao “outro” é uma condição para a libertação do espírito. Conhecer de maneira autêntica a realidade, despida das divisões criadas pelo ego, significa limpar a mente de impurezas tais como o ódio, os desejos sensuais, as ansiedades e, em contrapartida, o desenvolvimento de qualidades – a confiança, a alegria, a tranquilidade e a sabedoria em um cultivo persistente e contínuo. Conforme a posição da Equipe do Instituto Nanzan do Instituto de Religião e Cultura de Nagóia:

A suprema ilusão [...] é a crença num eu substancial, pois ela é a fonte de todos os pensamentos e desejos, que dispersam e obscurecem a visão do praticante; em termos mais gerais, essa crença é a fonte da preocupação com o “eu”, que torna nossas vidas superficiais e sem criatividade. À medida que a autoconsciência – a da dispersão – recua, a mente é libertada para a compaixão com relação a todas as coisas vivas, que é praticada nos “Quatro Estados Sublimes”. (brahma-vihára). : estendendo o amor e a boa vontade. (mettá). universal e ilimitados a todos os seres, sem qualquer tipo de discriminação, “da mesma forma que uma mãe ama seu único filho”; dotada de compaixão. (karuná). com relação a todos os seres vivos que estão em dificuldades, sofrendo e em aflição; dotada de alegria empática. (muditá). pelo êxito, bem-estar e felicidade dos outros; e dotada de equanimidade. (upekkhá). em todas as vicissitudes da vida. (2006, p. XV).

O ego nada mais é que um acúmulo de ilusões. Ele pode ser representado por um imenso aglomerado de camadas superpostas que impedem a visão da natureza da mente. A iluminação significa, na tradição budista, a descoberta do estado desperto finalmente alheio às ilusões do ego. A aparente coesão, unicidade e solidez do ego sentida pelo homem leva-o a acreditar na existência de uma dimensão real exterior, oposta a uma realidade interior subjetiva, e então, todo pensamento, toda emoção ou sentimento sempre é sentido por ele como algo distinto, algo que lhe pertence e, talvez, só a ele diga respeito. Diante dessa verdade, que via de regra, não haverá de ser questionada, a idéia de ego e também aquelas que a acompanham serão protegidas e acalentadas. Para tanto, o essencial é afastá-lo da dor e fortalecê-lo com prazeres.

Porém, será apenas parcial a vitória do ego em sua luta contra a realidade transitória e descontínua da existência. Abrem-se fendas. Aqui e ali proliferam as falhas denunciadoras dos limites que todos possuem quanto à compreensão que fazem de si mesmos. É nesse ponto que a filosofia budista, principalmente o zen budismo, expressa seus fundamentos refratários a soluções fáceis, simpáticas a qualquer busca de consolo. A reflexão sobre os limites do ego projeta-se sobre dois alvos: ela pretende abalar as estruturas e as formas do pensamento e também tentará desestabilizar a composição das emoções e dos sentimentos. O budismo busca atingi-los despedaçando ou saltando sobre os obstáculos apresentados pelas formas dominantes de pensar e sentir.

[...] o Zen não tenta ser inteligível, ou seja, capaz de ser compreendido pelo intelecto. O método do Zen é o de desconcertar, excitar, confundir e exaurir no intelecto até que este perceba que a compreensão se resume em pensar *sobre* algo. Ele provocará, irritará e novamente exaurirá as emoções até que se compreenda que as emoções são apenas um sentimento *acerca* de algo. Então o Zen conseguirá, assim que o discípulo chegue a um impasse intelectual e emocional, transpor a distância entre o contato

conceitual de segunda mão com a realidade e a experiência em primeira mão. [...] Em resumo, a finalidade do Zen é focalizar a atenção na própria realidade, em vez de dirigí-la para as reações intelectuais e emocionais à realidade – essa realidade é aquilo que está sempre mudando, que está sempre crescendo, algo indefinível chamado “vida”, que não cessará por um momento que seja para nós, a fim de que a encaixemos satisfatoriamente num rígido sistema de classificação e de idéia. (WATTS, 2008, p. 14).

O domínio conceitual, a excelência na exposição e até mesmo na elaboração de teorias pouco vale àquele que busca atingir a sapiência. Alguns homens que se vêem como espiritualistas e pretensamente mais evoluídos, consideram-se dignos de maior respeito devido à capacidade que desenvolveram de elaborar malabarismos verbais e todo um saber suntuário. Todavia, nada mais fazem eles que incentivar a proliferação de um materialismo espiritual. Fenômeno análogo, a formação de um materialismo teórico, bastante persistente nas cabeças de alguns intelectuais, filósofos e cientistas, pode ser encontrado com alguma recorrência. O fato é que o valor dos conceitos e das teorias tem, em muitos casos, assumido uma relevância tão grande em detrimento das atitudes e comportamentos que dificilmente se pode rejeitar a existência de um tipo de fetichismo conceitual e teórico. Não é incomum em congressos, comunicações nacionais ou estrangeiras alguém se deparar com intelectuais, alguns inclusive de renome, dispostos a expor e a defender com invulgar competência e denodo teses que, do ponto de vista da existência concreta desses intelectuais, jamais foram postas em prática. É patente um enorme fosso entre o que se defende no plano da teoria e aquilo que efetivamente é praticado.

Segundo Chögyam Trungpa, uma interessante metáfora empregada no Budismo Tibetano para descrever o funcionamento do ego é a dos três Senhores do Materialismo: o Senhor da Forma, o Senhor da Fala, e o Senhor da Mente (2006, p. 11).

O Senhor da Forma remete à tendência, em nossa cultura, de enclausurar e formatar as manifestações da vida. Haveria, segundo essa visão, uma inclinação a negar, tanto pela via material ou concreta, quanto também na dimensão simbólica, possíveis acontecimentos ou comportamentos desviantes do curso “natural” das coisas. Composto neuroticamente, o Senhor da Forma é a força que impulsiona o homem a buscar conforto, segurança e meios que garantam a fruição dos prazeres. Em um mesmo sentido, refere-se à constituição de mecanismos capazes de afugentar ou manter à distância eventuais elementos causadores de desprazer, inclusive os aspectos da existência que possam forçar o ego ao questionamento de suas posturas. Não obstante, a metáfora do Senhor da Forma quer significar mais a própria busca neurótica, obsessiva de mecanismos protetivos e desviantes da atenção quanto aos aspectos desagradáveis da existência, do que afirmar a eficácia ou mesmo a existência desses mesmos recursos, pois, se o que de fato importa é o apaziguamento dos ânimos, o problema da existência ou da eficácia assume um papel secundário, na medida em que o próprio juízo acerca da relevância de tais elementos irá depender fundamentalmente da esperança neles depositada. É importante frisar um ponto como este pelo fato de que, no que condiz com o segundo elemento metafórico, é no Senhor da Fala que se detecta a questão de como o intelecto apreende o mundo.

O Senhor da Fala situa-se na ordem do emprego dos conceitos e das categorias. De como estes instrumentos serão mobilizados para apreender, manipular e construir “fatos”, teorias, etc. Refere-se igualmente às produções ideológicas, desenvolvidas para racionalizar, justificar e legitimar sistemas de idéias e, se possível, santificá-las, apresentá-las como mais verdadeiras que outras. Patriotismo, Liberalismo, Fascismo, Cristianismo, Socialismo de Estado são grandes

sistemas de idéias, sistemas de inclusão e de exclusão, sistemas de filtragem e de produção identitária, definidores de comportamentos, atitudes de como se deve ver, compreender e experienciar o mundo.

O Senhor da Fala indica a inclinação do ego a interpretar o que quer que seja ameaçador ou irritante de modo a neutralizar a ameaça ou transformá-la em algo “positivo” do ponto de vista do ego. O Senhor da Fala refere-se ao uso de conceitos como filtros que nos resguardam de uma percepção direta do que é. Os conceitos são levados demasiado a sério; são utilizados como instrumentos para solidificar o nosso mundo e a nós mesmos. Se existe um mundo com coisas a que se possa dar nomes, então o “eu”, como uma das coisas nomeáveis, também existe. Nosso desejo é não deixar espaço algum para dúvidas ameaçadoras, para a incerteza ou a confusão. (TRUNGPA, 2006, p. 12).

A afirmação reiterada do eu que se percebe como distinto e separado do mundo circundante, em que, aliás, cada coisa pode ser identificada e individualizada, remete ao domínio do Senhor da Mente. Nesse domínio a consciência inclina-se a mobilizar todos os artifícios dos quais possa lançar mão em busca da preservação da idéia de eu. Artifícios, deve-se dizer, de natureza espiritual ou psicológica. A fixação de uma imagem que todos tendem a fazer de si mesmos, a busca de sucedâneos, como toda literatura de auto-ajuda pode atestar, refletem uma busca de muletas espirituais. Isso tudo significa que o ego muito dificilmente suporta uma crítica, um exame mais acurado de seus pontos de sustentação.

Em contrapartida à visão oriental, a perspectiva dominante no ocidente ressalta a centralidade do sujeito (e como esta centralidade resulta de um processo de criação ou de fabricação corresponde a um dos principais objetos de investigação de Foucault).

No início deste trabalho, no instante em que foi discutido o problema da verdade e da formação de sujeitos, concebeu-se o sujeito como um construto derivado das mutações históricas, correspondente ao produto belicoso da vontade dos homens em determinar o que é a verdade. Assim, a questão do sujeito projeta-

se como fundamental ao pensamento de Foucault, inextricavelmente ligada ao problema do poder.

Segundo ele, seria possível reconhecer três formas de objetivação transformadoras dos seres humanos em sujeitos:

O primeiro é o modo de investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *gramaire générale*, na filologia ou na lingüística. Ou ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e da economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia.

Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de "práticas divisoras". O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os "bons meninos".

Finalmente, tentei estudar – meu trabalho atual – o modo pelo qual um ser humano torna-se um sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade – como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de "sexualidade". (FOUCAULT, 1995, p. 231-232).

Em primeiro lugar, é preciso entender o que Foucault designa por objetivação, pois é por meio dela que o ser humano constitui-se em sujeito. Se o sujeito não é algo que possui existência autônoma, independente da formação social na qual encontra-se inserido, o que lhe pode ser atribuído em termos de sentidos ou significados deriva da condição de apenas ser constituído, na medida em que ele é algo lançado, posto na sociedade. A objetivação é o delineamento do processo em que o sujeito, longe de ser considerado uma categoria meramente teórica ou ideal, passa a ser entendido como um ser dotado de um conjunto de atributos que lhe são inatos.

2.1 A classificação, as práticas divisórias e a autoformação

No que diz respeito às três formas de objetivação dos seres humanos em sujeitos, a primeira designa o modo como a filologia, a lingüística, a economia, a história natural e a biologia, apoiadas em pressupostos conceituais e classificatórios, representam o suposto alcance de patamares de autonomia e coerência científicas, devido ao seu comprometimento discursivo com posturas generalizantes sobre a natureza humana e as características supostamente essenciais da vida social. Em outros termos, como nos diz Rabinow:

Este modo surge "dos modos de investigação que se dão o *status* de ciências, por exemplo, a objetivação do sujeito falante na *grammaire générale*, filologia e lingüística. [ou] a objetificação do sujeito produtivo, o sujeito que trabalha, na análise da riqueza e da economia. Ou a objetificação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia". Esta lista é um sumário conciso dos conteúdos do mais controverso e aclamado livro de Foucault, *As Palavras e as Coisas*. Neste livro denso e erudito, ele mostra como os discursos da vida, do trabalho e da linguagem foram estruturados em disciplinas; como desta maneira, eles atingiram um alto grau de autonomia interna e de coerência; e como estas disciplinas da vida, trabalho e linguagem. (freqüentemente lidamos com estes discursos como se fossem universalizações da vida social humana e como se progredissem logicamente, refinando-se no curso da história, assim como nas ciências naturais). mudaram abruptamente em diversos pontos históricos, apresentando uma descontinuidade conceitual das disciplinas que as precederam. (1999, p. 33).

De acordo com Rabinow a formação de disciplinas, como as mencionadas anteriormente, foi o fator responsável pela objetivação ou objetificação dos seres humanos, por elas tratados simultaneamente como sujeitos e objetos de conhecimento. Para que o advento de tais disciplinas viesse a se concretizar fez-se necessário que qualquer unidade discursiva mais estrita com disciplinas precedentes fosse rompida, garantindo, de tal modo, a unidade e autonomia dos novos discursos disciplinares. Torna-se perceptível que as resultantes mais enfáticas deste processo sejam a obliteração das rupturas, relativas à compreensão do homem (enquanto ser vivo) e das manifestações da vida social (como no caso do trabalho e da linguagem),

ou seja, o ocultamento das descontinuidades históricas, além da aposição de discursos, que pouco a pouco passaram a atingir níveis de generalização universalizantes, acerca do homem e da vida social.

O modo de objetivação das práticas divisoras opera por meio de cortes ou quebras, rompendo a visão que o indivíduo faz de si ou afastando os indivíduos uns dos outros. Esta modalidade também foi abordada por Rabinow:

Neste processo [...], os indivíduos recebem tanto uma identidade social quanto pessoal. De forma geral, as "práticas divisórias" são modos de manipulação que combinam a mediação de uma ciência. (ou pseudo-ciência). e a prática de exclusão, geralmente num sentido espacial, mas sempre num sentido social. Estas práticas divisórias formam uma parte substancial de História da Loucura, O Nascimento da Clínica e Vigiar e Punir. Os principais tópicos destes livros são: a objetificação de indivíduos tirados de uma massa indiferenciada, por exemplo as populações vagabundas na Paris do século XVII, e mais tarde de populações pré- selecionadas, delinquentes oriundos da classe trabalhadora; as interconexões das práticas divisórias com a formação e a crescente sofisticação na elaboração das ciências sociais; o relacionamento histórico destes modos de de classificação, controle e contenção com uma distintiva tradição de retórica humanitária sobre reforma e progresso; as aplicações cada vez mais diversas e eficientes destes procedimentos de saber e poder principalmente, embora não exclusivamente, sobre grupos dominados ou formados e identificados através das práticas divisórias. (1999, p. 32).

A segunda modalidade de objetivação pode instaurar a autocompreensão que os homens fazem de si, que será tão mais eficiente quanto for a crença por parte dos atores sociais, que são prioritariamente eles os responsáveis pela configuração dessas imagens. Uma outra possibilidade de ação é a construção sub-reptícia ou acintosamente imposta de uma identidade social, cuja composição pode estar ancorada em um discurso científico, que por sua vez, funciona como um mecanismo de legitimação de práticas divisórias. São estas práticas os procedimentos que viabilizam o estilhaçamento das pessoas, ora anestesiando suas potencialidades de sublevação, ora para a captação e utilização dos seres humanos componentes de uma sociedade como potenciais recursos.

A operacionalização das práticas divisórias não pode acontecer sem o perscrutamento detalhado do meio social. É o conhecimento meticuloso, capilar da sociedade, o que permite a implantação de estratégias de inclusão e exclusão de pessoas e grupos. As divisões podem, a partir daí, ocorrer promovendo toda espécie de discriminações: vagabundos, criminosos, doentes e loucos de um lado, e do outro respectivamente, trabalhadores, homens honestos, saudáveis e mentalmente normais.

Chega-se finalmente ao terceiro tipo de objetificação, aquele, segundo Foucault, relacionado ao processo em que os indivíduos passam a se reconhecer como sujeitos.

Para Rabinow, trata-se da mais relevante contribuição dada por Foucault ao problema da formação dos sujeitos, sobretudo pelas notáveis diferenças apresentadas pelo terceiro modo em relação aos dois anteriores.

Com efeito, as práticas divisórias entendidas como técnicas de dominação e as práticas de classificação e seus efeitos de poder já haviam sido evidenciadas por outros pensadores. Nelas, a posição do sujeito é geralmente esboçada em termos de passividade frente ao dominador.

O terceiro modo pode ser apresentado nos seguintes termos:

[...] neste terceiro modo, subjetivação, Foucault olha para os processos de autoformação no qual a pessoa é ativa. Suas últimas análises publicadas enfocam as classes dominantes, especificamente a burguesia francesa da metade do século XIX, cidadãos gregos, os ascetas cristãos primitivos e os Pais da Igreja. Nestas análises, Foucault está preocupado em isolar aquelas técnicas através das quais a pessoa inicia uma ativa autoformação. Esta autoformação tem uma genealogia longa e complicada; acontece através de uma variedade de "operações nos corpos das pessoas, nas suas almas, nos seus pensamentos, na sua própria conduta". Estas operações implicam caracteristicamente num processo de autocompreensão mediado por uma figura externa de autoridade, seja o confessor ou o psicanalista. Foucault nos mostra, por exemplo, como durante o século XIX havia uma vasta proliferação de discursos científicos sobre "sexo", em parte porque o sexo era visto como uma chave para a autocompreensão. Esta linha

culminou em Freud. Foucault também aponta para uma crescente obsessão com a sexualidade, a saúde do indivíduo e da raça, o crescimento dos discursos médicos sobre a sexualidade, e assim por diante. (RABINOW, 1999, p. 35).

Seria cabível notabilizar alguma discrepância, ao menos uma comissura mais abrupta entre o terceiro modo de objetivação e os dois outros que o antecedem, como propõe Rabinow? Afinal de contas, se o fracionamento triádico das formas de objetivação comporta, em sua terceira modalidade, um processo de autoformação, embora mediado por uma autoridade, como distingui-lo, por exemplo, do primeiro modo, o da classificação, da ciência que promove o advento do sujeito em projeções teóricas, compostas por um discurso que se presume dotado de autoridade? Ou então, o que dizer quanto ao segundo modo, a forma pela qual a emergência do sujeito resulta de práticas sociais separatórias, devido ao fato de que é preciso considerar que tais práticas mediadas pelo discurso da ciência, permitem novamente perceber a sombra da autoridade?

É plausível realizar uma diferenciação entre a terceira forma de objetivação e as duas restantes, se for possível tratá-las como elementos distintos, porém não separados, identificando inclusive seus pontos de convergência e complementaridade, de um lado, e do outro, suas peculiaridades.

Primeiramente é necessária a advertência, que o próprio Foucault anunciara, que o seu trabalho atual projetava-se num estudo de como os seres humanos constituíam-se em sujeitos. Declarações como estas foram emitidas a partir de 1980, sinalizando possivelmente para a tomada de novos rumos em trabalhos posteriores, como os dedicados à história da sexualidade.

A tentativa de situar o curso de 1982, no *Collège de France*, no contexto geral das idéias de Foucault, esboçada por Frédéric Gross, traz esclarecimentos sobre os

problemas referidos, notadamente quanto à compreensão do terceiro tipo de objetificação e suas relações com os demais.

Desta feita, o sujeito se autoconstitui ajudando-se com técnicas de si, no lugar de ser constituído por técnicas de dominação. (Poder). ou técnicas discursivas. (Saber). [...] Enquanto Foucault permanecia no estudo dos séculos XVIII-XIX, o sujeito, [...], era pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e de poder, o correlato alienado dos dispositivos de saber-poder em que o indivíduo vinha extrair e exaurir uma identidade imposta, exterior [...]. A partir dos anos oitenta, estudando as técnicas de existência promovidas pela Antiguidade grega e romana, Foucault deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradadas. O estudo do Ocidente moderno lhe ocultara por muito tempo a existência destas técnicas, obscurecidas que estavam no interior do arquivo pelos sistemas de saber e os dispositivos de poder. (GROSS, 2004, p. 620-621).

Portanto, a terceira categoria de objetificação representa a tomada de consciência por parte de Foucault, que os processos de constituição dos sujeitos implicam no escamoteamento da resistência no interior de relações compostas por procedimentos de saber e poder, aos quais podemos relacionar respectivamente os modos de objetificação das produções teóricas e das práticas divisórias.

A avaliação de tais processos terminam por suscitar a análise das técnicas de autoformação ou subjetivação que, embora apoiadas na mediação de uma autoridade, como já foi mencionado, subentendem um papel ativo do indivíduo a respeito de sua autocompreensão. Enfim, Foucault passa a se concentrar na órbita das resistências, nos movimentos de repulsão acionados pelos indivíduos frente às estratégias de sujeição.

Qual seria então, mais precisamente, o lugar ocupado, pela autocompreensão do sujeito no espaço conflituoso das técnicas de saber-poder?

Devemos nos lembrar: durante muito tempo, Foucault só concebe o sujeito como o produto de técnicas de dominação. É somente em 1980 que concebe a autonomia relativa, a irredutibilidade, em todo caso, das técnicas do eu. Autonomia relativa, digamos, pois é preciso preservar-se de qualquer exagero. Foucault não "descobre" em 1980 a liberdade nativa de um sujeito que teria até então ignorado. Não poderíamos sustentar que Foucault teria, de súbito, abandonado os

processos sociais de normalização e os sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir, [...], um sujeito livre se auto-criando no éter a-histórico de uma autoconstituição pura. [...]. Ora, o que constitui o sujeito numa relação consigo determinada são justamente técnicas de si historicamente referenciáveis, que se compõem com técnicas de dominação, também elas historicamente datáveis. De resto, o indivíduo-sujeito emerge tão somente no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si. (GROSS, 2004, p. 637).

Será no contorno da problematização do cuidado de si, dos processos de autoformação, que as próximas linhas irão se projetar. A premissa lançada por Foucault consiste na defesa de uma trajetória invertida, capaz de acionar uma compreensão mais clara da relação entre poder e pensamento ético: o caminho em que o primeiro termo cederia algum terreno ao segundo. Por essa via, a notabilidade conquistada por Foucault como pensador por excelência do poder e das formas de dominação seria possivelmente amainada, e com isso, a própria concepção de poder se encontraria submetida a uma abrupta transformação, ou seja, poder como manifestação negadora da vida, mas também como manifestação de potências expansivas da existência. Para acompanhar os primeiros passos desta tumultuada trajetória, privilegiou-se o conteúdo de algumas das aulas constituintes do curso “A Hermenêutica do Sujeito”, apresentadas entre os anos de 1981 e 1982, e dos textos “menores” reunidos na coletânea intitulada “Ditos e Escritos”.

As obras acima, diretas dentre outras do que se passou a considerar como a última fase do pensamento de Foucault, representam uma nova forma de problematização das relações entre o sujeito e o poder. Para além do mero continuísmo relativo à sua produção teórica das décadas de 60 e 70, Foucault empenhou-se na construção de uma estética de si, virtualmente capacitada a imprimir um desdobramento, uma inversão no eixo do poder.

A tentativa de melhor compreender “A Hermenêutica do Sujeito”, suscitou a necessidade de levantar certos problemas, que por sua vez incitaram a busca por

alguns dos analistas da última etapa do pensamento de Foucault, falecido em 1984. Um livro como o de Francisco Ortega, por exemplo, “Amizade e Estética da Existência em Foucault”, dedicado a este último período, defende a tese de ser possível entrever nas últimas obras do filósofo francês o projeto, não declarado explicitamente, de uma genealogia da amizade. Partindo das concepções de ascese ou tecnologias de si, da terminologia foucaultiana, Ortega as considera como mecanismos de resistência ao poder, capazes de permitir aos indivíduos a promoção de transformações sobre si mesmos e suas existências. Se é possível aceitar que a estética de si não se constitua no isolamento, na solidão, a genealogia da amizade poderia ser entendida como forma de vida alternativa ao poder, envolta num fluxo de subjetividades mutuamente constituintes da coletividade, um espaço mediador das necessidades individuais em face das demandas coletivas.

A forma de abordar o problema proposta por Foucault conduz, porém, a um sentimento de estranheza, capaz de levantar uma pergunta de base para a compreensão do “último Foucault”: o que teria produzido em sua obra um retorno aos gregos? Mais ainda: quais razões seriam capazes de levá-lo a sustentar que não apenas Sócrates, mas até mesmo em certos aspectos, a obra de Platão representariam a encarnação do cuidado de si? Tais questões, diga-se de passagem, pretendem realçar a recusa do filósofo de se deixar levar por uma leitura preconceituosa, avessa ao manancial teórico de ambos os pensadores. Atitude que, à primeira vista, poderia levar a considerar uma possível incompatibilidade entre a obra pregressa de Foucault e a nova proposta. Tais questões, em parte, nortearão esta fase do trabalho. De tal modo, faz-se necessário, de início, explorar o sentido do cuidado de si e o projeto ético de uma estética da existência nele implicado.

2.2 Uma estética da existência sob o “princípio do cuidado de si”

O cuidado de si, concepção central vinculada à hermenêutica do sujeito, se traduz em fazer aflorar as relações entre o sujeito e a verdade, e o poder frequentemente obliteradas pela análise histórica tradicional.

Epiméleia heautoû, o cuidado consigo mesmo, o ocupar-se consigo, é o termo ao qual a historiografia filosófica pouca relevância conferiu. A problemática do sujeito e do conhecimento habitualmente levantada terminou por firmar-se na célebre prescrição *gnôthi seautón* ou “conhece-te a ti mesmo”. Da relação entre os dois termos, Foucault elaborará a seguinte hipótese:

[...] tal como foi formulado, de maneira tão ilustre e notória, gravado na pedra do templo, o *gnôthi seautón* não tinha, na origem, o valor que posteriormente lhe conferimos. Conhecemos [...] o famoso texto em que Epicteto diz que o preceito ‘*gnôthi seautón*’ foi inscrito no centro da comunidade humana. De fato, ele foi inscrito, sem dúvida, no lugar que constituiu um dos centros da vida grega e depois um centro da comunidade humana, mas com uma significação que certamente não era aquela do ‘conhece-te a ti mesmo’ no sentido filosófico do termo. O que estava prescrito nesta fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os Deuses. (FOUCAULT, 2004, p. 5-6).

O centro da vida humana ou um dos centros da vida grega é uma alusão ao templo do santuário de Delfos, situado na encosta meridional do Parnaso, habitada desde a era micênica e convertido em centro religioso a partir do oitavo século. O oráculo, consultado por particulares ou por representantes oficiais das diversas pólis representava a palavra do Deus Apolo. As respostas, geralmente enigmáticas às questões suscitadas, eram proferidas por uma sacerdotisa, a Pítia, em estado de transe.

A interpretação defendida por W. H. Roscher, mencionado por Foucault, segundo a qual todos os preceitos délficos deveriam ser compreendidos como recomendações ritualísticas, vinculadas ao próprio ato de consulta ao oráculo, permitiria assim compreender os três preceitos délficos:

O *medèn ágan*. ('nada em demasia'). de modo algum, segundo Roscher, pretendia designar ou formular um princípio geral de ética e de medida para a conduta humana. *Medèn ágan* [...] quer dizer: tu que vens consultar não coloques questões demais, não coloques senão questões úteis, reduzi ao necessário as questões que queres colocar. O segundo preceito, sobre os *engýe*. (as cauções)., significa exatamente o seguinte: quando vens consultar os deuses, não faças promessas, não te comprometas com coisas ou compromissos que não poderás honrar. Quanto ao *gnôthi seautón*, sempre segundo Roscher, significa: no momento em que vens colocar questões ao oráculo, examina bem em ti mesmo as questões que tens a colocar, que queres colocar; e, posto que deves reduzir ao máximo o número delas e não as colocar em demasia, cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber. (FOUCAULT, 2004, p. 6).

As três regras do oráculo representariam, por outras palavras, direcionamentos de conduta parcimoniosa, no intuito de não sobrecarregar o oráculo, propondo-lhe questões pueris ou simplesmente em demasia. Além da interpretação defendida por Roscher, refere-se Foucault ao trabalho de Defradas, para quem os preceitos délficos seriam imperativos gerais de prudência:

[...] “nada em demasia” nas demandas, nas esperanças, nenhum excesso também na maneira de conduzir-se; quanto às cauções, tratava-se de um preceito que prevenia os consulentes contra os riscos de generosidade excessiva; e, quanto ao “conhece-te a ti mesmo”, seria o princípio [segundo o qual] é preciso continuamente lembrar-se de que, afinal, é-se somente um mortal e não um deus, devendo-se, pois, não contar demais com sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as da divindade. (FOUCAULT, 2004, p. 6).

Nesta segunda interpretação acerca dos preceitos sagrados, parece haver uma maior preocupação em advertir os consulentes quanto ao modo de conduzirem suas ações diante do que lhes for revelado. Todavia, não parece haver qualquer obstáculo para se poder aceitar, tanto as teses de Roscher, como as de Defradas, de acordo com o tratamento a elas dispensado por Foucault como perspectivas conciliáveis, sobretudo se for possível admitir uma elasticidade interpretativa, atribuível a qualquer enunciado, cujos sentidos possam ser suscetíveis de elaboração e reelaboração por diversos agentes autorizados (a sacerdotisa e seus intérpretes, os sacerdotes), além dos consulentes, ao longo de diversos anos.

Será, contudo, não no patamar do pensamento mítico, mas no plano da discussão do pensamento filosófico grego que Foucault procurará desvendar o atrelamento provável entre o *gnôthi seautón* délfico e o preceito *epimelôu heautôu* (cuida de ti mesmo). A hipótese de Foucault defende a subordinação da regra conhece-te a ti mesmo ao princípio do cuidado de si.

A própria vida de Sócrates narrada nas fontes testemunhais de Xenofonte em seus “Memoráveis” (1987) e na “Apologia” (1987) de Platão, permitem, respectivamente, a constatação dos vínculos entre o “conhece-te a ti mesmo” e o “cuida-te de ti mesmo”, além da sujeição do primeiro princípio ao segundo. O conhecimento de si como um desdobramento da regra do cuidado que se deve ter. Uma leitura mais atenta da “Apologia”, segundo Foucault, seria suficiente para evidenciar a plausibilidade de sua hipótese, sobretudo pelo fato de Sócrates, ao ser forçado por aqueles que o acusavam a avaliar a vergonhosa existência que havia levado, respondera que nenhum motivo via para envergonhar-se, pois nada mais fizera que obedecer à vontade dos deuses, ou seja, admoestar os homens por ocuparem-se mais da riqueza, da conquista, da fama e das honrarias, exortando-os a refletir sobre o uso da razão, a busca da verdade e a melhoria da alma, em outras palavras, a cuidarem de si mesmos.

O laço dado por Foucault entre o cuidado de si e o vulto de Sócrates, como já mencionei anteriormente, é algo que desde o princípio chama a atenção. A influência do pensamento de Nietzsche sobre Foucault é conhecida. Portanto, como pôde ele, afinal, conferir tal destaque a Sócrates, a ponto de torná-lo uma personagem emblemática do cuidado de si? O risco de precipitação em considerações simplistas, pode produzir uma série de equívocos. A primeira

providência para deles se esquivar perpassa a rememoração do retrato de Sócrates moldado pelas mãos de Nietzsche.

2.2.1 O Sócrates nietzscheano

Sócrates é a representação do cansaço de existir, uma vida que desde o início encarna o *décadent*, o declínio. Toda a filosofia está repleta de homens como Sócrates, e, Platão, seria também um outro sinal de doença, mas Sócrates teria sido o modelo de homem inaugural da decadência, aquele tipo de homem que apenas consegue situar-se perante a vida, julgando-a continuamente, sendo o seu maior sintoma o apego aos juízos de valor.

As diatribes lançadas à Sócrates dirigem-se até sobre o seu corpo e origem:

Quanto à origem, Sócrates pertencia ao povo mais baixo: Sócrates era da populaça. Sabe-se, vê-se ainda, que ele era horroroso. A fealdade, já é em si uma objeção, é para os gregos quase uma refutação. Era, de facto, Sócrates um grego? A fealdade é, com bastante freqüência, a expressão de um desenvolvimento híbrido, obstruído pelo cruzamento. Noutros casos, surge como evolução decadente. Os criminalistas antropólogos dizem-nos que o delinqüente típico é feio: *monstrum in fronte, monstrum in animo*. Mas o criminoso é um *décadent*. Era Sócrates um delinqüente típico? – Pelo menos não o contradiz aquele famoso juízo de fisionomista, que tanto escandalizou os amigos de Sócrates. Um estrangeiro que percebia de rostos, ao passar por Atenas, disse de cara a Sócrates que ele era um *monstrum* – que albergava em si todos os piores vícios e inclinações. E Sócrates limitou-se a responder: “Conheceis-me bem, Senhor!”. (NIETZSCHE, 1988, P. 22-23).

Cabe aqui não se deixar enganar. Sócrates, apesar da análise de sua fealdade física, é convertido em uma categoria, um conceito. A referência à sua origem, considerada do ponto de vista da notoriedade por ele conquistada, remete a alguém que, como um dardo, cruzou as distinções de uma sociedade estratificada. As oposições que são feitas à sua constituição levantam objeções de ordem física, mas também de ordem psíquica.

A crítica de Sócrates muito bem poderia ser dirigida à Platão ou, mais particularmente, ao Sócrates platônico. Não foi Platão o primeiro a conceber uma odiosa analogia entre o corpo do homem e o corpo social? A medida da repulsa nietzscheana prolonga-se sobre o corpo de Sócrates até o ponto em que ele se mescla como corpo da cidade. Trata-se de um decadente, irreconhecível diante da outrora unidade entre o apolíneo e o dionisíaco, que a partir dele, e por obra mesmo dele, encontra-se irremediavelmente perdida. Nada mais adequado haveria do que submetê-lo ao crivo daqueles que ele próprio “ajudou a criar”: os criminalistas. Qual vingança poderia ser maior do que atirar os filhos contra o seu próprio pai? A tragédia grega, último reduto de Dionísio, é pródiga em exemplos. Ou ainda, seria possível haver de acordo com Nietzsche maior desprezo? Numa contenda em que os inimigos não são dignos, o melhor a ser feito é fazê-los lutar entre si.

Mas na verdade, tanto faz se é um criminalista ou fisionomista aquele que lança um deplorável diagnóstico sobre Sócrates, pois a feiúra do corpo nada mais é do que um sintoma: há pessoas consideravelmente feias cujos gestos e atitudes terminam por permitir-lhes o reconhecimento dos outros como se fossem belas. No caso de Sócrates, se o monstro no rosto revela o monstro no espírito, a inversão dos termos poderia lançar uma luz sobre uma verdade ainda mais fundamental.

Sócrates é o espelho da sociedade ateniense, uma imagem degradada. Portanto, um olhar sobre a sociedade ateniense teria o condão de revelar a patologia que a todos acomete.

Mas Sócrates adivinhou ainda mais. Viu bem fundo nos seus nobres atenienses; compreendeu que seu caso, a idiocrassia do seu caso, já não era nenhuma exceção. O mesmo tipo de degenerescência preparava-se silenciosamente em toda parte: a antiga Atenas aproximava-se do fim. – E Sócrates compreendeu que todo o mundo tinha dele necessidade – dos seus remédios, dos seus cuidados, dos seus artifícios pessoais de autoconservação. Em toda a parte os instintos se encontravam em anarquia; em toda a parte se estava a um passo do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo

geral. “Os impulsos querem ser tiranos; há que encontrar um tirano contrário, que seja mais forte” [...] Quando aquele fisionomista revelou a Sócrates quem ele era, um antro de todos os maus instintos, o grande ironista deu ainda uma resposta, que fornece a chave para o compreendermos. “É verdade”, disse, “mas tornei-me senhor de todos eles.” Como é que Sócrates se tornou senhor de si mesmo! – O seu caso era, no fundo, apenas o caso extremo, unicamente o que mais saltava aos olhos do que então começou a ser a miséria geral: ninguém era mais dono de si mesmo, os instintos viraram-se uns contra os outros. Ele fascinou enquanto esse caso extremo – a sua fealdade temerosa manifestava-o a todos os olhos: fascinou, como é evidente ainda mais energicamente como resposta, como solução, como aparência da cura deste caso. (NIETZSCHE, 1988, P. 25-26).

Todo esse raciocínio, assim delineado, não serve ainda para fazer reconhecer em Sócrates o sinal de um problema mais incômodo? Afinal, seria possível até aí acusá-lo de tudo, salvo de incoerência. Portanto, em que residiria o principal traço da anomalia, da decadência socrática?

2.2.2 A retidão socrática

Sócrates é o retrato mais acabado da lealdade para com a lei. “Esta lealdade exprimiu-se primeiro sob a forma de coragem militar, depois sob a de coragem política; ele soube por duas vezes, com risco de vida, opor-se às decisões ilegais do povo e dos tiranos” (VERGNIÈRES, 2003, p. 50). Muito embora a lei repouse, na concepção do vulgo, em acordos que os homens estabelecem entre si, definindo o que deve e o que não deve ser integrado a tais convenções, cujo intuito no final das contas, é a produção de um contrato capaz de envolver os cidadãos, distancia-se Sócrates desse posicionamento. Para ele, nada mais seria então a lei do que um joguete sujeito aos caprichos heteróclitos. Portanto, há a necessidade de afirmar um outro vínculo, capaz de submeter a horizontalidade das pretensões que ora atam, desatam e reatam a vontade de um homem à vontade do semelhante. Este elo não pode ser outro, senão aquele que verticalmente emana da cidade e se projeta sobre

todo o corpo de cidadãos. É a submissão de todos à lei o único meio consistente para garantir a unidade social. Ela é o vínculo manifesto, a tradução da racionalidade ordenadora da cidade.

Existe, porém, uma vontade de verticalização ainda mais profunda na postura socrática, traduzida nas conseqüências da natureza do vínculo entre o homem e a lei:

Primeiramente, se os cidadãos pertencem à cidade. (“você é nosso”), não o é no sentido estrito da propriedade: o indivíduo tem toda a liberdade de se exilar. Aquele que aceita a cidadania, consente, pois tacitamente em cumprir as obrigações que as leis lhe impõem, a fazer o que a cidade ordena. Esse consentimento basta para fazer dele algo diverso do escravo. O escravo é obrigado a ficar perto do seu senhor: e é por isso que, logo que pode fugir, ele o faz. Se Sócrates recusasse sua condenação à morte, isso significaria, de modo retrospectivo, que foi como “vil escravo” e não como homem livre, que ele obedeceu às leis até então. A segunda observação repousa sobre um traço específico do regime ateniense. O cidadão de Atenas não é impotente em face da legislação: pode mudar as leis com a ajuda de seus concidadãos. (VERGNIÈRES, 2003, p. 52).

A consciência da legalidade é o marco, o elemento de fronteira entre o mundo dos escravos e dos bárbaros e o universo ordenado dos cidadãos. Aos primeiros nada resta além da convivência em um não-lugar, heterotopias fluidas, espaços instáveis designados pela contingência das leis. O escravo ao obedecer às normas, assim o faz levado pelo impulso de autoconservação, o que implica em dizer que sua capacidade, na melhor das hipóteses, restringe-se ao âmbito da avaliação dos danos que a desobediência aos preceitos normativos poderão lhe infligir. Enfim, mesmo que seja possível conceder ao escravo o estatuto de homem, algo assaz discutido entre os gregos, é preciso ter em conta, de todo modo, que a sua capacidade de pensar encontra-se constantemente obnubilada pela sua condição de dominado. Ao se buscar uma outra trilha interpretativa da condição escrava, talvez seja possível admitir que o escravo represente aquele de quem se fala, o alvo

passivo de uma discursividade circular, cujos pressupostos levam a conclusões que nada mais fazem do que confirmar os próprios pressupostos.

A condição do escravo é a condição do bárbaro, marcada pelo estranhamento diante da cidade e da lei. Os gregos, paradigmas da racionalidade e das civilizações do Ocidente desenvolveram, com inegável engenho, todo um conjunto de especulações destinadas a fundamentar as divisões, os cortes e exclusões.

O excluído é o bárbaro, aquele para os gregos que se mostra incapaz de seguir suas próprias regras, na hipótese dos helenos chegarem a reconhecer que tais regras efetivamente existiam. Não existe uma necessidade premente de negar ao bárbaro a possibilidade da sua vida ser governada pelas leis ao se afirmar que o bárbaro vive sob o peso de leis que não lhe são próprias? (Cf. BILLIER, 2005, p. 7).

Pode-se então declarar que o bárbaro não conhece a liberdade por encontrar-se incapacitado de produzir suas regras, e mais além, por aderir de acordo com as vicissitudes de sua existência a normas que possam lhes ser impostas. A relação do bárbaro com a lei vincula-se, provavelmente, a sentimentos de desconfiança e estranhamento. É impossível para esse homem reconhecer-se na lei a não ser pelo conjunto de interdições, proibições e parcas prerrogativas que o constituem como um ser cindido, despedaçado.

Em um outro plano encontra-se o cidadão socrático. Sua imagem, ou melhor, o modelo de homem grego que Sócrates luta dialeticamente por constituir, suscita que os demais homens assumam os seus deveres perante a pólis. Se o cidadão pode ser visto como ser livre é conseqüentemente por agir segundo sua convicção, sua consciência de dever. A fidelidade à lei não pode ser sobredeterminada pelos possíveis dissabores que a injustiça de uma determinada lei ou a indignidade de algum magistrado podem fazer advir. Qualquer variação atitudinal em relação às leis

dependente de tais contingências nada mais revelaria do que um espírito pusilânime. Portanto, a lei, mais do que um acordo com os outros, designa, antes de tudo, um acordo consigo mesmo. É a coerência o fator decisivo para que o curvar-se à lei não venha a se apresentar como mero fruto da dominação, mas como possibilidade de aderir à norma conscientemente, capaz de vincular o legal ao ético. Em suma, a verticalização que se impõe da cidade ao cidadão encontra o seu reforço em uma segunda afirmação hierarquizante, ou melhor, uma afirmação por meio de uma negação-exclusão: para ser cidadão é necessário, perante à lei em nada se assemelhar a um escravo.

Por conseqüência, não são as leis que devem ser o alvo das invectivas socráticas, mas os homens, são precisamente eles que as votam, discutem-nas e as aplicam. Sem evidenciar maior interesse em avaliar as conseqüências dos seus atos, aprovam leis, julgam irresponsavelmente, guiados pelo desejo de obterem para si e para os seus comparsas um ganho qualquer. Sócrates, cioso do seu destino, toma para si o ambicioso projeto de mostrar aos homens que o simples fato de a eles serem atribuídos determinadas funções, não implica em considerá-los como dignos dos seus cargos. Não é avaliação pessoal acerca da posição conquistada no espaço da pólis, mas o compromisso de cada um com o posto que a dadivosa cidade lhes confere o que determina a dignidade dos concidadãos.

Segundo a avaliação de Nietzsche esta obsessão pela ordem, capaz de substituir a tirania dos impulsos pelo reino de uma tirania da razão, “um tirano contrário”, representa um momento em que os homens deixaram de ser senhores de si mesmos, a supervalorização da racionalidade ordenadora, que no caso socrático-platônico, pôde apresentar-se travestida de um fetichismo pela idéia de lei, terminaria por amortecer as forças agônicas da pólis, suprimindo artificialmente as

diferenças, condenando as discrepâncias. A afirmação aparentemente libertadora da ordem, estaria a ocultar o estado de necessidade daqueles que fogem dos seus próprios desejos, tirando das mãos dos homens o engendramento do próprio destino. Assim como uma sombra projetada no chão pode ocultar um abismo, a combinação razão = virtude = felicidade é o fosso oculto ao lado dos incautos, que se recusam a encarar a ausência de fundamentos para a vida que Sócrates insistentemente não se cansava de buscar.

Foucault ao comentar o projeto delleuziano constante em obras como “Diferença e Repetição” e “Lógica do Sentido”, cujo intuito, dentre outros, era o de arquitetar uma reversão do platonismo já anunciada por Nietzsche, posicionou-se nesses termos:

O seu “platonismo invertido” consiste em debruçar-se sobre a série platônica e provocar nela a aparição de um ponto relevante: a divisão. Platão não divide de modo imperfeito – como dizem os aristotélicos – o “gênero”, “caçador”, “cozinheiro” ou “político”; não quer saber o que caracteriza propriamente a espécie “pescador” ou “caçador de laço”; quer simplesmente saber quem é o verdadeiro caçador. Quem é? e não, que é? Quer descobrir o autêntico ouro puro. Em vez de subdividir, selecionar e seguir o verdadeiro filão, escolher entre os pretendentes sem os distribuir segundo as suas propriedades cadastrais; submetê-los à prova do arco tenso, que os eliminará a todos salvo a um [...]. Ora bem, como distinguir entre todos os falsos. (os simuladores, os aparentes). o verdadeiro. (o sem mácula, o puro). ? Não é descobrindo uma lei do verdadeiro e do falso que o lograremos. (a verdade não se opõe aqui ao erro, mas à falsa aparência mas antes por cima de todos eles o modelo. Modelo tão puro que a pureza do puro a ele se assemelha, se lhe aproxima, e pode comparar-se com ele; existindo além do mais, com tal força que a vanidade simuladora do falso se encontrará, num golpe, desgarrado como no ser. Surgindo Ulisses, eterno marido, os pretendentes dissipam-se. (FOUCAULT, 1997, 47-48).

O sonho modelador de Platão levou-o a constituir, como se sabe, em sua República um ideal de cidade cujo principal arquiteto seria Sócrates. De fato, em posse do bisturi dialético, Sócrates criará uma nova forma de duelo, desestabilizador do relativismo e das porções de ceticismo sofista. Quer sejam naturalistas, convencionalistas ou qualquer outro cidadão, incluindo os jovens nos ginásios, todos

serão pacientes de sua dialética cuja excelência pode transformar até os mitos em pajens da razão ordenadora.

Quais teriam sido, por outro lado, as conseqüências efetivas da atitude socrática? Decerto, a tão pregada disposição dos homens de acordo com as suas respectivas virtudes, que por sua vez, determinariam suas respectivas posições na estrutura, não passaria nem mesmo na mente do próprio Platão como um projeto capaz de ser materializado. Inclusive, o próprio Platão em sua obra de maturidade “As Leis” (1999), deixará claro que o sonho da “bela cidade”, não mais será sequer pensado.

A intenção de Sócrates de promover uma fusão entre a verdadeira filosofia e a atividade política provavelmente não foi bem aceita pelos seus contemporâneos atenienses. Sobre o olhar desconfiado dos políticos quanto à filosofia, Vergnières cogita:

[...] o que aparece primeiro aos olhos de todos, é a inutilidade da filosofia, e sua nocividade. Com efeito, se a vida política e a vida filosófica requerem, ambas, tempo livre, uma só se desenvolve às expensas de outra. Que faz Sócrates, senão exortar os jovens a se afastarem do poder político? O filósofo que passa sua vida a estudar é cidadão passivo e inútil [...]. Mas o filósofo não é somente parasita; é parasita perigoso. A crítica intelectual. (quer provenha, aliás, de sofista ou de filósofo). é percebida como prática subversiva, que suscita o ressentimento dos homens mais respeitadores das leis: não é somente por convicção, mas por prudência, que o filósofo deve permanecer simples particular [...]. (2003, p. 53).

Parece ser este o Sócrates que efetivamente despertou a atenção de Foucault. Em poucas palavras, Sócrates é aquele que é objeto de desconfiança justamente por propagar a desconfiança do político quanto às suas práticas e discursos. Talvez seja ainda necessário, nas interpretações atuais, considerar o impacto causado aos helenos acerca do significado da sua morte e, também, naqueles que os sucederam, quanto à atitude mais correta a ser tomada a respeito da classe política e dos jogos de poder dispersos, suscetíveis de exercer sobre os homens o fascínio pela

dominação, além da relação do homem com a lei, seja ela de natureza moral ou jurídica. Logo, o que interessa a Foucault consiste na moral socrática distanciada do olhar vulgar acerca da política, no ponto em que essa moral evoca um distanciamento, cujo reverso da medalha não é o de apresentar-se como fuga ou solução escapista, mas como um processo, representado por Sócrates, de privilegiar o cuidado consigo mesmo e com os outros como um meio de resistir e transformar eticamente a esfera política.

É preciso insistir no que acabou de ser dito, caso contrário, existe um certo risco de se concluir por uma tendência apolítica no pensamento da “última fase” de Foucault. As consequências de um raciocínio de tal ordem seriam nefastas ao menos por duas razões. Em primeiro lugar, numa dimensão mais geral, seria impossível não contradizer a partir desta hipótese um conjunto de teses que além de declarar a centralidade da política procuraram abarcá-la em suas manifestações menos evidentes e mais ínfimas. Em segundo lugar, porque realizaria uma fratura no pensamento de Foucault e esse corte terminaria por dissociar as técnicas de si da problematização das mecânicas do poder.

Na leitura de alguns trechos da “Apologia”, considera Foucault a importância de levantar três observações no tocante ao princípio do cuidado de si. De início, a compreensão do próprio Sócrates acerca da atividade de incitar os homens a cuidarem de si mesmos, como uma emanção da vontade dos deuses. Sócrates se veria então como um mero emissário, um instrumento. Além disso, a atividade de ocupar-se com os outros teria como exigência, em contrapartida, um despreendimento, uma certa negligência para consigo mesmo, uma atitude cujas últimas consequências implicariam no afastamento das vantagens típicas da carreira política ou da vida pública. Por último, o cuidado de si como um momento da alma

finalmente desperta. O cuidado definido como uma agitação, estremeção existencial perene ou, mais precisamente, uma vibração desestabilizadora do risco de inércia que o conhece-te a ti mesmo, caso fosse concebido como princípio absolutamente autônomo, poderia suscitar.

Uma outra hipótese defendida por Foucault diz respeito a manutenção do princípio *epimeléia heautoû*. Seus prolongamentos seriam visíveis por toda a cultura grega e romana, constituindo-se, não apenas como um princípio afeito a atitude filosófica, mas em um fenômeno cultural de conjunto, conforme fora cultivado, ao menos entre as elites da sociedade helenística e romana, alcançando a época Alexandrina.

O curso histórico do desdobramento da *epiméleia* seria capaz de permitir a retenção de algo importante, para além de sua gênese e suas correlações com a diretriz *gnôthi seautón*: a de constituir um conjunto de práticas purificadoras ou transfiguradoras, como as técnicas de meditação, de exame de consciência, em uma evolução milenar que se estenderia do século V a. C. ao século V d. C.

Mas por quais razões a idéia de *gnôthi seautón* veio a prevalecer sobre a *epiméleia heautoû* na ordem do pensamento filosófico ocidental ? Em outros termos, por que o saber sobrepôs-se ao cuidar?

[...] parece claro haver, para nós, alguma coisa um tanto perturbadora no princípio do cuidado de si. Com efeito, vemos que, ao longo dos textos de diferentes formas de filosofia, de diferentes formas de exercícios, práticas filosóficas ou espirituais, o princípio do cuidado de si foi formulado, convertido em uma série de fórmulas como “ocupar-se consigo mesmo”, “ter cuidados consigo”, “retirar-se em si mesmo”, “recolher-se em si”, “sentir prazer em si mesmo”, “buscar deleite somente em si”, “permanecer em companhia de si mesmo”, “ser amigo de si mesmo”, “estar em si como numa fortaleza”, “cuidar-se” ou “prestar culto a si mesmo”, “respeitar-se”, etc. Ora, nós bem sabemos, existe uma certa tradição. (ou talvez várias). que nos dissuade. (a nós, agora, hoje). de conceder a todas estas formulações, a todos estes preceitos e regras, um valor positivo e, sobretudo, de deles fazer o fundamento de uma moral. Como soam aos nossos ouvidos, estas injunções a exaltar-se, a prestar culto a si mesmo, a voltar –se sobre si, a prestar serviço a si

mesmo? Soam como uma espécie de desafio e de bravata, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de dandismo moral, afirmação-desafio de um estágio estético e individual intransponível. Ou então, soam aos nossos ouvidos como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos por ele próprio, uma moral coletiva [...]. (FOUCAULT, 2004, p. 16-17).

Na perspectiva do homem moderno, a moral do cuidado de si seria a representação do egoísmo e do individualismo. Paradoxalmente, foi essa moral mesma, constituída na antiguidade por meio dos estóicos, dos cínicos, dos epicuristas, que foi considerada, segundo o olhar dos antigos, um eixo de práticas positivas, o que permitirá sua inclusão posterior na conjuntura mais geral da ética do não-egoísmo cristão.

Uma outra razão, ainda mais apta a acentuar a dessimetria e o fosso entre o “conhece-te a ti mesmo” e o cuidado de si, poderia ser encontrada na hipotética reformulação operada por Descartes quanto ao primeiro mandamento.

Para melhor entender o problema é preciso considerar as concepções dissonantes sobre o conhecimento advindas da matriz filosófica e da matriz espiritual do pensamento ocidental. A concepção de espiritualidade, segundo Foucault, encontra-se ligada a todo um conjunto de práticas, de exercícios, dentre as quais poderiam ser destacadas as renúncias, os atos de purificação e as ascetes. Tais experiências seriam capazes de promover transformações nos indivíduos, tornando-os aptos ao acesso à verdade. A espiritualidade exige previamente do sujeito uma transformação, uma adaptação de sua existência ao descobrimento da verdade. Não é o acesso à verdade algo que o indivíduo tenha pleno direito, pelo simples fato de apresentar uma estrutura mental virtualmente adequada ou uma capacidade de realizar um conjunto de operações de raciocínio. Toda a idéia de espiritualidade repousa em uma mudança de estado, uma operosidade pacientemente trabalhada em busca de uma ascese.

Do ponto de vista de uma hipótese frouxa, a do “momento cartesiano”, assim denominado, não por desejar Foucault atribuir a Descartes toda a responsabilidade pelas modificações da visão moderna quanto à verdade, mas no intento de enquadrar todo um conjunto de tendências esboçadas a partir de sua época, o acesso à verdade diz apenas respeito aos critérios e condições do conhecimento, sem que seja possível discernir nessa trajetória qualquer exigência relativa ao próprio modo de ser do sujeito. Talvez o que exista de mais importante a se destacar nesse ponto seja o fato de que, a partir do “momento cartesiano”, o sujeito de conhecimento não mais venha a ser colocado em discussão, e assim, não interessando mais saber sobre aquele que se afirma detentor da verdade, mas apenas se, dentro de determinadas regras, ele a procurou corretamente, o conhecimento finalmente liberto pôde vir a constituir-se como um fim em si mesmo:

Aquele ponto de iluminação, aquele ponto de completude, aquele momento da transfiguração do sujeito pelo “efeito de retorno” da verdade que ele conhece sobre si mesmo, e que transita, atravessa, transfigura o seu ser, nada disto pode mais existir. Não se pode mais pensar que, como coroamento ou recompensa, é no sujeito que o acesso à verdade consumará o trabalho ou o sacrifício, o preço pago para alcançá-la. O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la. Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito. Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre o sujeito e a verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito. (FOUCAULT, 2004, p. 23-24).

Na verdade, segundo Foucault, do suposto “momento cartesiano” só se deveria aceitar a disjunção operada entre espiritualidade e conhecimento, pois a cisão verificável entre ambos seria bem mais remota. Portanto, Descartes seria apenas um ponto de estrangulamento de uma vasta trajetória.

O acesso à verdade desvencilhada das exigências de transformação do sujeito pode ser atribuído, não à ciência, mas à Teologia, por meio da afirmação de uma fé universal, permitindo o advento de um sujeito cognoscente também universal. O conflito sobre a verdade deu-se a partir do séc. V e estendeu-se até o séc. XVII, marcado pelas disputas entre a espiritualidade e a Teologia.

Por outro lado, ao se observar as relações entre a filosofia do conhecimento e a espiritualidade seria possível constatar que os laços, até o séc. XIX, não teriam sido efetivamente cortados, bastando para isso a avaliação das obras de Spinoza, Schopenhauer, Heidegger e Hegel. Não pretende Foucault, todavia, defender que os sistemas filosóficos são formas de espiritualidade, mas simplesmente que nos filósofos, até mesmo na psicanálise, a questão da transformação do sujeito e as exigências relativas ao sujeito para tal mutação encontram-se presentes, embora algumas vezes mascaradas, entre outros motivos, pelo processo contínuo de depuração do que veio a se considerar como ciência.

O “momento cartesiano” nada mais anuncia além de um ponto de estrangulamento situado entre os séculos XVII e XIX. Neste interstício, de fato, esboçou-se com maior força um desprendimento das estruturas da espiritualidade em relação à filosofia do conhecimento. Exceto neste período, deve-se insistir, tornar-se-ia possível deparar-se, no interior do discurso filosófico, com a questão da espiritualidade e da epimeléia, localizável em três momentos de maior ênfase: o socrático-platônico (ênfático neste trabalho) ; o período áureo, nos dois primeiros séculos de nossa era; e finalmente, entre os séculos IV e V, o período marcado por uma passagem da ascese filosófica pagã para o de uma ascese cristã.

Foucault considera representativo do primeiro período o diálogo “Alcíades”, em que se narra a história do jovem homônimo, enamorado de Sócrates, filho

adotivo de Péricles. Jovem dotado de grande beleza e fortuna, Alcibíades é também orgulhoso e arrogante. Sabe-se também que ele jamais procurou ocultar seus excessos (uma vida, como talvez diria Sade, dedicada ao escândalo e ao deboche). Tal combinação de vícios, com a chegada de uma idade mais avançada, fez com que, pouco a pouco, Alcibíades fosse abandonado, exceto por Sócrates, que soube enxergar no outrora belo rapaz a vontade de promover em si mesmo uma mudança capaz, inclusive, de torná-lo apto, ou ainda melhor, digno de governar a cidade. A educação que a partir daí Sócrates procurará ministrar a Alcibíades consistirá, sobretudo, em torná-lo primeiramente hábil a governar a si mesmo.

Luciano Canfora (Cf. 2000) ao refletir sobre a relação entre os dois personagens, elabora uma interpretação cujo registro merece ser conferido. Segundo ele, a morte de Sócrates não teria se dado por um golpe do azar, mas devido a um conluio arquitetado entre o povo e alguns membros da elite política. Motivo ora de riso, ora de ojeriza, algumas vezes convertida em agressões físicas da parte de cidadãos comuns, Sócrates procurava isolar-se da turba valendo-se de suas introspecções, ou ainda, confraternizando-se com seus amigos, cabendo isso atestar por meio da leitura do “Banquete” de Platão. Tais reuniões, envoltas em beberagens, teriam como tônica o clima de cumplicidade e exclusivismo de acesso dos convivas, naturalmente aberto apenas aos homens da elite artística e intelectual. Bastaria então dizer que os atenienses médios não pareciam ver com bons olhos o comportamento desses homens, o seu estilo de vida. Alcibíades, por exemplo, era perante o senso comum, a maioria, alguém dado à tirania, sem disciplina sexual, capaz de copular com a própria filha.

O “Banquete” de Platão teria, segundo Canfora (2000, p. 17), o intuito de criar uma imagem devidamente depurada da natureza daqueles encontros. Observe-se

que até mesmo o comportamento algo distanciados, marcado pelo desprezo de Sócrates para com Alcibíades teria a capacidade de fortalecer tal intenção. Esta depuração platônica precisa, contudo, não apenas ser considerada como uma intenção de ocultamento do que acontecia naquela atmosfera intimista, mas de revelá-la em seu significado mais profundo, um contato em que o corpo seria um elemento meramente acessório de uma fusão de espíritos. Associada a isto, a obra de Platão seria um recurso para dissociar Sócrates da infâmia que o rondava, passível de significar um peso consideravelmente negativo em seu julgamento, além de ser uma tentativa de amenizar os efeitos dos processos que foram lançados sobre a maior parte daqueles que freqüentavam o círculo, e que em alguns casos, atirou-os uns contra os outros.

Em outra perspectiva, Kierkegaard (1991), mostra-se avesso à figura de Sócrates em sua obra “O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates”. O Sócrates kierkegaardiano assoma como alguém incapaz de amar. Em o “Banquete”, segundo sua interpretação, Alcibíades seria nada mais que um brinquedo, devido ao seu amor não correspondido por Sócrates, completamente absorto em seus jogos dialéticos permeados de ironia.

Talvez se possa afirmar que o que interessa a Kierkegaard é muito mais a figura de Sócrates enquanto símbolo de um método, a dialética, cujo domínio seria capaz de dar ao homem a possibilidade de ser feliz e atingir a verdade, algo que o pensador dinamarquês procura desmistificar. Em Nietzsche, o vulto de Sócrates seria um mito cuja denúncia exporia os males da modernidade. Quanto à Foucault, teria-se na dupla Sócrates-Alcibíades um processo de produção de subjetividades, capazes de reconhecer que para resistir ao poder é preciso acionar uma profunda

transformação no interior e exterior de cada homem, desde que se entenda que todo homem é simultaneamente agente ou simples veículo de poder.

Foucault parece ter percebido plenamente o potencial da proposta genealógica. Capaz de lançar-se tentacularmente sob as arestas do humano em suas vertigens, em um processo de varredura horizontal (as relações dos homens entre si, suas interações, “suas” idéias potencialmente libertadoras ou escravizantes) ou, em um movimento de mergulho: a localização no próprio homem, no indivíduo, do momento em que seu espírito que não se encontra completamente domado pelas técnicas de subjetivação. A genealogia seria, além do que já foi dito anteriormente, a proposta de abarcar o instante da passagem do homem que, enquanto criança, transformou-se pouco a pouco em camelo ou asno, carregado dos “seus próprios” valores. Esse perscrutamento apto a denunciar a dispersão e a desagregação entre os gestos e as idéias, os abismos cavados entre a vida, o desejo e o pensamento, freqüentemente escamoteados pelo discurso unificador e conciliador da verdade, seria o golpe definitivo sobre uma verdade que, para aproximar, simultaneamente, cinde; para incluir, ao mesmo tempo exclui, que quando quer homenagear enviezadamente lança anátemas tal é o medo e ojeriza, dado pelo seu caráter perspectivo, do outro, daquele que é diferente. Não se trata, portanto, de exaltar um discurso complacente, que lá no fundo afaga uma profunda pena e orgulho de si mesmo, o monólogo da “inclusão do outro”, mas de arriscar-se na alteridade cujo principal mandamento repousa numa certa crueldade para consigo mesmo, para com as próprias crenças.

Enfatiza-se, portanto, um novo tratamento dado por Foucault à problemática do sujeito. Não obstante, distanciado de uma eventual reviravolta em seus estudos a implicar no abandono das abordagens anteriores. Pelo contrário, pode-se falar muito mais em complementaridade, face ao duplo aspecto das relações de poder, uma

relação biunívoca representada pelos dominadores e pelos dominados e das possíveis resultantes da dinâmica estabelecida entre eles.

As configurações teóricas que podem ser desenhadas a partir deste modelo mais geral de investigação, diga-se de passagem, repousam primeiramente na concepção de autonomia relativa do sujeito, em outros termos, numa perspectiva invertida, um certo nível de precariedade pode ser constatado em toda relação de poder. Não há relação de sujeição ou dominação cujo raio de ação e de eficácia não possa ser relativizado em seus efeitos.

Em contrapartida, o fato de haver no discurso Foucaultiano uma forte inclinação para evitar qualquer discurso propenso ao idealismo na forma pela qual se busca compreender o sujeito, desprovido de essências, de uma natureza, dotado apenas de uma liberdade cambiante, possibilita, do mesmo modo, o tratamento relativizado da liberdade.

Toda autocompreensão, libertação, presume uma relação de forças. As técnicas de si não podem ser apreendidas fora de uma moldura que as componham como gestos de resistência e ao mesmo tempo de rupturas parciais, com todo enquadramento que vise à manutenção de uma estrutura social estagnante das possibilidades de atuação dos seres humanos.

Desta feita, entende-se que as três formas de objetivação direcionam-se harmoniosamente ao vértice do projeto genealógico. Se, em resumo, a genealogia é a proposta de recuperação dos saberes esquecidos, entendendo-os como a composição de conteúdos eruditos e de memórias locais, cuja recomposição objetiva aplicá-los como anticiências, ou seja, como dispositivos de resistência ao saber-poder, então as formas de objetificação demarcam as fontes da dominação e dos saberes sujeitados.

Como se pode avaliar, muitas observações diretas ou indiretas, relativas ao poder foram feitas neste trabalho. Cabe a partir de então desbastar o assunto com maior acuidade.

PARTE II

PODER, GUERRA E RELAÇÕES DE FORÇA

1 A análise do poder e o “economismo”

A aula de 7 de janeiro, mencionada anteriormente, evidencia a preocupação de Foucault em debruçar-se sobre o problema do poder. Segundo ele, as análises do poder e do poder político estariam comprometidas com perspectivas deduzidas da economia. Por consequência, seria possível, seguindo os rastros do discurso econômico, encontrar um considerável elemento de similitude entre a concepção marxista e a perspectiva jurídico-liberal dos pensadores do século XVIII. O elemento coincidente entre essas teorias foi batizado pejorativamente por Foucault de “economismo”.

Em relação à postura jurídico-liberal ele conjectura o que se segue:

[...] com isso, quero dizer o seguinte: no caso da teoria jurídica clássica do poder, o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito [...] que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é aquele, concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, para constituir um poder, uma soberania política. A constituição do poder político se faz, portanto, [...], nesse conjunto teórico a que me refiro, com base no modelo de uma operação jurídica que seria da ordem contratual. (FOUCAULT, 1999, p. 20).

Para que se possa conceber o poder como um direito é preciso considerá-lo como correspondente a um conjunto de prerrogativas pertencentes ao sujeito. De tal modo, este indivíduo teria a capacidade de alienar, delegar a um terceiro, uma parte ou a totalidade de suas prerrogativas ou de seus direitos. Obviamente, aquele ao qual o indivíduo deve ceder os seus direitos constitui-se em soberano. Evidencia-se

por tais operações o raciocínio da troca contratual, utilizado como fundamento de todo poder político dotado de legitimidade.

Na confluência dos saberes jurídicos e políticos, configurados a partir mesmo do século XVII, o aparecimento das obras principais de Grotius (1597-1645) ; Hobbes (1588-1679), Pufendorf (1632-1694) ; Locke (1632-1704) e Christian Thomasius (1655- 1728), definem o feitiço dos debates teóricos às voltas com a problemática do fundamento do poder, da soberania e dos direitos do indivíduo segundo a lógica contratual. As fileiras desses discursos serão engrossadas mais tardiamente, no século XVIII pelos contributos de Rousseau (1712-1778) e Kant (1704-1804).

Quanto aos aportes marxistas, Foucault interpreta-os da seguinte maneira:

[...] vocês têm nessa concepção marxista algo diferente, que se poderia chamar de “funcionalidade econômica do poder”. [...], na medida em que o papel essencial do poder seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível. Neste caso o poder político encontraria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de razão de ser atual. (1999, p. 20).

Ao passo que a visão jurídica e liberal institui uma associação entre poder e direito, no sentido do poder como prerrogativas que podem ser alienadas em maior ou menor intensidade, poder que se cede e é igualmente obtido pela via do contrato, em uma palavra, poder como coisa, algo que se possui, a perspectiva marxista considera o poder como elemento secundário à economia, o poder posicionado funcionalmente quanto à economia, a desempenhar o papel de sustentáculo das relações de produção condicionadas por uma dominação de classe.

As duas visões comprometidas como se encontram, de um lado, a liberal, com uma visão substancialista de índole contratual, e do outro, a marxista, com a funcionalidade econômica, acolhem a imposição de um raciocínio que deixa

facilmente discernir os seus pontos frágeis. Para ressaltá-los a imposição de algumas questões seria suficiente. Desse modo cabe questionar se o poder sempre estaria situado numa posição subsidiária em face da economia. Além disso, faz-se necessário analisar se o poder é de fato algo que se possui, que pode ser doado, permutado ou cedido.

Não se trata de negar os fortes vínculos entre a política e a economia, mas antes de rejeitar o alinhamento funcional dos dois elementos, procurando por conseguinte estabelecer uma outra forma de caracterizar uma tal relação. Enfim, nas implicações entre economia e política deve-se evitar tratá-los como se eles compartilhassem uma mesma forma (concepção jurídica-liberal), e, muito menos, como se entre eles houvesse uma subordinação funcional (concepção marxista).

Para se afastar dessas hipóteses equivocadas não existem muitas alternativas. A primeira consiste em não aceitar a disponibilidade do poder. O poder não é algo suscetível de troca, alienação, etc. O poder é um exercício. A segunda via nega a funcionalidade do poder quanto à economia, ao passo em que o afirma como relação de força.

Diante dessas posições a questão central consiste em dizer o que se deve então, afinal, entender por poder.

Duas respostas, segundo Foucault, podem ser dadas. Em uma, que logo será descartada pelo filósofo, o poder é o que reprime, o poder é repressão dos instintos, dos desejos, da vontade. Hipótese facilmente descartável, visto que o poder não é (apenas) da ordem da repressão. As relações entre classes, por exemplo, não possuem uma índole exclusivamente repressiva, embora em alguns momentos elas os sejam. Essa hipótese foi chamada por Foucault de hipótese Reich.

A outra hipótese a ser considerada refuta incisivamente a idéia de poder como cessão e contrato, além de também rejeitar a afirmação do poder como elemento de recondução das relações de produção. A refutação dessa explicação possível seria de que o poder expressaria relações de guerra, de combate. Essa segunda contra-hipótese foi denominada hipótese Nietzsche. De acordo com ela, deve-se acrescentar, o poder seria a guerra continuada por outros meios, mas apenas aparentemente nos termos em que fora prescrito pelo famoso aforismo de Clausewitz. Ora, se a guerra é a continuação da política por outros meios, isto significa que entre a guerra e o poder não existe, na origem, uma diferença de ordem qualitativa ou de substância, mas de gradiente ou de intensidade. Por conseguinte é plausível propor uma inversão aforismática da qual se extrai que a política é a continuação da guerra por outros meios. A partir da inversão, três consequências serão obtidas.

Primeiro isto: que as relações de poder, tais como funcionam numa sociedade como a nossa, têm essencialmente como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra. E, se é verdade que o poder político pára a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros. Seria, pois, o primeiro sentido a dar a esta inversão do aforismo de Clausewitz: a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra. E a inversão dessa proposição significaria outra coisa também, a saber: no interior dessa “paz civil”, as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força – acentuações de um lado, reviravoltas, etc. –, tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra. E seria para decifrar como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições. (FOUCAULT, 1999, p. 23)

Como o leitor já deve ter constatado, apenas duas das consequências foram postas acima em relevo. Quanto à terceira, voltarei a ela em momento oportuno. O que importa, por enquanto, é destacar que Foucault procura apresentar duas alternativas às explicações econômicas do poder. A hipótese repressiva ou Reich, carente de tratamento mais detalhado, e a hipótese dos enfrentamentos, confrontos de força ou como se pode chamá-la, a alternativa Nietzsche.

As hipóteses não seriam de acordo com Foucault, irreconciliáveis pois a guerra supõe o uso da repressão. Portanto, nada impede que se discuta a questão do poder utilizando um modelo que seria o da guerra-repressão. O ajuste de ambos os termos comporia um modelo oponível ao dos filósofos da modernidade, modelo composto pela afirmação do poder como direito que é cedido ao soberano por meio de um contrato que, quando extrapolado, põe em cena a opressão. O modelo economicista do contrato (contrato-opressão), destaca-se por ter como maior característica ser da ordem do excesso: a opressão advém da ultrapassagem de limites. No caso do outro modelo, a repressão não expressa um transbordamento, mas apenas um exercício regular de poder no interior de uma relação dominação

Enfim, dois modelos de análise do poder podem ser confrontados, Por outro lado, Foucault confessa sentir-se insatisfeito com os resultados obtidos pela aplicação do modelo luta-repressão, parecendo-lhe inclusive ser necessário até mesmo abandonar o modelo ou, pelo menos, conferir um novo significado aos termos da parelha após colocá-las sob exame. De qualquer forma, Foucault apresenta-se mais reticente quanto à repressão, e apesar de promessa de que irá submetê-la a uma investigação nas aulas seguintes do curso, o certo é que a promessa não foi por ele cumprida.

2 A guerra como princípio da análise

Restará portanto, dedicar os esforços à compreensão do modelo da guerra, assentado na organização binária das forças, casa de máquinas da sociedade política. O que ele pretende colocar em jogo é a capacidade do modelo quanto à sua eficácia para solucionar as questões formuladas.

É mesmo exatamente da guerra que se deve falar para analisar o funcionamento do poder? São válidas as noções de “tática”, de “estratégia”, de “relação de força”? Em que medida o são? O poder, pura e simplesmente, é uma guerra continuada por meios que não as armas ou as batalhas? Sob o tema agora tornado corrente, tema aliás relativamente recente, de que o poder tem a incumbência de defender a sociedade, deve-se ou não entender que a sociedade em sua estrutura política é organizada de maneira que alguns possam se defender contra outros, ou defender a sua dominação contra a revolta dos outros, ou simplesmente ainda, defender sua vitória e perenizá-la na sujeição (FOUCAULT, 1999, p. 26)

Relações de força são idênticas a relações de estratégia? Ou se o poder fosse um lugar, aonde se pudesse chegar por vários caminhos, certamente seria detectado àquele que condiz com as estratégias, enquanto que um outro percurso apontaria a rota da força? A relação não parece ser identificável tão facilmente. Acredito que as relações de força comportem um sentido mais amplo. Uma relação de força condiz com a apreensão do poder expressando-se como potência, num sentido spinozista, expressão plural e pluralista, que resiste ao fechamento de sua expansividade, e se assim o faz, é porque uma força sempre está acompanhada e interagindo com outras forças.

Dispor a questão do lado da guerra e das estratégias significa estreitar um pouco mais o problema quanto ao seu significado. Além de no limite, comportar a idéia de armas, de batalhas e nesse sentido fazer apelo a uma relação marcada pela violência, atual ou latente, segundo esse ponto de vista, as relações de poder-estratégia subentendem o ingrediente volitivo e consciente das táticas de combate. Logo, é de se presumir a composição de alianças, esquivas, blefes, estratagemas

montados de forma mais ou menos deliberada, não se tratando de uma situação circunstancial, mas contextual, menos espontânea do que engendrada. Mas a questão se complica ao se constatar que uma relação de guerra não exige necessariamente o combate cruento, não implica derramamento de sangue mesmo que isso seja o caminho mais presumível na trajetória de qualquer conflito dessa natureza. É um modo de pensar corriqueiro fazer a associação entre guerra e atrito ou fricção, mas não deve ser desprezado o fato de que a guerra não se resume apenas a isto. Guerra condiz também com todos os estágios aquém e para além da fricção, abarcando todas as atitudes, posições, gestos, discursos que a antecedam e que, hipoteticamente, possam dar a ela um ponto final.

A guerra seria então mais corretamente interpretada como uma face mais áspera, abrupta e explícita – do modo como todos acostumaram-se a vê-la – da relação de forças. Estas, por seu lado, comporiam segundo a posição que adoto, um solo visto a partir dos seus estratos instáveis e subterrâneos liberadores de energia. As relações de força corresponderiam a placas tectônicas enquanto que as relações de guerra a uma de suas formas de difusão da energia. Não há então contradição entre elas. As relações de guerra são co-extensões das relações de força. Quanto ao segundo elemento discriminante, o volitivo, que confere à guerra o seu caráter estratégico será melhor discutí-lo mais adiante, sendo que, por enquanto, pode-se dizer o seguinte: o jogo das forças remete ao querer do querer e a tal ponto, a intenção é apenas a crista da onda.

A guerra precisa então ser pensada e Foucault mostra-se inclinado a investigar o campo dos estudos estratégicos, concentrando-se na obra maior “Da Guerra” de Clausewitz (1780-1831), notável general prussiano. No Oriente, destacam-se as obras denominadas homonimamente de A Arte da Guerra, uma delas escrita por

Sun Tzu e a outra concebida pela pena de Sun Pin, dois renomados generais. Quanto ao Ocidente, são merecedoras de ênfase obras como a de Maquiavel (1453-1527), também batizada de Arte da Guerra, além dos estudos de Antoine-Henri Jomini (1779-1869) e da já citada obra de Clausewitz.

O livro de Clausewitz, o filósofo da guerra, é ainda hoje considerado como o mais completo tratado sobre o tema da guerra e da estratégia. Se de fato pode atribuir-se a esta obra o estatuto de marco, do ponto de vista da inauguração de um novo campo de estudos filosóficos, cabe não obstante, considerar a existência de outras filosofias da guerra, como adverte o prefaciador da edição brasileira do livro “Da Guerra”, o especialista em teoria dos jogos Anatole Rapoport. Segundo ele, pode-se enumerar ao menos três filosofias da guerra: a política, a escatológica e a cataclísmica.

2.1 A inversão do aforismo de Clausewitz

A filosofia política da guerra, da qual Clausewitz seria o fundador, pode ser entendida de acordo com as linhas seguintes:

Clausewitz encara a guerra como um instrumento racional de política nacional. As palavras “racional”, “instrumento” e “nacional” são os conceitos chave do seu paradigma. Nesta ordem de idéias, a decisão de empreender a guerra “deveria ser racional, no sentido de que deveria ser baseada numa avaliação de custos e lucros da guerra. A seguir a guerra “deveria” ser instrumental, isto é, deveria ser empreendida com vista a alcançar-se um objetivo, e nunca por si própria; é no mesmo sentido que tanto a estratégia como as táticas devem ser dirigidas para um só fim, particularmente para a vitória. Por último, a guerra “deveria” ser nacional, para que o seu objetivo fosse a satisfação dos interesses de um Estado nacional e para que se justifique que todo o esforço de uma nação seja mobilizado a serviço do serviço militar. (RAPOPORT, p. XIII).

Apesar de Foucault ter se apropriado de algumas das teses do paradigma da guerra e da filosofia de Clausewitz, não é adequado considerá-lo uma espécie de discípulo do famoso militar, conhecido como o filósofo da guerra. Antes de tudo,

parece ser a filosofia de Nietzsche e a sua visão emulativa da existência e do conhecimento a força motriz que impele Foucault a optar pelo princípio da guerra como base das relações políticas.

O raciocínio de Foucault pode ser ajustado, por exemplo, até certo ponto à visão Clausewitziana quanto a racionalidade da guerra remeter necessariamente a uma avaliação de custos e benefícios diante da necessidade de atingir determinados fins, pois se para Foucault o conhecimento e a verdade são a origem da guerra, toda “verdade” resulta da tomada de posicionamentos dos homens que refutam ou adotam certas verdades, a depender dos possíveis benefícios que elas possam promover, sendo esta, aliás, uma das características do vitalismo nietzschiano, ou seja, uma variante do ceticismo calcada na idéia de que a verdade ou o que se chama verdadeiro é fundamentalmente o que confere vida, afirmando-a em suas potencialidades.

O que o pensamento de Clausewitz mais evidentemente parece ter aguçado em Foucault, foi a percepção da política e da guerra como a representar as duas faces de uma mesma moeda. Mas o que seria a guerra?

Não comecemos por uma definição da guerra, difícil e pedante; limitemo-nos à sua essência, ao duelo. A guerra nada mais é que um duelo em escala mais vasta. Se quisermos reunir num só conceito os inumeráveis duelos particulares de que a guerra se compõe, faríamos bem em pensar na imagem de dois lutadores. Cada um tenta, por meio da sua força física, submeter o outro à sua vontade; o seu objetivo imediato é abater o adversário a fim de torná-lo incapaz de toda e qualquer resistência. A guerra é pois um ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade. (CLAUSEWITZ, 1996, p. 7).

Como o que aqui se configura é o interesse pela interação entre guerra e política, segue-se:

[...] a guerra não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas, uma realização destas por outros meios. O que se mantém sempre característico da guerra releva puramente da especificidade dos meios que ela põe em prática. [...] a intenção política é o fim,

enquanto a guerra é o meio, e não se pode conceber o meio independentemente do fim. (*Ibidem.*, p. 27).

A política é o pano de fundo circundante do palco em que se desenvolve a guerra. Clausewitz, ao considerar que a guerra é a continuação da política por outros meios, concebe-a como uma forma de adensamento das relações políticas. Presume-se que o fim da política também se identifica com a pretensão de submeter a vontade do adversário, sendo que a diferença primordial resulta dos meios efetivamente aplicados. A guerra identifica-se com o sangue inerente ao encontro dos batalhões, das armas que sepultam os corpos em meio à poeira e aos pedidos de misericórdia. A necessidade de recorrência ao uso da força física mostra-se como elemento distintivo entre os confrontos políticos e os bélicos. Dessa maneira Clausewitz restringe o campo de atuação da guerra.

A proposta de inversão do aforismo clausewitziano permitirá a Foucault extrair férteis conseqüências para o desenvolvimento de suas teses. Se a política pode ser encarada como a continuação da guerra por outros meios, uma primeira resultante é um efeito de abertura em relação ao que se concebe como guerra.

Segundo essa visão, a guerra passa a ser o pano de fundo, o elemento gerador das disputas políticas, desapegada de suas limitações espaciais e do necessário emprego da força física, o que não significa o completo abandono desse tipo de força, mas apenas sua restrição por meio da ponderação de limites. A política como guerra por outros meios, consiste na compreensão do poder como elemento potencialmente identificável em qualquer relação social cujas estratégias se fariam sentir e estariam contidas se materializariam nas práticas classificatórias e divisórias.

Além das técnicas de sujeição, existem paralelamente as técnicas de si, formas de resistir e combater o poder, direcionáveis tanto ao exterior como ao interior, resultantes da precariedade do poder. À medida em que a concepção de guerra

Clausewitz proclama que a guerra tem como objetivo abater o adversário privando-o de qualquer capacidade de resistência, Foucault, à sua maneira, mostra-se disposto a destacar o jogo dos contra-poderes.

Foucault concebe que toda relação de poder identifica-se com uma relação de forças, cuja interpretação mais específica passa pelo reconhecimento de estratégias localizáveis historicamente. Essas relações de forças, duelos representativos da guerra, seriam supostamente extintas ou diminuídas pelo poder político. Mas para Foucault, a principal função do poder político não seria a extinção das relações de força, o que significaria uma contradição com a própria lógica do poder político, mas o restabelecimento contínuo de novas relações de força, permitindo novos desequilíbrios, instrumentos de sujeição na tessitura das relações sociais.

A política seria a instância, o conjunto de instituições aplicadoras de táticas ratificadoras, ou até mesmo modificadoras das formas adquiridas pelas disputas travadas na sociedade, a depender da relação de forças configurada em dado momento. Assim, a história da política é a história das modalidades e das estratégias de combate.

A paz não pode ser considerada senão como trégua, o instante de calma que antecede ou demarca o final das batalhas que brevemente irão recommençar. Muitas vezes, os momentos de paz relativa podem servir como indícios de novas estruturas de relações de forças, da emergência de novos interesses ou novos pontos de estrangulamento de expectativas conflitantes.

Mas existe ainda uma terceira consequência advinda da inversão do aforismo:

[...] a decisão final só pode vir da guerra, ou seja de uma prova de força em que as armas, finalmente, deverão ser os juizes. O fim do político seria a derradeira batalha, isto é, a derradeira batalha suspenderia afinal, e afinal somente, o exercício do poder como guerra continuada. (*Ibidem*, p. 23).

Em momentos passados foi afirmada a existência de três filosofias da guerra. Inicialmente, tratou-se de apresentar em seus delineamentos mais gerais a concepção política, associada ao nome de Clausewitz. Nada foi informado acerca das duas outras visões, chamadas de concepções escatológicas e cataclísmicas.

O problema a ser apresentado surge da afirmação de Foucault sobre a possível extinção do político a partir de uma guerra final, o que permitiria enquadrá-lo como representante de uma das outras correntes.

A visão escatológica baseia-se na crença de uma guerra final, cujo potencial destrutivo determinará o fim da história ou a passagem para um novo período histórico da humanidade, possibilitando, dessa maneira, a realização de um desígnio maior. Em sua variante messiânica, o cumprimento do grande destino, será concretizado por uma força militar inquebrantável. Esta vertente englobaria os discursos associados às idéias de guerra santa ou de raça eleita. Outras versões prevêm a instauração da paz universal por imposição dos vencedores. Uma outra corrente, propugna que o responsável pelo projeto de paz mundial surja em meio ao caos absoluto advindo da guerra final, como ocorre na escatologia cristã e na escatologia comunista.

A perspectiva cataclísmica visualiza a guerra como um flagelo a estender-se por toda a humanidade ou sobre uma parte dela. Também a visão cataclísmica pode ser decomposta em duas variantes: a etnocêntrica, tendente a atribuir a origem dos males ao "outro", denotando uma tendência maniqueísta; e a global, que compreende a guerra como flagelo que vergasta toda a humanidade, sem que se possa determinar algum responsável específico pela destruição. Atualmente, algumas tentativas de abordagens científicas da guerra, consideram a ordem mundial como um sistema dinâmico de relações marcadas por um frágil equilíbrio,

potencialmente estável, mas também sujeito a rupturas, dependendo do jogo das tensões intra-sistêmicas (Cf. RAPOPORT, 1996, p. XV-XVII).

Por mais provável que possa parecer, não seria cabível associar o modelo foucaultiano de guerra à hipótese escatológica. Muito embora Foucault refira-se a uma derradeira batalha em sua aula de 1976, este ponto de vista sobre a guerra não será mantido. Caso se desejasse sustentar, de qualquer modo, seu pensamento atrelado ao paradigma escatológico, tal ligação jamais poderia estreitar-se a ponto de identificar uma coalizão com a variante messiânica, pois não há em Foucault qualquer defesa de uma suposta classe ou mesmo de indivíduos eleitos ou escolhidos, supostamente capazes de instaurar a paz.

Quanto à visão cataclísmica, da guerra como catástrofe que atinge parcial ou totalmente a humanidade, parece igualmente não se combinar às teses de Foucault, sobretudo em sua variação etnocêntrica, tendenciosamente inclinada a associar o mal aos outros. Similar é a situação do modelo global, pois se a guerra e a destruição não dependem de algum elemento ou agente específico, em Foucault, pelo contrário, encontra-se a tese de que a guerra, as lutas são travadas por todos na sociedade, além de que as instituições seriam os principais agentes específicos fomentadores da guerra.

O problema da afirmação de Foucault sobre uma guerra final deve ser compreendido em seu contexto, ou melhor, atentando-se para as circunstâncias de uma aula que não pretendia delinear enunciados definitivos.

Em uma entrevista concedida em 13 de outubro de 1977, Foucault se põe a trilhar um caminho bem diverso quanto à questão dos enfrentamentos serem ou não limitados:

[...] é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante.

Em toda parte se está em luta [...], e, a cada instante, se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião; e é toda esta agitação perpétua que gostaria de tentar fazer aparecer. (FOUCAULT, 2003, p. 232).

Esta concepção permanecerá inalterada nos trabalhos posteriores de Foucault. Ao postular que o poder difunde-se no interior das relações sociais, os choques e as batalhas dos homens não podem ser considerados como manifestações ocasionais, externas a essas mesmas relações, mas sim como algo intrínseco a elas em maior ou menor intensidade. Quanto ao Estado, seu aparelho e as instituições que o sustentam, (como a prisão) nada mais são do que um dos pontos localizáveis em que as relações de poder atingem seu máximo nível de adensamento.

Ademais, no que diz respeito a essa discussão, caso se atente que Clausewitz concebia a guerra como a continuação da política por outros meios, seria então a guerra um elemento intrínseco ao ser da política, de tal maneira a guerra não pode ser considerada uma anomalia, como algo do qual os homens pudessem um dia se livrar. Em razão de analogia, a postura de Foucault ao considerar que a política é a continuação da guerra, permite presumir, que também por outros meios a guerra no horizonte da história, mescla-se a qualquer linha de fuga possível.

2.2 Guerra segundo Negri: a influência de Foucault

Mais recentemente, Antônio Negri em seus livros “Império” e “Multidão” desenvolveu uma concepção de guerra que muito deve a Foucault. Segundo ele, a compreensão tradicional da guerra tendeu a restringir a percepção do conflito a um fato que ocorre apenas entre Estados-nações. Contudo, nas últimas décadas assistiu-se ao progressivo declínio do poder político soberano, até mesmo nos mais fortes Estados, como é caso dos Estados Unidos. Em contrapartida ao ocaso que se constata, visualiza-se hoje a ascensão de um modelo supranacional de soberania,

representativo de um império global. Modelo plural, descentrado, distinto do modelo chamado por Negri de imperialista, este sim, dotado de um centro irradiador. A mudança do arranjo do poder político alterou sensivelmente o caráter da guerra e da violência política, tornando caducas as antigas análises que se propunham a explicar esses fenômenos. De tal modo, segundo Negri, a soberania, o caráter do poder e de suas manifestações solicitam ser redimensionados e reavaliados segundo novas balizas teóricas. Uma das principais conseqüências dessa nova conjuntura é o caráter disperso da guerra: de intensidades e durações variáveis acometendo múltiplas localidades. A guerra dispersa ou geral é uma manifestação do Império e a sua aceitação na qualidade de modelo explicativo da realidade tende a dismantelar a concepção por demais restrita de soberania, cerne dos tradicionais conteúdos atribuíveis ao Estado-nação (os elementos povo e território). A concepção de guerra geral produz uma nova forma de entender o caráter da guerra civil. Essa modalidade de guerra refere-se a uma situação conflitiva, situada no interior de um território envolvendo “combatentes soberanos e/ou não soberanos” (NEGRI, 2005, p. 22). Na medida em que se visualiza a montagem de uma nova forma de soberania em rede que tende a esfumçar as fronteiras territoriais toda guerra adquire o caráter de guerra civil, marcada pelo grau de abrangência global.

A compreensão do atual estado de guerra generalizado e de guerra civil encontra o seu apóio na idéia de exceção. O sentido do termo repousa primeiramente na idéia de que a paz é o estado normal de contextos sociais cujo elemento político encontra-se indissociavelmente ligado ao Estado-nação. Porém, esse contexto de paz encontraria as suas raízes em um passado relativo ao início da idade moderna européia e teria adquirido o caráter de uma reação às guerras que proliferavam por todos os lados.

Não é mera coincidência o fato de que nossa atual situação nos leve a pensar no mais recuado período da modernidade européia, já que a modernidade européia sob certos aspectos surgiu como reação à generalização dos estados de guerra, como nos casos da Guerra dos trinta Anos na Alemanha e das guerras civis na Inglaterra. Um dos elementos centrais do projeto político das modernas teorias de soberania – tanto as liberais quanto as não-liberais – era pôr fim à guerra civil e acabar com o constante estado de guerra permanente, isolando a guerra nas margens da sociedade e limitando-a a períodos excepcionais. Somente a autoridade soberana – vale dizer, o monarca ou o Estado – podia fazer a guerra, e somente contra outro poder soberano. (NEGRI, 2005, p. 24)

Segundo a concepção de exceção o Estado Soberano representa o papel do ordenador e do pacificador das forças sociais. Ao fazer com que o conflito se desenvolva apenas nas fronteiras ou nos limites de seu território, o poder político normaliza o estado de paz impedindo que a guerra possa ser associada à cotidianidade. Isto quer dizer também que as relações sociais serão dispostas sob os auspícios de um soberano que nos limites impostos por uma lei maior, procurará promover o bem dos cidadãos.

O conceito de exceção pode ser bipartido a partir de duas versões ligadas a distintas tradições: a tradição jurídica alemã e a norte-americana. Aquela compreende o estado de exceção associado a momentos excepcionais de crise.

[...] se refere à suspensão temporária da constituição e do império da lei, [...] Uma longa tradição de pensamento constitucional considera que em épocas de graves crises e perigo, como o tempo de guerra, a constituição deve ser suspensa temporariamente, conferindo-se poderes extraordinários a um executivo forte ou mesmo a um ditador, para proteger a república. [...] O conceito constitucional de “estado de exceção” é evidentemente contraditório – a constituição precisa ser salva –, mas esta contradição é resolvida ou pelo menos atenuada pelo entendimento de que o período de crise e exceção é breve. (2005, 27).

A interpretação norte-americana decorre não exatamente do que até agora se chamou de exceção, portanto é mais adequado falar em excepcionalismo ou, em outros termos, da auto-percepção que os líderes dos Estados Unidos cultivam acerca

de sua nação. Um patriotismo hiperbólico reforçado por duas percepções incompatíveis de acordo com Negri.

Por um lado, desde as suas origens os Estados Unidos se apresentam como uma exceção à corrupção das formas europeias de soberania, e neste sentido têm-se comportado como paradigma da virtude republicana no mundo. Esta concepção ética continua a funcionar atualmente, por exemplo, na idéia de que os Estados Unidos são o líder global, incumbido da promoção da democracia, dos direitos humanos e do império internacional da lei. [...] Por outro lado, o excepcionalismo americano também significa – e temos aqui um significado relativamente novo – exceção diante da lei. [...] os Estados Unidos eximem-se cada vez mais de acordos internacionais. [...] a “exceção” americana diz respeito aos dois pesos, duas medidas de que se prevalecem os mais fortes, a idéia de que aquele que comanda não precisa obedecer. (2005, p. 28).

Ambas são mecanismos de expurgar a guerra para as fronteiras territoriais do soberano ao mesmo tempo em que ambas são, paradoxalmente, meios para difundir a guerra. Isto se deve por duas razões. Primeiramente, pelo fato de que as duas teorias fundamentam o poder conferido ao Estado, ao soberano, de declarar a guerra, ou seja, de dizer até que ponto e até quando a situação de normalidade ficará suspensa, e em contrapartida até quando a situação de normalidade está sendo mantida. Em outros termos, as duas tradições sustentam o estado de exceção. Parece claro que o caso mais grave, em termos da contradição que expõe, seja o dos Estados Unidos, a razão disso é que a concepção excepcionalista põe a nu a pretensão governamental anglo-saxônica de se colocar como exceção à lei. No entanto os dois modelos, que inclusive podem ser combinados, levam a um mesmo conjunto de consequências: generalização da guerra, elastecimento do estado de exceção a ponto dele se tornar permanente, obnubilação das fronteiras que separam estado de paz e de guerra, e apagamento dos limites espaciais e temporais do conflito.

A guerra e o estado de exceção permanentes desestruturam a concepção jurídico-política de território. Mas o que é um território? A transparência e a facilidade

de dizê-lo com exatidão segundo a terminologia jurídica acontece devido ao apelo não declarado ao senso comum. De acordo com a perspectiva jurídica o território é a base física, concreta em que, por direito, o Estado exerce o seu poder. O território delimita a amplitude do espectro de poder coercitivo de uma determinada ordem jurídica, ou seja, os limites espaciais da aplicação de sanções sob a responsabilidade de uma comunidade política em consonância com a ordem jurídica internacional constituída legalmente pelo Direito Internacional

Dentro da esfera territorial de validade da ordem jurídica nacional, ou seja, dentro do espaço em que certo Estado está autorizado a executar atos coercitivos [...] o território do Estado é o espaço dentro do qual um Estado, o Estado a quem pertence o território, está autorizado a colocar em prática atos coercitivos, um espaço do qual estão excluídos todos os outros Estados. É o espaço para o qual, segundo o Direito internacional geral, apenas uma determinada ordem jurídica está autorizada a prescrever atos coercitivos, é o espaço dentro do qual apenas os atos coercitivos estipulados por essa ordem podem ser executados. É o espaço dentro das chamadas fronteiras do Estado. (KELSEN, 1990, 210)

Cabe agora tentar dismantelar essa concepção para ver o que aparece em seu lugar. É preciso distinguir território de outras noções geralmente utilizadas de modo equívocado, como se constata, logo de início com a palavra espaço. O espaço é “selvagem” e precede o território:

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzido por um ator sintagmático. (ator que realiza um programa). em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente. (por exemplo, pela representação)., o ator “territorializa” o espaço. Lefebvre mostra muito bem como é o mecanismo para passar do espaço ao território: “A produção de um espaço, o território nacional, espaço físico, balizado, modificado, transformado pelas redes, circuitos e fluxos que aí se instalam: rodovias, canais, estradas de ferro, circuitos comerciais e bancários, auto-estradas e rotas aéreas etc”. O território, nessa perspectiva, é um espaço em que se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por conseqüência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a “prisão original”, o território é a prisão que os homens constroem para si. (RAFESTIN, 1993, p. 144).

A produção do território é uma determinação do poder, uma construção imanente ao soberano, sua carne e também a sua pele. Se o espaço é um dado, o

território é uma produção que tem como ponto de apoio e de partida o espaço. O território, quer como mera representação ou expressão concreta pressupõe uma capacidade, mesmo que ela se reduza simplesmente à posse de um sistema sêmico suficiente para afirmá-lo (nos casos em que o território não passe de uma representação) ou quando ultrapassando esta primeira hipótese o território afirme sua concretude no mundo real por meio de todo um conjunto de instituições criadas para este fim. De tal modo, a conceituação de território apresentada por Kelsen é tanto mais plausível ou acatável na medida em que ela puder contar com empenho de um aparelho de Estado ou de uma Ordem Internacional, zelosos por resguardar por todos os meios, lícitos e até ilícitos que vierem a se mostrar necessários a inquestionável correção de suas verdades ou, em outras palavras, quanto maior for por parte desses entes a capacidade de forçar a convergência mais próxima possível entre a representação feita do espaço por meio do território pensado e o arranjo territorial concreto ou real, maior será o poder.

Por outro lado, a idéia de que toda representação do espaço seja atribuível a algum ator social individual ou grupal torna necessária a presunção de que em todo espaço existem disputas pela conquista territorial, pois de acordo com o sentido, a direção tomada pelos sujeitos em suas interações, novas construções territoriais vão surgindo enquanto outras reafirmam-se ou até mesmo desaparecem.

Segundo esse modo de pensar, o território corresponde a um elemento dinâmico vinculado a um processo que pode ser chamado de territorialização. Como existem de acordo com o que já foi discutido perdas momentâneas ou perenes de território, cabe defender um processo oposto ao da territorialização que seria o processo de desterritorialização.

O mundo seria então dividido em territórios soberanos, contudo, para além das demarcações territoriais dos estados nacionais existiria uma trama em rede sobrepondo-se a esses limites. Essa trama resultaria da interligação das nações do globo formando novos nódulos de poder. Tais nódulos não excluem os estados nacionais, simplesmente os inserem em relações de maior interdependência e os ligam a outros nódulos de poder que, no caso, são as grandes corporações. O exercício do poder em rede advindo dessa nova composição de forças também não exclui absolutamente a existência de um nódulo de poder mais denso, como seria de se pensar no caso dos Estados Unidos, mas a questão é que não é mais cabível afirmá-lo como poder onipotente, sobretudo porque pensá-lo a partir de sua centralidade é desprezar o fato de que o próprio poder político americano não resulta de um única fonte, de um núcleo específico e sim da composição de interesses da classe política governamental somados aos desígnios das grandes empresas multi e transnacionais que aplicam técnicas de normalização e de biopoder). Dispondo as coisas dessa maneira, pode-se chegar a dizer que é cada vez mais difícil distinguir o que pertence ao Público e o que concerne à esfera privada.

Em relação ao substrato humano envolvido com esse novo contexto sócio político mundial de guerra geral, as categorias utilizáveis para refleti-lo, mostram-se assim como a de território, claramente insuficientes. Costuma-se usar no intuito de designar o aglomerado de pessoas submetidas a uma ordem política jurídica o termo povo, utilizando-se, muitas vezes ainda com a mesma finalidade a de nação, restando ainda a concepção de massa, termo utilizado frequentemente de forma pejorativa. A questão a ser colocada sobre os sentidos desses termos procura discutir o que se procurou fazer em termos políticos com o uso dos três termos a

começar pelo último. Assim ficará mais evidente a proposta de uma nova categoria que compreenda o substrato humano da sociedade em termos efetivamente político, ou como diriam os gregos, agonísticos, que seria segundo Negri a de multidão

A idéia de massa contrapõe-se largamente à concepção de indivíduo da tradição liberal. Ela significa a convergência e até mesmo a dissolução de múltiplas singularidades dissolvidas no interior de um conjunto mais abrangente. Uma de suas mais notáveis características segundo o clássico estudo de Canetti seria a ruptura com o temor do contato.

Somente na **massa** é possível ao homem libertar-se do temor do contato. Tem-se aí a única situação na qual esse temor transforma-se no seu oposto. E é da massa **densa** que se precisa para tanto, aquela na qual um corpo comprime-se contra o outro, densa inclusive em sua constituição psíquica, de modo que não atentamos para quem é que nos “comprime”. [...] Na massa ideal todos são iguais. [...] Subitamente, tudo se passa então como que **no interior de um único corpo**. (CANETTI, 1995, p. 14).

A massa promove uma ruptura com a bolha que representa o espaço individual vital presente tanto nos animais quanto nos homens. No caso dos seres humanos a distância mínima a ser mantida entre os indivíduos é variável de acordo com o nível de intimidade da relação interpessoal e do contexto cultural, mas o fato é que em todas as sociedades a manutenção de uma distância mínima, bem como de sucedâneos (muros, divisórias, etc.) poderá ser constatada. A massa densa implica a quebra ao menos momentânea das distâncias.

A devida compreensão do termo massa pode comportar sua divisão em massa aberta e massa fechada. Aquela, considera Canetti a mais espontânea, capaz de surgir abruptamente: em um determinado momento a massa constitui-se e avoluma-se em uma expansão tentacular, em todas as direções. As fronteiras deixam de existir enquanto o crescimento da massa for sensível, e os limites voltarão a ser discerníveis a partir do instante que a massa entrar em decomposição. Esse tipo de

massa configura-se pela ausência de compromisso com qualquer projeto duradouro que pudesse funcionar como elemento de manutenção dos contatos. O segundo tipo, a massa fechada, compõe-se por outro lado, pela manutenção das fronteiras. Em seus limites vigora a depuração dos elementos compatíveis e dos insuscetíveis de cooptação por esta espécie seletiva e perdurável de massa. Nesse tipo podem ser enquadrados os movimentos sociais, certos partidos políticos e as instituições religiosas, importando destacar o sentimento de pertença cultivado pelos partícipes.

A massa fechada se fixa. Ela cria um lugar para si na medida em que se limita; o espaço que vai preencher foi-lhe destinado. Tal espaço é comparável a um vaso no qual se derrama um líquido: sabe-se de antemão a quantidade de líquido que ele comporta. Os acessos a esse espaço são em número limitado; não se pode adentrá-lo em um ponto qualquer. A fronteira é respeitada, seja ela de pedra ou de alvenaria. Talvez um ato particular de admissão seja necessário; talvez tenha-se de pagar uma certa quantia pelo ingresso. Uma vez preenchido o espaço, apresentando-se ele denso o suficiente, ninguém mais pode entrar, e, ainda que transborde de gente, o principal segue sempre sendo a massa densa no interior do espaço fechado, massa esta à qual não pertencem de fato os que ficaram do lado de fora. (CANETTI, 1995, p. 15).

Se a massa fechada assoma pelas fronteiras que enfaticamente constrói, deixando de fora aquilo que não aceita incluir em seu corpo, sua efetiva constituição como massa apenas se torna possível na presença da descarga, o momento desintegrador das diferenças, das oposições cuja derivação habitam nas hierarquias ou posições ocupadas na estrutura social e na posse de propriedades.

Cabe deixar claro que a massa opõe-se ao indivíduo ou aos grupos formados por integrantes não dispostos a abandonar seus símbolos de distinção. Tal oposição ocorre pelo fato de toda sociedade ser composta por mecanismos de diferenciação. Se todo homem parece ser movido por uma tendência à individuação como afirmava Durkheim, a tese contrária, ou melhor, que todo homem anseia por perder-se na multidão, na massa, pode ser também considerada plausível. Entretanto, numa sociedade fracionada ou complexa as estruturas teriam a virtude de separar os

homens uns dos outros, fazendo-os sucumbir frente ao peso de uma vida cindida pelas distâncias. A busca por reconhecimento, títulos honoríficos e posses, além das virtuais crenças em uma origem distinta tendem a fortalecê-las. Por outro lado, pode o homem, certas vezes, entrever que foi convertido em um mero instrumento de manipulação, e até mesmo, ser capaz de identificar nos outros a causa primária do seu sofrimento. A constatação de ser inviável a possibilidade de sozinho libertar-se do peso de suas convenções, e mais ainda, da resistência que outros tantos irão lhe opor à obtenção de seus objetivos emancipatórios leva-o a procurar outros com quem possa se identificar. Assim, toda descarga deve ser compreendida como o momento em que o homem consegue ou ao menos acredita conseguir despir-se da carga que traz consigo, a carga da distância.

Somente a união de todos é capaz de promover-lhes a libertação das cargas da distância. E é precisamente isso o que acontece na massa. Na **descarga**, deitam-se abaixo as separações, e todos sentem-se **iguais**. Nessa sua concentração, em que quase não há espaço entre as pessoas, em que os corpos se comprimem uns contra os outros, cada um encontra-se tão próximo do outro quanto de si mesmo. Enorme é o **alívio** que isso provoca. É em razão desse momento feliz, no qual ninguém é **mais** ou melhor que os outros, que os homens transformam-se em massa. (CANETTI, 1995,p. 17).

Porém, é cabível defender que jamais foi constitutivo das elites alguma intenção liberadora das distâncias entre o indivíduo e a massa que fosse dotada de maior consistência e durabilidade em seus efeitos. Mesmo no espaço aparentemente conciliatório das festas populares, freqüentadas tanto pelo populacho como pelas elites, remissíveis a expressões como a “Festa do Bobo” e as “Mascaradas” da Idade Média, tornar-se-ia possível evidenciar o caráter discriminador dos fluxos e refluxos entre os membros do clero, da nobreza dos que compunham a massa. Além disso, uma escala discriminatória capaz de representar a largueza do fosso cavado entre a elite e a massa, seria igualmente apto a destacar numa dimensão microscópica um espaço estriado de relações capilares de exclusão e inclusão constituído pelos

marginalizados da própria ordem macroscópica. Isto quer dizer que se existe uma inclinação, uma disposição em cada pessoa a imergir na massa, existe também em contraposição a essa atitude uma outra que revela a tendência para a criação de nichos ou espaços individuais.

Compreende-se assim o fato da descarga corresponder a um movimento abrupto e geralmente fátuo. O ato da descarga encerra o prenúncio de sua própria dissolução: o fim das distâncias não pode adquirir uma forma perene pois significaria o completo abandono das diferenças. Após a descarga, voltam-se os homens cada um para as suas origens, afazeres, propriedades e famílias, sem que haja por parte de cada integrante de uma massa pretérita uma conversão ou transformação mais radical, superadora das idiossincrasias.

Mas no que tange à massa constituída, sua capacidade de arruinar as fronteiras se faz acompanhar pela ânsia de destruição.

A massa destrói preferencialmente edifícios e objetos [...] Seguramente o ruído da destruição – o espatifar-se da louça, o tinir das vidraças – contribui de modo considerável para o prazer que se tem nela: são os vigorosos sons vitais de uma nova criatura, os gritos de um recém nascido. O fato de ser tão fácil provocá-los intensificam a popularidade: todos gritam em uníssono, e o tinir é o aplauso dos objetos. [...] Seria, porém, equivocado acreditar que o decisivo aí é a facilidade com que as coisas se espatifam. Homens lançaram-se sobre esculturas de pedra dura, não descansando até vê-las despedaçadas e irreconhecíveis. Cristãos destruíram as cabeças e os braços de deuses gregos. Reformadores e revolucionários puseram abaixo as imagens dos santos, por vezes derrubando-as de alturas que punham em risco a sua vida, e, amiúde tão dura era a pedra que buscavam destroçar que somente em parte lograram fazê-lo. (CANETTI,1995,p. 18).

A massa conduz a inversão do temor ao contato. A capacidade de inversão é a sua viga, tudo pode a partir dela ser visto de ponta-cabeça, o que antes parecia ser digno, elevado e sacro termina por assumir um espectro de baixeza e anátema, logo, algo que merece e tem de ser destruído. A ânsia de destruição transforma em alvo qualquer coisa que se imponha à massa como obstáculo a dispersão e ao

estilhaçamento. A resistência de certos corpos, ao contrário do que se poderia supor, aumenta-lhe o ânimo pois confirma a sua potência. A possibilidade de converter ao pó, mesmo os objetos mais resistentes e os ícones mais duradouros é a medida de sua força.

A massa poderia ser comparada a uma onda enquanto que as hierarquias, por sua vez, na perspectiva de uma história longa, a castelos de areia que uma vez destruídos, voltam a ser recompostos. Quase sempre o que satisfaz a massa não é a destruição em termos absolutos, inclusive, por mostrar-se tal objetivo irrealizável. Se a derrocada das fronteiras, das portas e ferrolhos, além da origem ou dos responsáveis pela violência sofrida bastam para franquear a todos o que é domínio de poucos, do que pertence àqueles que não aceitam sucumbir ao impulso da massa, o objetivo foi enfim alcançado e o objetivo é de um modo geral, livrar-se daquilo que impõe sofrimento, e para tanto, não se faz necessária a existência de um projeto posterior à descarga que apresente um perfil duradouro.

Cada ordem deixa fincado naquele que é obrigado a cumpri-la um doloroso **agulhão**. [...]. Homens aos quais muitas ordens foram dadas, homens que se apresentam repletos de tais agulhões, sentem um poderoso impulso de livrar-se deles. Duas são as maneiras de conseguir essa libertação. Eles podem repassar para baixo as ordens que receberam de cima – e, para isso, é necessário que haja uma camada inferior, pronta a acolher tais ordens. Ou podem, também, pagar na mesma moeda o que tão longamente sofreram e armazenaram daqueles que lhes são superiores. Um indivíduo sozinho, fraco e desamparado como é, apenas raramente terá a sorte de dispor de uma tal oportunidade. Quando, porém, muitos deles reúnem-se numa massa, é possível que consigam o que, isoladamente, lhes fora negado. Juntos, podem voltar-se contra aqueles que, até então, lhes davam ordens. A situação revolucionária pode ser encarada como a de uma tal inversão. E a essa massa, cuja descarga consiste principalmente de uma libertação conjunta dos agulhões fincados pelas ordens, há que se denominar **massa de inversão**.(CANETTI, 1999, p. 57).

A possibilidade de transferir os agulhões da ordem a alguém localizado numa camada ou estrato inferior (caso em que ele continuará a ser fincado) é um pressuposto à manutenção de toda ordem, um mecanismo de cristalização da

hierarquia e da distância a funcionar organizado em um sistema de escape: a energia contida nas relações de força pode ser transferida para baixo, o vetor de maior constância, do cumprimento indireto da ordem, em outras palavras, a atitude conformista, ou para cima, o vetor da excepcionalidade, traduzível pelos gestos de resistência e subversão. A relação desproporcional entre constância e excepcionalidade tem sua razão de ser. Ela reside no fato daquele que se encontra no ponto mais alto de uma estrutura hierárquica, manter à sua disposição recursos inacessíveis aos que se encontram sob o seu domínio. Portanto, mais eficaz e imediata é a sua capacidade de cooptação. Os dominados localizados no mais baixo nível, pouco podem oferecer em face de uma virtual ruptura da ordem reinante aos possíveis aliados. Nesse caso, o aguilhão continuará a ser fincado

O estatuto de obra clássica atingida pela “Psicologia das Massas” de Gustav Le Bon consistiu em mostrar-se como o primeiro grande esforço de compreensão do fenômeno das massas à luz das ciências ao final do século XIX. Mas colocar as coisas nesses termos diz muito pouco. Foi a lei que parece movê-las e alimentá-las, os sentimentos que as atravessam, suas idéias e capacidades imaginativas, os fatores que determinam as crenças e as opiniões nelas compartilhadas e traçar toda uma tipologia das massas a meta de Le Bon.

Antes de tudo é preciso considerar que as massas representam uma força transformadora, longe porém de poder ser considerada benéfica para a vida social.

As grandes destruições de velhas civilizações constituíram até agora o papel mais evidente das massas. A história ensina-nos que no momento em que as forças morais, armadura de uma sociedade, perdem a sua acção, a dissolução final é efectuada por essas massas inconscientes e brutais, qualificadas com toda justiça de bárbaras. Até ao presente momento, as civilizações foram criadas e guiadas por uma pequena aristocracia intelectual, nunca pelas massas. Estas não têm força senão para destruir. O seu domínio representa sempre uma fase de desordem. Uma civilização representa sempre regras fixas, disciplina, a passagem do instintivo ao racional, a previsão do futuro, um elevado grau de cultura,

condições totalmente inacessíveis às massas, abandonadas a si mesmas. Através da sua força unicamente destrutiva, agem como aqueles micróbios que activam a dissolução dos corpos debilitados e a dissolução dos cadáveres. Quando o edifício de uma civilização está cheio de caruncho, as massas provocam o desmoronamento. É então que o seu papel se evidencia. Por um instante, a força cega do número torna-se a única filosofia da história. (LE BON, 2005, p. 33).

Le Bon é o típico representante de uma tendência de pensadores que indicam uma certa predileção em julgar e valorar o comportamento das massas contrapondo-as a idéia de civilização, de traçar uma sinonímia entre a inconsciência e a brutalidade da massa num extremo, e, no outro pólo, a racionalidade pautada por regras e pela disciplina da sociedade civilizada, típica de uma minoria que se valora como intelectualmente e moralmente superior.

O psicólogo social é aquele que algo tem a oferecer, sem dúvida, ao homem de Estado, afinal as massas são também capazes de gestos grandiosos, mas ao que tudo indica, apenas quando encontram-se sob os auspícios de algum líder. Portanto, trata-se de constituir, da qual a obra de Le Bon é um exemplo uma nosografia psicológica alentada pelo traçado de alguns sintomas fisiológicos, destinada aos homens de Estado para que estes não se deixem dominar pelas massas.

Para atingir o que se deseja, essa valiosa distinção entre o que à elite pertence ou cabe, oposta ao que não se pode conceder por direito à massa, é devido proceder a execração desse agregado humano indistinto tendo como contraponto a dignidade e a honra de uns poucos. Os romances de cavalaria, para colocar um exemplo histórico e notório, revelam a modelização de um carácter correlato a todo um conjunto de disposições atitudinais, em que, no final de contas, a virtude, além de se apresentar como uma capacidade reflexiva de julgar e sopesar os próprios atos de acordo com certos parâmetros estabelecidos, requer da parte que a cultiva a materialização do que foi refletido em atos.

Em síntese, a dignidade do homem é medida pela sua capacidade de autogoverno, prenúncio da suprema tarefa que só a ele cabe desempenhar: o governo de si e dos outros. Seja o cavaleiro errante de infindáveis descampados, seja aquele que faz estremecer a multidão com um mínimo gesto, é preciso discernir os critérios da hierarquia, as qualidades que separam a plebe da excelência.

Após toda essa discussão é preciso atentar para um elemento subjacente quanto ao significado da massa: o fato dela não ser auto-constitutiva, mas constituída, sujeita a um processo de formatação. Ao elemento quantitativo soma-se por adição contínua um infinito repertório de qualidades benfazejas ou negativas que lhe são atribuídas. A massa, talvez possua a capacidade de invocar a si mesma, mas antes de tudo ela comporta quer com sua consonância quer a seu despeito uma elástica variância de atributos que a ela são impostos.

A constituição imposta é um problema também compartilhado pelas concepções de povo e nação. Povo é uma categoria que restringe o diverso ao uno, conferindo ao aglomerado de pessoas ou população uma unidade que não condiz com a diversidade religiosa, moral, étnica das pessoas que a constituem. A nação não foge à regra por trás dos seus elementos constitutivos ou dos conceitos que a acompanham como se dá com a língua, a pátria, o costume entre outras ocultam-se projetos políticos que ambicionam submeter a variedade e a diferença a critérios uniformizadores.

Em face de tais argumentos Negri acredita ter encontrado na concepção de multidão uma categoria capaz de contornar as insuficiências das demais noções, por demais castradoras de possíveis olhares dispostos a encontrar, sob os uniformizantes estratégias às quais são cotidianamente expostas as pessoas, os potenciais subversivos da ordem imperial que opera em rede.

A multidão seria a resposta ao poder em rede do Império. Composta pela multiplicidade das pessoas, com as suas diferenças culturais, étnicas, ocupações laborais, anseios, etc. Sendo assim, a idéia de multidão comporta diferenças irreduzíveis e elas devem ser mantidas. A manutenção das diferenças permite o compartilhamento de diferentes visões de mundo, diferentes alternativas de ação, associação e de resistência. A princípio os diferentes elementos constitutivos da multidão pouco ou nada tem em comum, contudo a ausência *a priori* do comum tem a sua razão de ser e isto se deve ao fato de que o comum é antes de tudo algo a ser produzido. Essa produção do comum é necessariamente expansiva: cria novos hábitos, valores e relações.

Talvez o leitor esteja se questionando acerca dos motivos que me levaram a abordar a concepção de massa, além daquelas que a antecederam e conduziram à abordagem de algumas das idéias de Antônio Negri. Considero que no livro Império, mas sobretudo em Multidão, Negri produziu um exemplar desenvolvimento das idéias de Foucault, sobretudo as que dizem respeito aos textos que decidi enfatizar. As concepções foucaultianas sobre guerra (como já fiz antes referência), soberania, poder entre outras, foram notavelmente desenvolvidas pelo pensador italiano, dentro de uma lógica a meu ver perfeitamente compatível com a de Foucault. Caso se coloque em discussão uma categoria como multidão, por exemplo, arrisco afirmar que ela pode ser considerada ao lado das técnicas de cuidado de si, dos meios de autoformação propugnados por Foucault, uma forma de compreender o pluralismo das lutas, das estratégias, das formas de resistir e de criar novas formas de convivência. Nesse sentido, multidão pode ser interpretada como uma categoria mais abrangente que permite inserir em seu interior as táticas individuais, grupais e

mesmo as mais gerais imaginadas por Foucault, compondo infinitamente novas composições de forças.

3 A relação de forças

Mas em que consiste afinal, a relação de forças? Em um texto destinado a análise da leitura de Nietzsche movida por Foucault, a filósofa Scarlett Marton (2001, p. 207) enuncia que diante de vários de seus textos não é possível depreender o que se possa pensar dessa relação, ao menos em termos precisos.

A noção mais corrente de força deve sua fisionomia ao sistema newtoniano. Um corpo, desde que não esteja submetido a nenhuma força permanece em estado de descanso ou move-se em linha reta com velocidade uniforme. Toda mudança quer na direção, quer na velocidade será devida a uma força (como é o caso do ar ou da gravidade). Parece sempre haver a composição de um casal: o corpo sofre mudanças, mas essas alterações se devem a um elemento externo, a uma “força” que não é própria ao corpo, considerando que a força inata ao corpo ou à matéria é a força de inércia. (Cf. NEWTON, 1974, p. 11-20) A força ao que parece só pode ser pensada em função dele, ou então, apenas é possível reconhecê-la enquanto força aplicável ou atuante sobre um corpo. Além disso, a força, colocada nesses termos é algo cuja incidência efetua-se somente na “agitação” do corpo, em seu “semblante” ou aspectos exteriores, e assim, do ponto de vista qualitativo, substancial ele permanece o mesmo. A física mecânica procurou até o seu paradigma clássico responder o que pode ou o quanto pode a força sobre o corpo. É preciso tentar uma inversão: o que é um corpo? Ou melhor, o que é um corpo ao considerá-lo um feixe de relações de força? E a partir disso então à maneira de Spinoza do que um corpo é capaz?

Não será exatamente Foucault, mas Gilles Deleuze, em uma de suas obras dedicadas a Nietzsche, que irá lançar um raio iluminador sobre questões dessa natureza.

Todavia necessário se faz perguntar antes sobre o que são as relações de força, esclarecer aonde se poderiam encontrá-las, circunscrever seus espaços e momentos de eclosão (mesmo que para logo após aprender que nada pode anteceder-la). Não existe corpo ou espírito, exterior ou interior, consciência ou mundo real, espaço ou território que não seja conversível a uma tal relação. (A idéia mesma de racionalidade pode atestá-la. A consciência em sua função ordenadora espreita tudo aquilo que é inferior e deve ser negado como valor.

A proposta interpretativa de Deleuze quanto à obra de Nietzsche no entendimento de Vânia Azeredo abriu um fio condutor para a união das investigações nietzscheanas sobre a interpretação e a avaliação combinadas as análises das relações de força. (2003, p. 15)

3.1 As relações de força segundo Deleuze

De acordo com Deleuze, toda avaliação a princípio, todo processo de avaliar alguma coisa supõe a existência de valores segundo os quais se efetuará o procedimento avaliador, isto quer dizer que os valores correspondem a princípios. Contudo, o que de fato sucede é que os valores antes de serem um agregado de elementos irreduzíveis dos quais derivam as avaliações são antes os resultados das avaliações mesmas. Toda avaliação resulta de um ponto de vista, de um lugar de em que se aprecia, de uma perspectiva. A tarefa crítica de uma filosofia como a de Nietzsche que se propõe a filosofar com golpes de martelo constitui-se assim em

indagar sobre o valor dos valores, avaliar a própria avaliação dos valores, de em que eles procedem.

A avaliação define-se como elemento diferencial de valores, elemento a um só tempo crítico e criador. “As avaliações, referidas ao seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios aos valores em relação aos quais julgam.” (DELEUZE, s/d, p. 6). Os modos de vida ou de existência são, de tal forma, os autênticos princípios não declarados daqueles que avaliam e julgam. Como há pouco foi dito, as avaliações não são valores, e, portanto, o elemento diferencial consiste essencialmente na demarcação das distâncias, cujo modo de expressão é topológico (o nobre e o vil, o superior e o inferior, o elevado e o baixo etc.) e é dele que os valores extraem o seu valor.

A filosofia crítica de Nietzsche pretende fazer com que todas as coisas sempre se refiram a valores, ou seja, identificar e diagnosticar essas correlações e, igualmente, com a mesma presteza relacionar esses valores a algo que possa ser a sua origem e que esse algo do qual se originam possa lhes conferir valor, respectivamente se colocam nesses termos, a problematização do valor dos valores e o problema da avaliação dos valores. Com isso, Nietzsche segundo Deleuze conseguiu evitar e ultrapassar uma teoria dos valores que se apresentasse como mero inventário dos valores (considerados inclusive como dados) e, ao mesmo tempo, obteve êxito ao enfrentar as teses utilitaristas redutoras da questão dos valores a uma mera escolha entre o que se mostra ou não como útil, e que além disso, sempre deixaram de lado a questão da procedência do valor de utilidade. Em síntese, a filosofia genealógica é um gesto de insurgência contra a idéia de fundamento ou da admissão de princípios que não podem ser supostamente

transpostos, na medida em que essa idéia consegue insidiosamente ocultar que o que é efetivamente intransponível é a imanência. A genealogia pretende tornar claro que a gênese da moral e de suas avaliações não podem mais ser associadas a uma pretensa idéia de universalidade nem a um princípio como o da igualdade ou da semelhança pois a análise do elemento diferencial põe a descoberto que os sons que se fazem ouvir nos subterrâneos da moral são as vozes da diferença e da distância.

Por outro lado, quando a genealogia em sua função de desacobramento da origem dos valores exerce a sua crítica não deixa de ser simultaneamente criadora. A crítica não pode se tornar um exercício de vingança que tira do ressentimento sua substância vital, ela não pode ser nem vingança, nem ressentimento pois isso seria típico de um comportamento miseravelmente reativo. A dimensão criativa da genealogia suscita, põe em relevo a agressividade natural, a tendência para o ataque, para a afirmação da vida. Se de um lado ela recusa a vingança e o rancor na outra margem ela repudia a caridade, a complacência, o apelo ao reconhecimento considerados como sintomas de fraqueza e, mais profundamente de autocomplacência. O que a genealogia quer suscitar é a eclosão de novos modos de vida, estilos de existência em que a celebração da diferença não conduza a sua própria negação. Genealogia implica em pluralismo, torvelinho e explosão de sentidos em eterno devir. Por conseguinte, o sentimento de distância ou de diferença deve ser pensado também em termos de positividade pois apenas assim a crítica evitará se transformar em ajuste de contas

Valorar, julgar são atitudes que implicam na produção e reprodução de sentidos e, quanto ao sentido se pode dizer que qualquer fenômeno, seja ele natural, resultante de fenômenos físicos, biológicos e químicos ou artificial,

proveniente do labor humano terá o seu sentido determinado pelas forças que dele se apoderam e conferem-lhe um significado. “Um fenômeno não é uma aparência nem sequer uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra o seu sentido numa força atual.” (DELEUZE, s/d, p. 8) Um sintoma é o índice de uma luta travada, o resultado de um combate em que uma força prevalecente mantém-se acima das outras. Já defendi em um momento anterior deste trabalho a visão do conhecimento como guerra. Pois bem, vale salientar agora que a própria ciência assim como a própria filosofia correspondem a sintomatologias que expressam o resultado das lutas. É justamente por esse motivo que Deleuze afirma a recusa por parte de Nietzsche dos clássicos dualismos: primeiro o da ciência, a dupla causa-efeito e depois o da filosofia, a parêntese essência-aparência para substituí-los pelo fenômeno e sentido. Se o real é o resultado das disputas entre forças então deve-se entender por força a tomada, o domínio de uma quantidade ou parcela de realidade. Tudo o que se convencionou chamar de real corresponde a um jogo de forças:

Não existe quantidade de realidade, qualquer realidade é já quantidade de força. Qualquer força está em relação com outras, seja para obedecer, seja para ordenar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Qualquer relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo a partir do momento em que entram em relação: é por isso que o corpo é sempre fruto do acaso [...]. Mas o acaso, relação da força com a força, é além do mais a essência da força; não nos interrogaremos portanto como nasce um corpo vivo, na medida em que qualquer corpo vive como produto “arbitrário” das forças que o compõem. O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; a sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, “unidade de dominação”. (DELEUZE, p. 63).

A realidade corresponde àquilo que de um ponto de vista quantitativo, um mais de força, prepondera como sendo o real. Um fenômeno nada mais é que uma construção oscilante, deambula entre forças dominantes e dominadas. É na tensão

permanente, na dinâmica de uma inversão constantemente renovada ou ao menos potencialmente renovável que ele se apresenta.

Um fenômeno, seja ele uma ação humana, a morte ou nascimento de algum ser ou a queda de um objeto é um signo representativo de uma força que atua. Força nada mais é que dominação, vitória de uma determinada força sobre outra. A história de uma coisa, em geral, é a sucessão das forças que dela se apoderam, e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido consoante a força que dele se apropria. A história é a variação dos sentidos [...]. O sentido é portanto, uma noção complexa: existe sempre uma pluralidade de sentidos, uma constelação, um complexo de sucessões, mas também de coexistências, que faz da interpretação uma arte. (DELEUZE).

O sentido de cada palavra, coisa ou fenômeno é sempre múltiplo. A oscilação do sentido ou a sua manifestação depende das forças que a tomam de assalto ou nela se mantêm. Mas quanto ao fenômeno ou objeto não se pode esquecer: não há nele algo como a neutralidade, por ele mesmo corresponder a um campo de forças. O objeto é a expressão de uma ou de múltiplas forças o que leva a considerar que existe afinidade entre a força e o objeto. A força é a dominação, é capacidade de determinar o sentido do objeto, e em contrapartida a força também é objeto sobre o qual a dominação se exerce.

A estrutura da noção de força será reforçada se a ela se adicionar o ingrediente relacional: a concepção de força presume sempre uma outra força que com a primeira se relacione. Cada uma delas apresenta-se como elemento diferencial em relação a outra, logo, como vontade de poder. Não foi sem motivo que Nietzsche preocupou-se em refutar a tese que afirma a viabilidade de uma relação passada entre a força e a matéria expressa de um modo qualquer, compreende-se assim a impossibilidade de uma força atuar sobre, por exemplo, um músculo, um nervo, etc. Uma força atua sempre como vontade e portanto sobre uma vontade outra, e então, se é plausível dizer que a vontade atuou sobre um corpo isto só é admissível ao se

aceitar que o corpo ao qual se refere é um agregado de forças que corresponde ao predomínio de uma vontade.

Este problema foi também refletido na crítica nietzscheana ao atomismo concentrada em argumentar segundo Deleuze o seguinte:

[...] Consiste em mostrar que o atomismo é uma tentativa de emprestar à matéria uma pluralidade e uma distância essenciais que, de facto, só pertencem à força. Apenas a força tem por ser o relacionar-se com outra força [...] A noção de átomo em sua essência poderá dar conta desta relação essencial que se lhe empresta? O conceito só se torna coerente se se pensar a força em vez do átomo. Porque a noção de átomo não pode conter em si própria a diferença necessária à afirmação de uma tal relação, diferença na essência e segundo a essência. Assim o atomismo seria uma máscara para o dinamismo nascente. (DELEUZE, s/d, 13)

Desde que os homens se puseram a investigar a composição da matéria diversas teorias foram formuladas ao longo dos séculos. Um dado que deve ser frisado nessa trajetória remete ao longo período que, da antiguidade até a idade moderna, manteve a concepção da matéria em um estágio estacionário.

3.2 Forças e atomismo

A teoria do elemento indivisível, do átomo desenvolvida por Demócrito e criada por Leucipo defendia que toda a matéria constitutiva do mundo era resultante da união de partículas ínfimas indecomponíveis e indestrutíveis. Apesar de um relativo reconhecimento obtido pela teoria, sabe-se que a hipótese mais digna de crédito sobre a constituição da matéria não coube a nenhum dos dois, mas à Aristóteles. Segundo o pensamento do estagirita a matéria seria composta por uma “estrutura contínua” (ABDALLA, 2006, p. 18)

A concepção aristotélica manteve-se dominante por praticamente todo o período medieval, e assim a concepção atomista foi ao longo desse tempo

esquecida, para receber novamente atenção apenas no alvorecer do século XVIII e vir a contar com desenvolvimentos mais expressivos no século seguinte.

Durante quase todo o século XIX vigorou o modelo explicativo da matéria baseado na concepção atomística que considerava o átomo como elementar, ou seja, irreduzível, inquebrável e com um único elemento constituinte. A partir do final do século XIX e ao longo do século XX foram descobertas centenas de partículas e foram elas, e não mais o átomo, que passaram a ser consideradas as verdadeiras partículas elementares. Foi a partir do conhecimento dessas partículas que a concepção de força referida ao átomo se viu impulsionada.

Agora, no século XXI, conhecemos partículas realmente elementares, a partir das quais toda matéria observada do universo é formada. E segundo esse entendimento, há forças fundamentais ligando essas partículas, pois a matéria não pode existir sem a ação dessas forças. (ABDALLA, 2006,p. 22)

A concepção de Maria Abdalla apesar de conceder um destaque inegável à idéia de força, assim o faz situando-a numa relação de correspondência com a matéria. A ojeriza destilada por Nietzsche com respeito à matéria necessitará sob a luz da física contemporânea de um parecer que lhe seja mais favorável, ou melhor, de alguma perspectiva que de fato enfatize a primazia das forças. Melhor será buscar este objetivo seguindo por duas vias, a primeira conduzida por Schrödinger e a segunda trilhada por Michel Paty.

Ernest Schrödinger em seu ensaio “Ciência e Humanismo” procurou realçar a complexidade em torno da fixação do conceito de matéria. Em seus elementos constituintes fundamentais não é a matéria uma coisa palpável, nem sequer visível ela é apenas uma imagem. No princípio a questão não apresentava tonalidades tão dramáticas: a teoria corpuscular do átomo, por volta do início do século XIX permitia o desenvolvimento da idéia de matéria como algo referente a um elemento apreensível e mais ainda, indestrutível, sujeito a leis fixas e identificadas com a

devida elegância. A concepção de matéria sofreu, todavia, um processo de desmaterialização. Subitamente a matéria antes considerada uma estrutura simples e captável em cada uma de suas diminutas expressões tornou-se arisca e escorregadia aos que procuravam determinar o seu comportamento.

A matéria mostrou-se então ser constituída por partículas que não estão ligadas entre si e nem mesmo próximas, havendo um considerável espaço vazio separando-as. Em segundo lugar, a concepção de átomo individual sofreu um duro golpe. Apesar das provas obtidas por meio de experimentos quanto à existência de partículas e átomos, não houve jamais como identificar o que se poderia chamar de identidade do átomo, a conservação de sua semelhança.

Atualmente somos obrigados a reconhecer que os constituintes últimos da matéria não possuem qualquer “semelhança”. Quando se observa uma partícula de determinado gênero, por exemplo um electrão em determinado momento, deve-se considerar esse momento, por princípio como um acontecimento isolado. Mesmo que se observe uma partícula semelhante pouco tempo mais tarde num local muito próximo do primeiro, e mesmo que se tenham todas as razões para assumir uma ligação causal entre a primeira e a segunda observação, não existe qualquer significado verdadeiro e inequívoco no reconhecimento de que é esta a mesma partícula que se observou em ambos os casos. As circunstâncias poderão ser tais que façam com que seja extremamente conveniente e desejável expressarmos-nos dessa forma, mas é apenas uma forma abreviada de discurso, porque existem outros casos em que a “semelhança” se revela completamente sem sentido. Além disso, não existe qualquer delimitação precisa nem qualquer distinção exacta entre elas, existe antes uma transição gradual sobre casos intermédios. Tomo a liberdade de salientar e de vos solicitar que acreditem nisso: não é uma questão de sermos capazes de reconhecer a identidade em alguns casos e de não sermos capazes de o fazer noutros. Não há quaisquer dúvidas de que a questão da “semelhança”, da identidade, na verdade não tem qualquer significado. (1999, p. 108)

De tal modo, se as partículas não podem ser caracterizadas como elementos individuais em que elas podem se distinguir das outras? Além disso, se a questão for tomada procedendo a um deslocamento das coisas infinitesimais para o universo macroscópico como propõe Schrödinger, do mesmo modo que não é possível identificar a identidade de uma partícula não será possível individualizar um

organismo qualquer (agregado de milhões de partículas, átomos e moléculas). Como pode então um ser, um corpo ser individualizado mesmo sendo ele composto por elementos que não são individuais?

É na forma ou configuração que o célebre cientista pretende encontrar o elemento que conduz à identidade. O materialismo concebido a partir da discussão das partículas, átomos e moléculas conduz ao equívoco de considerar que a individualidade de um corpo se deve a identidade do elemento material que o compõe e que nele perdura. Ao contrário, tudo parece indicar que o elemento efetivamente duradouro é a forma, o modo de organização ou de comportamento das partículas infinitesimais.

Em resumo, se pode dizer que a hipótese anti-materialista do físico vienense postula primeiramente uma espécie de rarefação da matéria por concebê-la como a reunião pluralista de corpúsculos divisíveis num alto número de partículas elementares em meio a um vazio, para logo em seguida questionar a aplicação do princípio de identidade ao que se convencionou chamar de matéria.

Cabe então direcionar o olhar para as concepções de Michel Paty principalmente porque isto permitirá estreitar ainda mais a questão da concepção de força e suas consequências para o materialismo.

No mesmo sentido dos teóricos anteriores Paty afirma que os átomos não mais podem ser tratados como se fossem as partículas elementares após a descoberta de outros corpúsculos. Também está fora de discussão equiparar tais partículas a algo semelhante a minúsculas bolas ou a espécies de pequeninos tijolos que justapondo-se, formariam como que um “lego” de dimensões e formas infinitas, maneira esta de visualizar a matéria mais afeita aos períodos anteriores ao século XX. A partir deste

século, além da comprovação da existência do átomo e dos fótons, as partículas ou entidades elementares passaram a ser tratadas no interior de uma ótica relacional.

A importância que deve ser conferida a abordagem relacional gera impactos na forma ou até mesmo no próprio conteúdo das questões consideradas relevantes num dado campo do saber como o da física de partículas. Sendo assim, segundo Paty mais acertado não é colocar a questão: o que é uma partícula elementar?, questão que apontaria para uma possível ontologia que viesse a definir e impor um tipo de abordagem. A questão a ser colocada deve advir, isto sim, de uma proposta de abordagem que assumindo uma perspectiva inclinada na direção de uma abordagem relacional norteie a faceta ontológica das questões. Então, no lugar do “o que é?” mais adequado é perguntar sobre o que é o conhecimento ou o saber acerca das partículas elementares

Para melhor entender o problema é forçoso considerar que a elementaridade, a qualidade atribuída às partículas é uma concepção relativa. Em primeiro lugar, porque a depender da abordagem, não apenas os núcleos atômicos como até mesmo os próprios átomos ou outras partículas quaisquer podem ser considerados elementares. Um outro motivo é que nunca se pode dizer com certeza, em face do conhecimento atual, quais partículas podem ser elementares quando elas são consideradas no interior de suas relações ou implicações mútuas. E há ainda um outro fator complexificante: não existem impeditivos absolutos quanto à descoberta de novas partículas que desbanquem a posição de alguma ou outra das partículas hoje conhecidas como elementares. Abrangendo as considerações anteriores é importante frisar mais uma vez que se deve ter cautela a fim de evitar que a expressão “partículas elementares” seja associada a entidades isoláveis e

perfeitamente individualizadas, evitando raciocínios simplistas e concepções restritivas, geralmente baseados em tentativas de explicação unívocas.

Partindo então do princípio de que não é possível saber com plena segurança o que são as partículas elementares, uma das perguntas mais apropriadas a serem feitas consiste em indagar sobre o que é, em que consiste o saber ou o conhecimento desses objetos. Essa questão comporta dois ângulos de problematização segundo Paty, o primeiro sobre o objeto da física de partículas e o segundo sobre o que este ramo da física têm a oferecer. No contexto da discussão que foi até esse momento desenvolvida cabe apreciar a resposta do físico francês para a primeira das questões.

O objeto da física das partículas é antes de qualquer denominação de conceitos, uma certa classe de fenômenos que se manifestam num determinado nível da estruturação e da apreensão dos corpos físicos; esses fenômenos apareceram, logo de início, como subjacentes às propriedades da matéria nuclear. Investigações sistemáticas nesse nível, em que o núcleo desaparece enquanto entidade fundamental, revelaram, por conseguinte, novos fenômenos, anteriormente imprevisíveis. Assim se constituiu um domínio próprio, cujos fenômenos são descritos especialmente – mas não somente – em termos dessas entidades que são partículas elementares, que não podem ser abstraídas de sua capacidade de interagir entre si, capacidade conceitualizada pela noção de força, e depois de campo de interação. (PATY, 1995, p. 109)

Não existe na física de partículas um objeto privilegiado mas uma constelação de objetos. A física contemporânea se destaca pelo seu pluralismo e pela concepção de que as partículas, a sua existência dependem de feixes de interações. Então mais do que falar de substância, matéria ou mesmo de corpos é preferível falar em intensividades.

Volto portanto à noção de força e a questão agora será a de questionar se a discussão acima é pertinente para conduzir à compreensão de força subjacente aos trabalhos de Foucault.

Entretanto, a fim de evitar uma discussão por demais abstrata, distanciada de um objeto posto sob análise procurarei acirrar a discussão sobre o poder e a força em um momento próximo, quando procurarei perscrutar mais detalhadamente o sentido das forças segundo o texto em que Foucault procura estabelecer as implicações entre o poder e o direito, que proponho como ponto final das análises deste trabalho, a saber a aula de 14 de janeiro de 1976.

Consequentemente preciso orientar o leitor para ter em mente uma parte do itinerário traçado até aqui. Em primeiro lugar, acompanhei a proposta de discussão do poder valendo-me da discussão levantada por Foucault sobre qual seria entre duas alternativas o melhor esquema de análise a ser aplicado, o esquema do contrato-opressão ou o esquema da guerra-repressão. A rejeição do primeiro esquema, que inclusive foi e ainda deve ser colocado sob crítica, fez com que a atenção se voltasse para a segunda parêntese. Porém como a repressão foi também rejeitada por Foucault restou analisar o elemento da guerra ou das lutas. Para melhor compreender a concepção de guerra do filósofo resolvi inseri-la no quadro das grandes filosofias da guerra. Além disso, no intuito de reforçar a compreensão dessa noção procurei abordar a concepção negriana de guerra tendo inclusive apontado outras razões que me levaram a esse percurso. O passo seguinte me levou a dispensar certa ênfase para as relações entre massa e multidão por desejar explicitar a questão das resistências chegando no fim desse percurso ao momento em que debrucei sobre a concepção de força.

Em face da trajetória cumprida falta prevenir acerca dos próximos passos. Trata-se de rastrear e analisar os passos de Foucault em sua proposta de utilizar a concepção de guerra como princípio de análise das relações de poder. Na medida

em que essa proposta foi até o momento relativamente abordada deve ela ser agora objeto de maiores esclarecimentos.

PARTE III

VERDADE, DIREITO E PODER

1 O triângulo

Na aula de 14 de janeiro de 1976, Foucault declara que a guerra lhe servirá de princípio de análise, talvez eventual ou provisório, das relações de poder. De tal maneira, o que ele procurou fazer foi o esboço dos principais traços de uma proposta de análise calcada na guerra. A adoção do referido “modelo” pautou-se pela busca de um princípio de inteligibilidade do poder político, ou, em outros termos, a maneira pela qual o poder político pode ser decifrado, traduzido segundo a compreensão das disputas que os homens travam entre si.

Cabe uma breve lembrança do trajeto até então percorrido. Desde os anos 1970 a 1971 a ênfase tendia para o “como” do poder, a tentativa de apreensão de seus mecanismos entre dois limites: **o formal**, representado pelas regras de direito; e, o outro, **pelos efeitos de verdade produzidos** pelo poder. Assim seria possível, invocar a figura de um triângulo constituído pelos termos poder, direito e verdade.

A relação entre os extremos efetua-se, mais detalhadamente segundo o seguinte caminho: o poder deve ser estudado de acordo com as regras de direito que o delimitam formalmente e, do outro lado, deve-se investigá-lo segundo os efeitos de verdade produzidos pelo poder, que retornam a ele reinvestindo-o, reconduzindo-o e ampliando a sua potência.

A implicação relacional dos termos posicionados nos ângulos da figura, permitiria suscitar uma primeira questão, que seria a de como a filosofia política, considerada como discurso exemplar da verdade poderia historicamente ter fixado

limites ao poder, tornando esse mesmo poder um direito, enfim dotado de legitimidade.

A postura de uma pergunta como esta não pode, entretanto, conduzir a uma resposta adequada a um problema nodal: se a filosofia foi capaz de produzir os mais variados discursos, por qual motivo alguns revestiram-se de tamanha eficácia, a ponto de funcionar como limites de direito ao poder? Esta questão conduz a uma outra pergunta ainda mais enfática:

[...] a que eu queria formular é uma questão abaixo desta, uma questão muito factual em comparação a essa questão tradicional, nobre e filosófica. Meu problema seria de certo modo este: quais são as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir discursos de verdade? Ou ainda: qual é esse tipo de poder capaz de produzir discursos de verdade que são numa sociedade como a nossa, dotados de efeitos tão potentes?. (FOUCAULT, 1999, P. 28).

A inversão é bastante sensível. A tentativa de contemplar uma questão mais factual percorre um itinerário em que a eficácia discursiva não pode ser desvinculada das relações concretas de poder. A força dos argumentos filosóficos só pode ser encontrada no limite em que os sistemas de pensamento são tomados de assalto pelas demandas da política. O poder é um catalisador dos discursos, o elemento que os dinamiza, ora potencializando uns, despotencializando outros. Responder à questão proferida por Foucault consiste em analisar as formas e conteúdos dos quais as ações políticas progressivamente revestiram-se, no intuito de produzir discursos de verdade dotados de eficácia. Mais ainda, trata-se de averiguar como os discursos de verdade são situados numa relação de dependência, frente às regras jurídicas pelas relações de poder, de modo a produzir verdades legitimadas, dotadas de eficácia

Quero dizer o seguinte: numa sociedade como a nossa- mas, afinal de contas, em qualquer sociedade- múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção,

uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro. Não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade. Isso é verdadeiro em toda sociedade, mas acho que na nossa essa relação entre poder, direito e verdade se organiza de um modo muito particular. (FOUCAULT, 1999, p. 28-29)

Se existe uma idiossincrasia na relação entre poder, direito e verdade como quer Foucault esta pode ser abordada em duas direções. A primeira, no nível da intensidade: as verdades demandadas pelo poder constroem as pessoas a repeti-las, confessá-las. O poder liga-se a ordem do questionamento, do registro e da avaliação, além de criador de mecanismos de incentivo à busca da verdade e de sua produção.

1.1 O poder régio

A segunda direção relativa ao plano da confluência do poder, do direito e da verdade não pertence à ordem dos efeitos, mas dos fundamentos e diz respeito à afirmação de que nas sociedades ocidentais, desde a Idade Média, a elaboração do pensamento dos juristas sempre orbitou em torno do poder régio.

Foi a pedido do poder régio, foi igualmente em seu proveito, foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de nossas sociedades. O direito no Ocidente é um direito de encomenda régia. Todos conhecem, claro, o papel famoso, célebre, repetido, repisado, dos juristas na organização do poder régio. Não convém esquecer que a reativação do direito romano, em meados da Idade Média, que foi o grande fenômeno ao redor e a partir do qual se reconstituiu o edifício jurídico dissociado depois da queda do Império Romano, foi um dos instrumentos técnicos constitutivos do poder monárquico, autoritário, administrativo e, finalmente, absoluto. Formação, pois, do edifício jurídico ao redor da personagem régia, a pedido mesmo e em proveito do poder régio. (FOUCAULT, 1999, p. 30).

É preciso circunstanciar adequadamente certas afirmações proferidas por Foucault sobre as teorias dos juristas medievais, em síntese, terem sido constituídas a "pedido" do rei, como uma "encomenda", dentre outras expressões. Defendo ser

inadequada qualquer interpretação que venha a considerá-las em sua literalidade, ou seja, sem atinar que a produção do pensamento jurídico medieval situava-se em um contexto pleno de efervescência teórica, em certas construções favorável e, em outras, desfavorável, quanto à plenitude ou eventuais limites ao poder régio. A plausibilidade das afirmações de Foucault só se faz confirmar por uma via: aquela em que a pluralidade discursiva medieval mostra-se como um elemento favorável, no sentido de potencialmente adaptável ou sujeito à cooptação dos poderes que engendraram o poder régio.

A propósito, a expressão "poder régio" também pode mostrar-se suscetível a inúmeras conjecturas, a não ser que se faça a ela corresponder uma noção resultante de um longo período histórico, capaz de indicar simultaneamente um processo e o estágio final em que as múltiplas formações discursivas atingem seu máximo nível de decantação, incorporação pelo poder régio de origem medieval nas primeiras grandes monarquias ou mais tardiamente no Estado absolutista constituindo-o como detentor da soberania.

Considerando essas observações pode-se entender melhor que para Foucault as teorias do direito sempre exerceram fundamentalmente o papel de cuidar dos direitos do soberano, dos seus limites. Nesse sentido, a discussão sempre orbitou em torno de dois problemas maiores: a fundamentação do poder conferido ao soberano de modo a obter a legitimidade de seu poder que mesmo sendo absoluto poderia ser adequado a afirmação de um poder fundamental, tal como se pode observar em Hobbes tanto em sua obra "Do Cidadão" como em "O Leviatã" ou então, de acordo com o segundo problema, quais limites jurídicos poderiam ser impostos ao soberano quanto ao exercício de seu poder. Assim, não teria sido

desempenhado outro papel pelas teorias políticas e jurídicas da soberania, exceto o da fixação da legitimidade do poder

Nesse ponto, é preciso enfatizar a relação das teorias da soberania com o problema da guerra que tem sido um dos centros de indagação desta pesquisa. A compreensão do lugar ocupado pela guerra em relação ao meio social, assim como a natureza das relações de poder, assumem nos campos das teorias jurídicas e políticas predominantes perfis francamente distintos dos que foram trabalhados segundo a perspectiva de Foucault. Segundo ele, a guerra será um mecanismo de exercício do poder que nas teorias elaboradas a partir do século XVII em diante deixará de ser admitido como um conflito que ocorre no interior dos limites do soberano. A eventualidade da guerra será arrastada para as fronteiras do Estado. A afirmação progressiva de uma ordem internacional tenderá a considerar a guerra uma exceção enquanto que a paz, deverá ser a regra. Em segundo lugar, importa reconhecer como esse processo de negação de centralidade da guerra foi arquitetado e aperfeiçoado ao longo de uma certa faixa de tempo. Para entender as afirmações do filósofo deve-se percorrer um período que se estende do século V aos séculos IX-X d. C., período de autonomia, ao menos relativa dos chamados direitos dos povos Bárbaros em oposição à tradição do direito romano. Um outro período, brevemente posterior a ser considerado remete ao período em que o direito passa a ser objeto de estudo quando do surgimento das primeiras universidades medievais.

É preciso portanto abrir um espaço relativamente amplo para melhor entender e buscar a devida fundamentação quanto às hipóteses de Foucault sobre a funcionalidade das teses dos juristas na fundamentação do poder régio ou na concentração do poder nas mãos do soberano. Além disso, procurarei mesclar tal problematização com a questão da guerra, sua negação e sua funcionalidade. No

intuito de melhor avaliar as explicações de Foucault, procurei abrir uma discussão sobre a história que fizesse apelo a outros autores no intuito de ensejar uma visão um pouco mais livre em relação ao quadro teórico por ele construído. Feitas as observações acima passo a analisar as condicionantes históricas.

1.2 O direito romano e o poder régio

Se o Iluminismo tornou popular o estereótipo da Idade Média, como um tempo de obscurantismo e de trevas, a sua crítica encarregou-se de iluminá-la. Um mundo antes sobrecarregado por narrativas acerca de superstições, pestes e acirradas guerras religiosas cedeu espaço a análises centradas na originalidade daquela época complexa e plural.

O período abarcado pela Idade Média ainda hoje motiva discussões. Os fatos que demarcariam seu início, bem como aqueles que se prestariam para diagnosticar o seu ocaso, variam de acordo com o olhar dos historiadores.

Hilário Franco Júnior ao defender a expressão "Primeira Idade Média" como mais adequada do que o termo "Antiguidade Tardia", situa-na entre a aurora do século IV e meados do século VIII, interstício representativo da lenta afluência da herança clássica do império romano, dos povos germânicos e do cristianismo.

A Alta Idade Média abarcaria a fase compreendida entre os meados do século VIII até os confins do século X, marcado preponderantemente pela unificação instaurada por Carlos Magno e pela atuação política da Igreja, finalmente soerguida a incontestável condição de potência.

Entre os séculos XI e XIII marcados pelo nascimento e auge do feudalismo, situa-se a Idade Média Central, época de bruscas mutações como a emergência das cidades, das ciências empíricas e dos centros universitários.

O milênio medieval assiste finalmente ao seu desfecho em face do Absolutismo, da Reforma Protestante e das Grandes Navegações, eventos característicos da Baixa Idade Média, situada entre o século XIV e meados do século XVI (Cf. FRANCO, 2001, p. 15-17).

Aceitando-se a divisão acima resta investigar a problemática da recepção do direito romano na Alta Idade Média e na Idade Média Central, sem descurar que o direito dos romanos, mesmo após a queda do Império ocorrida por conta das invasões bárbaras, nunca desaparecera por completo de algumas regiões da Europa. É certo também que, durante os seis séculos que sucederam ao declínio do domínio romano, a vigência e aplicação desse direito perderam quase toda a sua expressividade.

Com o acontecimento histórico denominado de *recepção* do direito romano houve uma profunda valorização, que podemos até chamar de culto a esse direito, que se espalhou por praticamente toda a Europa do século XII. Diretamente relacionado a este fato está o surgimento e a difusão das universidades pela Europa..

Apesar da importância do estudo desses fatos, que constituíram a estrutura da tradição jurídica ocidental moderna, constatei a escassez de literatura a respeito que se dedicasse ao tema com a profundidade merecida. Os estudos realizados normalmente se limitam ao modelo narrativo da história, sem partir de postulados teórico-metodológicos definidos. Exceções são as obras de Le Goff (2003) ; Verger (1999) ; Berman (1996) para citar os mais expressivos.

Nesta pesquisa, não obstante o seu caráter, que não pretende ser uma tese de cunho histórico, procurei rastrear uma possível relação entre os elementos políticos e econômicos que condicionaram o processo de *romanização* do direito medieval,

afirmando assim o meu objetivo de colocar sob exame as teses de Foucault sobre o poder régio. Para cumprir essa etapa utilizei-me de alguns subsídios de uma história do direito de conotação marxista, como é o caso da obra de Tigar e Levy, considerando que é possível compatibilizar algumas reflexões dessa matriz teórica com certas teses de Foucault, além dos contributos de Harold Berman, Gilissen, Reinholdo Ulman, entre outros.

2 Prova e inquérito: fundamentos históricos

2.1 A Europa da Alta Idade Média e o Feudalismo

A fundação da cidade-estado de Roma, segundo a lenda dos irmãos Rômulo e Remo, data do ano 753 a. C. Os doze séculos que se seguiram marcaram o período do apogeu e do declínio do Império Romano, que ocorreu com o domínio dos povos bárbaros no ano 476 da nossa era (CASTRO, 2003, p. 79)

As constantes guerras e invasões feitas pelos bárbaros aos territórios até então pertencentes ao Império Romano conduziram ao surgimento do sistema *feudal*, que passou a fazer parte, progressivamente, da organização política e social da Europa a partir do século VIII. O período conhecido como a Alta Idade Média (séculos VI a XII) foi profundamente marcado pelo feudalismo, principalmente nos três últimos séculos, quando esse regime atingiu o seu completo desenvolvimento, embora esse processo não tenha se dado de maneira uniforme em todos os países.

O sentido das invasões bárbaras, sua consequência para a cultura europeia foi determinado preponderantemente por historiadores “romanófilos”, para me valer de uma expressão de Le Goff (2005), escritores que viam os povos invasores como os responsáveis pela destruição da tradição cultural greco-romana. Tanto pagãos quanto intérpretes cristãos revezaram-se nessa forma de relatar o passado. Existiram porém aqueles que pretenderam ver na decadência do Império a perfídia e a devassidão moral dos próprios romanos como a causa fundamental do seu próprio declínio. De uma maneira ou de outra mesmo quando não se tratava de esboçar um retrato tão negativo dos bárbaros a ponto de lhes negar a humanidade, a tendência geral era a de considerá-los inferiores aos romanos, sobretudo quanto à cultura e o cultivo das virtudes reconhecendo-lhes apenas a superioridade militar. Por outro

lado, os estudos atuais revelam que naquela época muitos não agiram ao que parece, de acordo com essas crenças. Apesar da diversidade de fatores levantados e das combinações possíveis entre eles as análises contemporâneas tendem a convergir para a interpretação de que o declínio e a queda do Império Romano deveu-se preponderantemente a causas internas, de índole política e econômica. Nesse sentido, as idéias de Munford sobre o parasitismo romano (1998, p. 251 e ss.) ; a tese de Norma Musco Mendes (2002) e a de Le Goff (2005) confirmam esta tendência apesar dos distintos fundamentos teóricos desses autores.

Com o fim do domínio romano deixou de haver também um poder central que garantisse a ordem pública. Desse modo, a nobreza se viu obrigada a compor exércitos próprios para que pudesse defender a si e aos seus bens. Esse fato transformou a Europa Ocidental numa “multiplicidade de pequenos senhorios economicamente auto-suficientes, comandados por nobres belicosos que mantinham exércitos próprios” (MARTINS, 2001, p. 196).

O sistema do feudalismo pressupunha a presença de duas figuras essenciais: o vassalo (elemento pessoal) e o feudo (elemento real). Os feudos eram constituídos basicamente da seguinte maneira: um proprietário de extensas terras abrigava várias famílias de camponeses, que cultivavam e trabalhavam nela em troca de uma parte da colheita e, como habitavam o território do senhor, usufruíam de uma certa proteção contra os freqüentes abusos das invasões bárbaras. Formava-se, assim, um pequeno Estado ou reino. O senhor feudal governava o seu feudo, administrava a justiça e recebia taxas dos seus súditos.

2.2 A ausência de legislação escrita

O desmembramento do poder para as mãos dos senhores feudais ocasionou o desaparecimento da atividade legislativa e judicial, o que tornou o direito da época restrito às relações feudo-vassalo, ou seja, era um direito privado, contratual, oral e costumeiro, pois, como observa Argemiro C. M. Martins, mesmo os contratos, que estão na base dos laços de vassalagem e servidão, raramente eram escritos (2001, p. 197). Aliás, ainda segundo as observações do autor, a não ser alguns membros da Igreja, ninguém sabia escrever; os juízes leigos eram incapazes de ler textos jurídicos (2001, 197). A respeito da ausência de textos legais ou de direito escrito, Harold J. Berman afirma que:

De hecho, en ningún momento de su historia los pueblos de Europa occidental carecieron de un orden jurídico: los primeros registros escritos son colecciones de leyes, y Tácito, en los siglos I y II d. c., describe las asambleas germánicas que actuaban como tribunales. [...] Muy poco de la ley estaba por escrito. No había una judicatura profesional, una clase profesional de juristas ni una bibliografía jurídica profesional. [...] A finales del siglo XI y comienzos del XII todo esto cambió “en forma maravillosamente súbita”, según la frase de Maitland. En cada país de Occidente se crearon tribunales profesionales, un cuerpo de legislación, una profesión jurídica, una bibliografía jurídica, una “ciencia del derecho”. (BERMAN 1996, p. 59-60).

De modo que, durante os séculos que se seguiram à queda do Império Romano e, conseqüentemente, da decadência do direito romano, os países se desenvolveram sem a presença significativa de qualquer legislação escrita (o direito era originário do costume) e sem qualquer ensino ou saber jurídico. Sobre essa época, disse Caenegem:

Durante os primeiros séculos da Idade Média, a legislação teve uma importância apenas secundária. A ciência jurídica como tal não existia: não há qualquer sinal de tratados de direito ou de ensino profissional de direito. [...] Alguns rudimentos do pensamento romano eram conhecidos [...]. Mas esses vestígios isolados da antiga cultura jurídica não eram nem estudados, nem analisados. Seja como for, as escolas de direito ou os advogados capazes de realizar um trabalho dessa natureza tinham desaparecido. [...] Até mesmo o direito

canônico, que gozava de considerável prestígio, não inspirou qualquer estudo ou comentário teórico [...].

Assim, o direito permaneceu essencialmente um direito oral, cuja fonte principal era o costume. (1995, p. 25).

O conseqüente pluralismo político e jurídico advindo da descentralização do poder, típico do regime feudal, fez com que surgissem vários tribunais e ordenamentos a incidir numa mesma situação. Caenegem discorre sobre a coexistência desses vários ordenamentos:

O desenvolvimento do direito feudal produziu um sistema paralelo de tribunais feudais, justaposto à antiga organização de tribunais de diversas áreas: *pagi*. (condados). e distrito menores. Os vassallos de um senhor reuniam-se nos tribunais feudais sob sua presidência e resolviam disputar sobre seus feudos. (por exemplo, questões de sucessão). ou entre eles próprios. (por exemplo, disputas entre vassallos ou entre senhor e vassallo). Com o sistema econômico senhorial surgiram também os tribunais “senhoriais” com jurisdição sobre os vassallos dos domínios senhoriais. Para completar o quadro, os tribunais eclesiásticos e, num período posterior, os tribunais municipais também devem ser mencionados. (1995, p. 27).

Embora esse sistema de jurisdições locais não oferecesse muita estabilidade às relações “jurídicas”, ele, certamente, satisfazia às necessidades de uma sociedade essencialmente baseada em atividades agrícolas e militares, perdurando por vários séculos. Os processos e os julgamentos da época eram realizados oralmente, com o povo participando mais ativamente do que as autoridades:

Os casos agora eram expostos publicamente, ao ar livre, perto de um local sagrado, talvez uma montanha, árvore ou fonte. O povo participava ativamente da administração da justiça e expressava sua concordância ou discordância com o veredito proposto; o processo era oral, com um uso muito limitado de documentos escritos; não havia atas nem petições escritas, não se guardavam registros; a causa consistia essencialmente numa disputa entre as partes, na qual o papel desempenhado pelas autoridades estava limitado o controle formal e à simples ratificação da parte vitoriosa. A mais impressionante expressão dessa concepção de processo é sem dúvida alguma o duelo judicial, que não passava de um combate institucionalizado, criado para resolver a disputa. (CAENEGEM, 1995, p. 27).

O direito feudal de um modo geral apresentava essas características. Isto não torna sustentável atribuir ao direito desse período um caráter homogêneo, porém

não há como negar a presença de alguns traços predominantes: ausência de um terceiro representante da sociedade ou de um soberano e da associação plausível entre direito e violência ou entre direito e guerra na forma de duelo.

Para melhor defender a hipótese dos vínculos entre guerra e política deve-se recorrer ao interregno que se estende da Antiguidade tardia até o alto medievo, e, nesse ponto, sob um outro enfoque concentrar a atenção nos povos bárbaros cujas sociedades e costumes são pouco tratados pelos historiadores em comparação ao volume de obras dedicadas à Idade Média Central e ao subsequente período da Baixa Idade Média. Pesquisadores interessados na “evolução” das intuições jurídicas tendem a fazer poucas concessões a esta fase histórica um tanto exótica, distanciada dos critérios de racionalidade já esboçados antes mesmo da implosão do Império Romano e que, apenas com a Revolução do pensamento operada no seio da Igreja e após a retomada dos estudos do Direito Romano voltaram a vigorar em sua forma plena. É bem provável contudo, que este período tenha algo a revelar sobre a poeira dos monumentos que serão soerguidos a despeito dele ou quem sabe, até mesmo contra ele.

2.3 A prova

De acordo com Foucault, o antigo direito germânico sustentava-se em seus litígios no jogo da prova, quer dizer, um duelo, um desafio lançado por um adversário ao outro. Inexistia o inquérito e a ação pública e, portanto, não havia alguém para representar a sociedade, o poder, encarregado de fazer acusações. O processo penal podia se desenvolver apenas pela apresentação deliberada de alguém que tivesse sofrido algum dano ou que, segundo o seu próprio juízo, considerasse tê-lo sofrido. Assim, o acusador, ao designar o seu oponente quer por interesse próprio

ou em benefício de outra pessoa, em caso de representação, iniciava a ação instauradora de uma espécie de duelo que podia tanto abarcar uma disputa entre indivíduos como também uma peleja entre famílias ou grupos. Entre os lados opostos inexistia o terceiro com as suas funções e poderes e, de tal modo, também a liquidação judiciária nada mais significava que o prolongamento da batalha, de uma guerra ritualizada cujo ponto de parada só se daria pelo cumprimento do castigo, excetuando-se os casos passíveis de acordo. Nessas situações, freqüentes e variadas, o fim das hostilidades se devia ao fato de ser sempre possível, a qualquer momento, recorrer a uma transação ou acordo por meio de um árbitro dotado de competência para definir a quantia que deveria ser paga como resgate do direito de se ter paz e de não mais ser acossado pela vingança.

O modelo da prova não foi exclusivo da Alta Idade Média e da idade Média Central: uma expressão ancestral dessa forma de resolução de conflitos podia ser encontrada desde o período homérico. Esta maneira de compor conflitos encontrou sua opositora na forma da produção da verdade por testemunho e pela produção de formas racionais de demonstração no decorrer do séc. V a. C. Tal modelo veio a obscurecer a forma do duelo, constituindo-se em uma revolução que tirou proveito da composição dos sistemas filosóficos arquitetados ao longo do período, da arte retórica e dos saberes empíricos. O duelo foi então afastado devido ao predomínio de processos judiciais sustentados doravante pela busca de uma descoberta judiciária da verdade, uma verdade por inquérito.

Será no antigo direito germânico medieval, que se assistirá ao retorno do modelo da prova, muitos séculos depois. Nele não haverá traços de oposição entre direito e vingança, entre guerra de um lado e direito e paz, do outro. No seu desenrolar havia apenas espaço para a luta ou para a transação.

O Direito Germânico não opõe a guerra à justiça, não identifica justiça e paz. Mas ao contrário, supõe que o direito não seja diferente de uma forma singular e regulamentada de conduzir uma guerra entre os indivíduos e de encadear os atos de vingança. O direito é, pois, uma maneira regulamentada de fazer a guerra. Por exemplo, quando alguém é morto, um dos seus parentes próximos pode exercer a prática judiciária da vingança, não significando isso renunciar a matar alguém, em princípio, o assassino. Entrar no domínio do direito significa matar o assassino, mas matá-lo segundo certas regras, certas formas. Se o assassino cometeu o crime desta ou daquela maneira, será preciso matá-lo cortando-o em pedaços, ou cortando-lhe a cabeça e colocando-a em uma estaca na entrada de sua casa. Esses atos vão ritualizar o gesto de vingança e caracterizá-lo como vingança judiciária. O direito é, portanto, a forma ritual da guerra. (FOUCAULT, 2001, 56-57).

A estreita relação entre direito e guerra não comprometia de todo a possibilidade de se alcançar a paz. No desenrolar da peleja, a qualquer momento, o acordo mantinha-se como recurso viável. A série aparentemente interminável de vinganças aí encontrava algo a lhe barrar os gestos. Perante um árbitro a contar com a anuência dos duelistas, uma soma em dinheiro estipulada como resgate é o que fará cessar a violência. “Não o resgate da falta, pois não há falta, mas unicamente dano e vingança”. Em sociedades guerreiras dessa natureza a atitude do agressor não é vista como uma falta, um desvio aberrante ela se encaixa na ordem das relações, não exatamente porque a violência seja, nessas sociedades, necessariamente mais brutal ali do que em outras, mas pela violência poder ser associada ao conjunto das virtudes guerreiras tradicionalmente mantidas e observadas.

Enfatizar que o sistema da prova existia e era aplicado mesmo antes da invasão dos povos germânicos ao Império Romano, e que após a Queda, esse sistema continuou a subsistir até o século XII é um detalhe importante. A durabilidade da forma da prova e do duelo permite colocar sob crítica as eventuais teses que apregoam ainda hoje em dia a inferioridade desse sistema. Se ele subsistiu durante tanto tempo, a explicação para isto deve ser encontrada na função

desempenhada pelos duelos no interior dos contextos econômicos e políticos nos quais encontravam-se inseridos. O fato de não ser possível enquadrá-lo nos parâmetros dos modelos que séculos mais tarde irão se desenvolver na Europa, os sistemas do direito racional, não atestam inferioridade alguma mas apenas que ele se movia por princípios adequados a uma lógica de funcionamento das estruturas sociais que foram com o tempo alteradas.

Além do mais, o Direito Romano que será incorporado na era moderna às grandes codificações européias, fornecendo-lhes sua base, foi durante a Idade Média compatibilizado em alguns casos ao velho direito germânico. Nos momentos em que se podia constatar uma concentração do poder indicando algo semelhante à formação de um poder estatal, o direito romano voltava à tona. Por outro lado, a rivalidade entre os dois modelos jamais deixou de se fazer sentir.

É assim no reinos merovíngios, sobretudo na época do Império Carolíngio, o Direito Romano sobrepujou, de certa forma, o Direito Germânico. Por outro lado, cada vez que há dissolução desses embriões, desses lineamentos de estados, o velho Direito Germânico triunfa e o Direito Romano cai por vários séculos no esquecimento, só reaparecendo lentamente no fim do século XII e no curso do século XIII. Assim, o direito feudal é essencialmente de tipo germânico. Ele não apresenta nenhum dos elementos dos procedimentos de inquérito, de estabelecimento da verdade das sociedades gregas ou do Império Romano. (FOUCAULT, 2001, p. 58).

Ainda segundo Foucault o direito feudal regulamentava os litígios adotando, como já se mencionou, o sistema da prova centrado mais particularmente na preponderância da força e da relevância social dos indivíduos. Assim, caso um indivíduo fosse acusado de lesar um outro, para provar sua inocência, poderia ele reunir a seu favor um grupo de parentes, como acontecia na Borgonha do século XI, nos crimes de assassinato. Mas ao contrário do que normalmente seria de se pensar, o testemunho das pessoas não se daria no intuito de tentar comprovar a inocência do acusado e sim de tornar patente a sua posição e importância. Em

sociedades em que a vida dos membros de uma comunidade podia depender de um chefe muito prestigiado a lógica da justiça tendia a lhe ser mais benfazeja e, de tal modo a capacidade de mobilização de um indivíduo era em si mesma um atestado de inocência. Existiam também as provas verbais, baseadas na repetição de fórmulas que quando incorretamente repetidas ou pronunciadas significavam a derrota de uma das partes e as provas de juramento que eram perdidas em casos de hesitação ou desistência de prestar juramento. Por fim, haviam os ordálios, provas físicas que compunham uma forma de submeter os indivíduos a uma batalha com o seu próprio corpo.

[...] na época do Império Carolíngio, havia uma prova célebre imposta a quem fosse acusado de assassinato, em certas regiões do Norte da França. O acusado devia andar sobre ferro em brasa e, dois dias depois, se ainda tivesse cicatrizes, perdia o processo. Havia ainda outras provas como o ordálio da água, que consistia em amarrar a mão direita ao pé esquerdo de uma pessoa e atirá-la na água. Se ela não se afogasse, perdia o processo, porque a própria água não a recebia bem e, se ela se afogasse, teria ganho o processo visto que a água não a teria rejeitado. (FOUCAULT, 2001, p. 60).

O processo como se pode perceber é uma forma de conduzir a guerra, de canalizar os fluxos de agressividade e de violência, de disciplinar a vingança.

A vingança na Idade Média não era apenas um gesto individual, a sua prática remetia a uma verdadeira instituição. A vingança campeava em um contexto social de violência caracterizado pela presença de relações interindividuais extensíveis a um grupo, relações solidárias. Por sua vez, a violência medieval não pode ser avaliada segundo as perspectivas contemporâneas ou mesmo modernas assentadas em discursos sobre direitos individuais, humanos, sociais etc. A vida não é um bem acima de todos os demais. Ela não é algo a ser respeitado, preservado custe o que custar. Mais vale a honra, Todo aquele que entender que a sua honra, quer seja pobre ou rico, nobre ou plebeu, foi manchada, deverá defendê-la com toda

a disposição e a qualquer custo. A violência e a vingança que por meio dela se concretiza não está ligada incontornavelmente a atitudes condenáveis, antes de qualquer coisa, ela pode ser a forma pela qual procedem os que honram a sua reputação própria.

[...] a agressão raramente é condenada quando resulta de uma causa considerada justa e quando se desenrola segundo as regras da vingança reconhecidas por todos. São os excessos de violência que são objetos de condenações, não a violência propriamente dita. Responder a injúria com injúria é do domínio do possível, até mesmo do necessário, mas acrescentar propósitos ou gestos que infrinjam as regras do combate é levar a discussão para um campo que lhe modifica o sentido e que se qualifica de “vilão”, até mesmo de “desumano” [...]. Assim se esboça a idéia que pode haver uma violência lícita quando ela respeita as leis mais ou menos tácitas que obrigam a um combate claramente anunciado entre as partes [...] o que faz a originalidade da violência medieval: ela obedece a um código, e como tal não pode ser nem espontânea nem ilimitada. (GAUVARD, 2002, p. 607).

Sto. Tomás de Aquino na Summa Teológica dispôs a vingança no rol das virtudes sociais e considerou-a relevante elemento para a obtenção da justiça. Porém, é preciso analisar os argumentos lançados pelo filósofo. A posição por ele adotada cerca-se de algumas sutilezas merecedoras de atenção.

A abertura da Summa para o tema da vingança se faz encimar pela questão de sua licitude: é ou não lícita a vingança? A princípio, não. Ela pertence apenas a Deus e o dever da tolerância deve ser observado. Além disso, a vingança também produz o medo que deve ser igualmente afastado e combatido. Deve ainda assumir uma postura magnânima todo homem que ao ser atingido por vitupérios ou agressões se veja tentado a retribuir na mesma moeda as ofensas sofridas. A vingança não deve subsistir nem contra os atos do príncipe assim como contra a multidão. Por outro lado, como é típico do método de Tomás na Summa avaliar primeiro as teses para em seguida dispor as antíteses, é aceitável pensar que se de

Deus apenas advém o lícito e o bom, nada há de ilícito e mau na atitude divina de vingar os seus eleitos quando a situação assim exigir.

A vingança pode ser legítima. Se ela impõe como retribuição a um mal sofrido uma pena, ou melhor, um mal compreendido como pena, sua licitude, sua adequação à Vontade maior depende do ânimo daquele que a exerce. O vingador deve visar o bem daquele que será por ele punido.

[...] se a intenção dele recai principalmente sobre o mal daquele de quem se está vingando, e nisto se compraz, então isto é absolutamente ilícito, porque o fato de se comprazer com o mal de outrem é da ordem do ódio, que repugna à caridade, pela qual devemos amar todos os homens. E ninguém se desculpa alegando querer o mal daquele que injustamente lhe fez mal; da mesma forma que ninguém se desculpa de odiar aqueles que o odeiam. Um homem não deve nunca pecar contra o outro, sob a alegação de que esse último pecou primeiro contra ele. Isto seria se deixar vencer pelo mal, coisa que o apóstolo nos proíbe: “Não te deixes vencer pelo mal, mas triunfa do mal fazendo o bem”. – Mas, se a intenção de quem se vinga visa principalmente um bem que o castigo do pecador poderá produzir, como por exemplo, sua correção, ou pelo menos sua repressão, a tranquilidade dos outros, a preservação da justiça e da honra de Deus, neste caso a vingança pode ser lícita, observados as outras circunstâncias devidas. (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 592-593).

Sem dúvida, Tomás cuidará de observar as circunstâncias devidas e, quanto a isso, cumpre enfatizar a necessidade de ao máximo tolerar as injúrias que alguém possa contra si sofrer. Todavia, outra deve ser a disposição em face das injúrias dirigidas a Deus. A excessiva tolerância, em tais casos, caracteriza-se como impiedade. Uma outra recomendação importante é a de punir, aplicar a vingança contra a multidão, como se deu com os egípcios no episódio do Mar Morto e como aconteceu com os habitantes de Sodoma. Outras situações, em que em meio a multidão, for possível saber da existência de inocentes e culpados, certos procedimentos haverão de ser postos em prática.

[...] quando se pode esperar a correção de um grande número de pessoas, a vingança deverá recair sobre alguns dos principais culpados cujo castigo amendrotará outros, como se lê no livro dos

Números, quando o Senhor mandou enforcar os chefes para punir o pecado da multidão.

Se o pecado não foi cometido por todo o povo, mas por uma parte dele, sempre que for possível separar os maus dos bons, a vingança deverá recair apenas sobre os culpados, contanto que isto seja possível sem risco de escândalo para os outros. Do contrário, seria melhor renunciar à punição e pôr de lado a severidade.

O mesmo se deve observar com relação ao príncipe que dirige o povo. Convém ser tolerante com o pecado dele, caso não pudesse ser punido sem escândalo na multidão. A não ser que a falta do príncipe seja de tal monta que possa produzir, no seio do povo, danos morais ou temporais mais graves do que o escândalo proveniente da punição. (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 594).

Embora prove a vingança, Tomás cerca-a de cuidados, sua preocupação orienta-se para os modos de executá-la mantendo-a virtuosa. É patente o seu desejo de discipliná-la e não de reprimí-la. Seus critérios são de fato morais: não agir com excesso, zelar mais pela honra alheia, sobretudo a divina em detrimento da própria, mas também se faz patente que a exigência moral poderá em algumas circunstâncias ceder o seu espaço a razões de ordem utilitária, como acontece nos casos de ser necessário desistir da vingança tendo em vista reações previsivelmente catastróficas. E, num sentido oposto, serão igualmente razões de ordem pragmática que o levarão a recomendar determinadas avaliações e procedimentos, nas situações em que a vingança tiver de ser aplicada a uma multidão, como se viu acima.

Além de tudo isso, existe algo, contudo, ainda mais importante e reside no detalhe da assimilação, feita por Tomás de Aquino, da vingança pela Justiça. Com efeito, o homem dispõe de uma aptidão inata para o comportamento virtuoso, logo, inclinado a resistir prontamente a qualquer comportamento de outrem que lhe seja nocivo. Afasta assim as injúrias, e, algumas vezes, vinga-se sem cometer ilicitude, dado que a vingança pretende manter o mal à distância, enfim, repelí-lo. Nesse sentido, quando um homem, ao agir como um particular, resiste a alguma injúria por meio da vingança ele está a aprimorar a sua virtude. Em outra situação se um juiz,

no desempenho de sua função aplica as devidas punições a uma falta deve-se dizer que ele está a fazer justiça. A vingança deixa apenas de ser virtude quando, por excesso de zelo, transforma-se em crueldade ou sevícia e, quando por carência, converte-se em remissão punitiva.

A preocupação de legitimar a vingança por parte de Sto. Tomás não foi a defesa de uma posição idiossincrática, ao invés disso, o alto grau de respeitabilidade a ela conferido encontrava-se ligado ao contexto epocal. A compreensão do valor da vingança apenas se faz entender se for aberto um espaço para se discutir a honra, a base motivadora da vingança.

A honra parece provir, num primeiro relance do olhar, de uma capacidade ou poder pessoal. Nem todos são portadores de honra e aqueles que a possuem dela não dispõem igualmente e na mesma qualidade. Uma coisa é falar da honra do cavaleiro, do homem da nobreza, distinto é falar da honra da mulher, da criança ou então do homem humilde.

Concebe-se a honra como um privilégio e ao homem que age com honra caberão justos títulos que irão especificar a natureza de sua excepcionalidade. O herói, o mártir, o soldado glorioso, o homem santo.

Em todo homem honrado encontra-se a disposição para a luta, logo, supõe-se haver nesse homem um ânimo para ser guardião de sua própria honra. Como ela adere a todos os aspectos de sua vida, a vigília que se dispensa à honra é o cuidado que se dispensa à própria vida. “Originalmente, a palavra “honra” (em latim: honos) designava uma divindade que representava a coragem na guerra. Por consequência, significa a concessão de terras, merecida com a vitória. ” (PITT-RIVERS, 1992, p. 17). A uma concepção de honra como virtude junta-se outra que a associa vincula a prêmios, honrarias na forma de bens e riquezas, reconhecimento

do valor de um homem conferindo-lhe signos de distinção. Presume-se no segundo sentido a intromissão de um elemento transcendente ao individual, pois a honra é uma virtude sujeita à prova, ao julgamento social da conduta que caso venha a ser aprovada manterá ou conferirá um status mais alto àquele que pleiteia um tal reconhecimento. Porém, o que sucede com aquele que julgou perdê-la ou não obteve da sociedade os desejados galardões?

A palavra honra aparece em francês em torno de 1080, na *Chanson de Roland*. Até o século XIV, ela se conserva no gênero feminino (la honneur) e também designa a noção jurídica de “feudo” ou de “domínio”, quer dizer, por extensão, os bens e riquezas. Na sua acepção moral, a palavra se define sobretudo negativamente, em oposição à “vergonha” (vergogne, do latim verecundia), ou à “vilania”. O termo toma rapidamente um sentido de desprezo, se aplicado ao camponês, o “vilão” por excelência, (MUCHEMBLED, 1992. p. 42)

Mais uma vez o dado material, mas desta feita, acompanhado daquilo que é a outra face da moeda da honra. A desonra provém da constatação de que a honra foi recusada e caso aquele que foi desonrado reconheça a procedência dos motivos da desonra será então levado a sentir vergonha. A consequência da desonra é que a única maneira de um homem desonrado, que teve a sua honra machada, limpá-la, será com sangue e este sangue deve ser entendido num sentido duplo: o sangue que circula pelas veias e acode, por exemplo, às faces no momento da indignação ou da vergonha indicativo da ligação que a honra mantém com o corpo e num sentido outro, num outro liame que o sangue assinala como marca de inclusão em uma comunidade, uma estirpe, uma classe, uma determinada precedência. Se a honra é simultaneamente uma aspiração e o reconhecimento que a sociedade confere a essas aspirações a falta de denodo em sua defesa torna indigno socialmente todo aquele que não esteja disposto a arriscar a vida em sua defesa. Esse segundo sentido do sangue corresponde a um vínculo bastante cultivado ao longo de vários séculos medievais, o sentimento de se sentir honrado por pertencer

a uma pátria, tomando de empréstimo o sentido a ela conferido por Lucien Febvre pois afinal por pátria na Idade Média, não se pode entender o significado que apenas a partir do século XVI foi lentamente configurado até assumir o sentido próximo ao que hoje a ele se atribui.

Não havia pátrias, no sentido atual, em um tempo em que as formações políticas, os Estados faziam-se e desfaziam-se com uma espantosa facilidade, o que dava a Europa uma aparência caleidoscópica.

Não havia pátrias, no sentido atual em um tempo em que os homens não tinham se fixado ao solo de maneira verdadeiramente estável, em que muitos dos recém chegados ainda buscavam um lugar melhor, prontos para abandonar o posto que a sorte lhe destinara; em qualquer catástrofe da vida cotidiana, um incêndio que destruísse, por exemplo, a cabana em que o trabalhador tinha guardado os seus bens, o liberaria do solo fazendo dele um nômade. A pátria do nômade [...] aquilo que ocupa o seu lugar, não é uma pátria de terra, de campos, de bosques; é uma pátria de homens, de companheiros, de camaradas.

[...]

Eis o que explica que não são as vozes da terra, mas antes as vozes do sangue que falam a essas almas. Vozes do grupo familiar, vozes da parentela, vozes da linhagem (FEBVRE, 1998, p. 94)

Sem dúvida, como nos adverte o autor, esse retrato não deve ocultar a existência de traições, de lutas internas entre parentes e oposições entre linhagens. Porém quando alguém do grupo necessitava de ajuda, quando se encontrava alguém sob ameaça e a honra da família, do clã, era posta em risco, todos se animavam a lutar em defesa do ofendido até as últimas consequências. A validade desse princípio estendia-se também às relações entre o senhor e os seus vassalos compondo um tipo de relação familiar suplementar e obviamente, sujeita a problemas análogos aos enfrentados pelas linhagens familiares. A relação entre senhor e vassalo não tardará a sofrer uma contundente reviravolta com a transformação da vassalagem em um sistema controlado pelo direito e pela

redefinição das relações feudais, condicionadas pela nova configuração das relações econômicas, voltadas para o comércio.

Esses diferentes contextos marcados pela vingança, pelas formas de honrar a si e aos outros a quem se deve fidelidade facilmente transmutáveis em disposição para o combate serão modificados, deverão ser modificados em face das demandas das novas conjunções do poder político e da economia.

O sistema das provas irá desaparecer paulatinamente a partir dos séculos XII e ao longo de século XIII cedendo lugar a novas formas de justiça e de procedimentos apoiados em novos meios de combinação dos saberes em jogo, um meio ou forma de saber por inquérito.

2.4 O inquérito

O inquérito foi a forma de composição dos litígios que ressurgiu da Idade Antiga distinta dos sistemas de direitos feudais e das velhas regras do direito romano aplicadas em caráter residual. Sua existência encontra-se ligada à progressiva concentração do poder. Segundo Foucault, a circulação dos bens no período do feudalismo não era perfeitamente garantida pelo comércio. São as heranças, mas sobretudo as guerras, as disputas judiciárias ou extra-judiciárias os principais fenômenos responsáveis pela circulação de bens. As grandes riquezas do período eram preponderantemente formadas pelas invasões, ocupações e pagamentos indenizatórios, etc. A guerra era portanto um dos mais importantes fatores para garantir a circulação de bens. Aqueles que conseguiam amearhar as maiores quantidades de recursos e de capital procuraram monopolizar a justiça, na medida em que ela era um meio de fazer circular os bens. Esse raciocínio abre espaço para explicar o que leva a fazer a guerra

Por que acontecem as guerras? O fato central e trágico é simples: a coerção funciona; aqueles que aplicam a força substancial sobre os seus camaradas obtêm condescendência, e dessa condescendência tiram múltiplas vantagens, como dinheiro, bens, deferência, acesso a prazeres negados a indivíduos menos poderosos. Os europeus seguiram uma lógica padronizada de provocação de guerra: todo aquele que controlava meios substanciais de coerção tentava garantir uma área segura dentro da qual poderia desfrutar dos lucros da coerção, e mais uma zona-tampão fortificada, talvez conseguida aleatoriamente, para proteger a área segura. A polícia ou o seu equivalente exercia a sua força na área segura, enquanto o exército patrulhava a zona-tampão e se aventurava fora dela. [...] Quando essa operação era assegurada por algum tempo, a zona tampão se transformava em área segura, que encorajava o aplicador de coerção a adquirir uma nova zona-tampão em volta da antiga. Quando as potências adjacentes estavam perseguindo a mesma lógica, o resultado era a guerra. (TILLY, 1996, p. 127).

O argumento reforça parcialmente as teses propugnadas por Foucault. Para complementá-lo é preciso ver que a transformação do espaço em território pressupõe uma elasticidade considerável deste último tornando maleável a divisão entre o interior e exterior ou do que se encontra fora das malhas do poder político. Além disso, o significado da coerção quanto ao nível de amplitude dos meios, recursos e estratégias para exercê-la deve ser melhor definida, porém não no intuito de estreitá-la. De tal forma a coerção não se aplica apenas aos inimigos, os componentes de uma outra associação política vista como antagonistas. No fato da centralização do poder os instrumentos coercitivos são direcionados, dentro dos meios e a partir de limites mais ou menos precisos, aos que estão localizados no interior da ordem política. A coerção é um instrumento para fazer a guerra ao mesmo tempo em que tornando-se legítima confere a quem detém o seu monopólio os recursos necessários ao incremento de seu poder e a necessária adesão.

Vínculos espúrios que serão negados e escamoteados. A história do Estado soberano assim como a história da justiça constituíram, cada uma ao seu modo, potentes mecanismos para evitar que a associação entre o direito e guerra pudesse vir novamente a ser feita, na forma talvez de uma provável acusação ao Estado. A

partir da Idade Média central fortaleceram-se os atributos de pacificador e ordenador que o soberano e os demais poderes a ele jungidos constituíram como caracteres centrais de sua imagem.

Restava antes tentar varrer de uma vez a imagem do direito entretido com o apelo do combate, retrato remanescente, corporificado de um período quase extinto se não fosse por sua dupla capacidade de fascinar e despertar contra si inúmeros vitupérios e atração. Procurou-se dar um fim a essa fase agonística, conflitiva, destituída de uma verdade que por sua excelência e pureza pudesse suspender ou anular as demais tal como se dava desde os tempos do direito arcaico grego. Esse tipo de direito, esse tipo de verdade ou de uma justiça que dela faz derivar a verdade sucumbiu diante da acumulação das armas e da riqueza.

Qual serão as características centrais do modelo que veio a substituir os mecanismos de prova e que coincidem com o advento das primeiras grandes monarquias?

Em primeiro lugar, o novo modelo refuta a concepção de justiça que se concretizaria por meio de contestações belicosas ou pela aceitação de formas de transação substitutivas das provas (como se dava por meio do pagamento de certas quantias). Todos os indivíduos serão submetidos a um poder monopolizador das decisões. Em segundo lugar é introduzida a figura do procurador, o representante do soberano. Em qualquer relação jurídica poderá o procurador se apresentar como parte interessada, a parte do soberano, prejudicado pelo simples fato de ter havido algum dano. A terceira característica é o surgimento da infração, a formalização de que o dano gerado pela ilicitude não diz respeito apenas a relação interindividual, remetendo portanto a ofensa dos indivíduos contra o Estado, contra a própria lei e à ordem. Por consequência, encontra-se, em quarto lugar a reparação: Não apenas

devida ao outro indivíduo prejudicado, a vítima direta, mas também ao Estado. Foi a reparação pelas infrações cometidas contra o Estado, o instrumento, na forma de multas e confiscações, que franquearam ao Soberano o acesso aos recursos necessários para aumentar o seu patrimônio. (Cf. FOUCAULT, 2001, p. 67)

Cumpramos reafirmar que a implantação dessa nova ordem se fez em um contexto marcado por relações definidas juridicamente pelo modelo das provas. Nesse modelo não havia algo como a ação pública pois não se contava com alguém que representasse o poder na qualidade de acusador e julgador das disputas. A parte que sofrera o dano poderia ser substituída por alguém da família que tomasse as dores do prejudicado para si, mais que isso, havia a possibilidade de toda a família participar solidariamente na defesa do parente lesado. Além do mais, a liquidação judiciária correspondia a uma maneira de formalizar ou ritualizar a luta entre os grupos oponentes. Por fim, a possibilidade de encerrar as provas por meio de negociação existia e a qualquer momento era possível a elas recorrer, nesses casos, as partes estipulavam um árbitro encarregado de definir o montante a ser pago pelo resgate do direito de não ser morto, de escapar da vingança.

O resgate era uma forma de compor as desavenças sem apelar para um nível de violência que pudesse atingir pessoas relevantes para o grupo. Ela poderia ainda servir como um meio de conter um número de baixas demasiado alto em algumas situações a ponto de colocar em risco a vida do grupo como um todo.

Porém o apelo à violência parece ter sido bastante forte. Quando o apelo à luta era ouvido como uma conclamação a prestar apoio a alguém da linhagem, quando um senhor ao qual fora feito um voto de fidelidade decidia declarar guerra ou ainda quando pessoalmente alguém se sentia ameaçado em sua honra, o pendor para o combate logo se fazia presente.

Nessa conjuntura ninguém no decorrer de uma querela poderia se presumir livre do perigo de pagar com a própria vida o mal cometido a outrem. Por conseguinte:

Se a principal vítima de uma infração é o rei, se é o procurador que se queixa em primeiro lugar, compreende-se que a liquidação judiciária não pode ser mais obtida pelos mecanismos da prova. O rei ou o seu representante, o procurador, não podem arriscar suas próprias vidas ou seus próprios bens cada vez que um crime é cometido. Não é em pé de igualdade, como em uma luta entre dois indivíduos, que o acusado e o procurador se defrontam. É preciso encontrar um novo mecanismo que não seja mais o da prova, da luta entre dois adversários, para saber se alguém é culpado ou não. O modelo belicoso não pode ser mais aplicado. (FOUCAULT, 2001, p. 67).

Dois modelos serão cogitados segundo Foucault: um modelo intrajurídico localizável no próprio direito feudal germânico antigo quando a coletividade acusava alguém e levando-o ao soberano obtinha a sua condenação. Nesse caso, a coletividade exigia a condenação de um crime na medida em que ele fora presenciado no momento de sua perpetração. Esse modelo não foi adotado em sua totalidade visto que o ato de flagrar o crime era bastante difícil. Além disso pode-se presumir que a adoção desse modelo poderia colocar o soberano em situações demasiadamente vulneráveis considerando o poder que esse mecanismo dispunha na mão da coletividade. Desse modo o modelo do flagrante delito foi submetido a uma adaptação capaz de generalizá-lo, de fazer com que uma situação passada que não pode contar com a presença de testemunhas pudesse ser recomposta de tal maneira que o relato, a reconstituição dos fatos pudesse substituir parcialmente a ausência dos interessados, do soberano no momento do desenrolar da ação delituosa. O inquérito era a outra alternativa. Sua origem era extra-judiciária e compunha-se de dois desdobramentos. O primeiro remontava ao período do Império Carolíngio e era utilizado para resolver mediante os representantes do soberano, problemas políticos ou econômicos. Estabelecia-se um inquérito sob juramento

perguntando aos de maior sapiência quanto aos costumes, as leis e instituições o que sabiam sobre um determinado fato sobre o qual se investigava.

Segundo Foucault o procedimento de inquérito administrativo detinha as características seguintes:

- 1) O poder político é o personagem essencial.
- 2) O poder político se exerce primeiramente fazendo perguntas, questionando. Não sabe a verdade e procura sabê-la.
- 3) O poder, para determinar a verdade, dirige-se aos notáveis, pessoas consideradas capazes de saber devido à situação, idade, riqueza, notabilidade etc.
- 4) [...] o poder consulta os notáveis sem forçá-los a dizer a verdade pelo uso da violência, da pressão ou da tortura. Pede-se que se reúnam livremente e que dêem uma opinião coletiva. Deixa-se que coletivamente digam o que consideram ser a verdade. (2001, p. 69)

Como já foi disposto, esse tipo de Inquérito data do período Carolíngio. Porém, sua aplicação foi mais utilizada – antes do Império Carolíngio e na alta feudalidade – pela Igreja, com a finalidade de gerir assuntos espirituais, no primeiro período, e, no segundo intervalo, os seus próprios bens.

O primeiro período conduz a uma forma de inquérito das Igrejas Merovíngia e Carolíngia da Alta Idade Média, chamada *visitatio*, que consistia nas visitas regulares feitas pelo Bispo em sua diocese. O bispo decretava de acordo com seus interesses a inquisição geral (*inquisitio generalis*) questionando a todos os que mais sabiam se houvera acontecido algo reprovável durante a sua ausência. Em caso de confirmação decretava-se a inquisição especial (*inquisitio specialis*) cujo objetivo era saber quem e qual o ato condenável cometera. Havia além de tudo, a possibilidade do culpado confessar o crime desativando o processo inquisitório em qualquer fase e independentemente da modalidade da inquisição, o que leva a pensar na imensa pressão que as duas formas de inquisição exerciam sobre as pessoas. A instauração do procedimento inquisitorial punha ou colocava em risco a vida das pessoas em seus aspectos inconfessáveis: pequenos e grandes vícios, traições,

trapaças etc. É de se cogitar se o processo não tinha entre suas finalidades testar a coesão do grupo, descobrir os anéis ou pontos frágeis das cadeias relacionais até que, por exemplo, alguém prestes a ser denunciado preferisse prestar confissão na esperança de sofrer uma sanção mais suave, ou ainda, que novos crimes fossem revelados por motivo de inveja ou de desforra.

As duas formas de Inquérito, a administrativa e a religiosa foram combinadas para sanar as fragilidades do modelo do flagrante delito fornecendo-lhe novas bases e revestindo-o de um caráter simultaneamente administrativo e religioso. A partir do século XIII o inquérito, a sua lógica espalha-se por um sem número de atividades e campos do saber de acordo, sobretudo, com as demandas do soberano.

Porém a ascensão do poder régio necessita ser observada por outros ângulos. A partir desse ponto cabe perscrutar o papel desempenhado pela reativação do direito romano a partir do século XII.

Em cada região da Europa dos séculos VI a XII vigorava um determinado ordenamento, identificados por Gilissen da seguinte maneira:

O direito muçulmano, no Sudoeste; o direito bizantino, no Sudeste; o direito romano que sobrevive durante os séculos VI a VIII; os direitos dos povos germânicos tornados sedentários: Visigodos, Francos, Lombardos, Anglos, Saxões, Normandos, etc. ; o direito do Império Carolíngio. (séculos VIII-IX). ; o direito dos povos eslavos, no Leste; o direito feudal; o direito canônico. (2001, p. 128).

O Direito Canônico teve importância singular na Idade Média, por causa da própria importância da Igreja Católica e por ser escrito. Como diz Gilissen, enquanto o direito laico permaneceu essencialmente consuetudinário durante toda a Idade Média, o direito canônico foi redigido, comentado e analisado, constituindo até objeto de trabalhos doutrinários, desde a alta Idade Média (Cf. 2001, p. 128).

3 O Direito Canônico e o ressurgimento do Direito Romano

O domínio quase absoluto no campo religioso que a Igreja usufruiu durante a Idade Média deram ao direito canônico um caráter unitário e universal que nenhuma outra instituição seria capaz de oferecer (CASTRO, 2003, p. 132).

Apesar da feição predominantemente religiosa, os Códigos Canônicos admitiam e tinham como uma das fontes o direito laico da antiga civilização romana.

Este foi um dos fatores que propiciaram o fenômeno que veio ocorrer em diversos países da Europa do final do século XI, de uma intensa penetração do direito dos antigos romanos, há séculos em desuso. Esse fenômeno, denominado de “recepção”, ou simplesmente de “romanização”, como faz Gilissen (2001, p. 204) consistiu numa profunda revalorização desse direito.

O historiador Nuno J. Espinosa Gomes da Silva em sua obra História do Direito Português lembra que a recepção do direito romano em Portugal, assim como nos outros reinos europeus, foi precedida e condicionada pela sua adoção no direito canônico. A posição institucional da Igreja é que contribuiu ou, no mínimo, favoreceu a difusão do direito romano: “Admitamos, pois, que a Igreja vai favorecer a recepção do direito romano. Digamos até que quando aos monarcas europeus se coloca o problema político da *‘exemptio imperii’*, o processo de recepção, por obra da Igreja, já havia começado” (2000, p. 219)

Portanto, a recepção do direito romano, feita primeiramente pela Igreja, criou um ambiente propício para que este fosse também recepcionado pelos demais reinos europeus.

Conforme ressalta Gilissen, o renascimento do direito romano se deu segundo ritmos diferentes em cada país. Penetrou progressivamente na prática do Direito, sobretudo na Itália, na Alemanha e nos países ibéricos, e em menor medida na

França e quase nada na Inglaterra (devido o desenvolvimento do *common law*) e nos países escandinavos e eslavos (2001, p. 340).

Todavia, se o ressurgimento do direito romano teve como principal agente institucional de sua recuperação, a Igreja, provavelmente foi a conjuntura econômica da época o mais importante fator estrutural, sobretudo a partir do entremeio dos séculos XI e XII, época em que os efeitos deletérios do pluralismo político e jurídico fizeram-se sentir em função da crescente complexificação das relações econômicas.

Esse período histórico foi marcado pela constituição de diversas comunas, sociedades secretas e conspirações de revolucionários alcunhados de burgueses que, assumindo o controle de edifícios governamentais, protestavam contra impostos, extorsões e empecilhos impostos ao trabalho e ao comércio. As atividades dos revolucionários, muitas vezes, implicava a invasão da casa de senhores e bispos, além de abusos cometidos aos seus familiares e do furto de animais e bens de família.

A atividade dos mercadores surgida por volta do ano 1000 d. C. segundo os estudos de Tigar e Levy era amplamente ridicularizada, desprezada e até odiada em um sistema sócio-econômico baseado na concepção de que a nobreza e a distinção social advinham da posse de terras e da manutenção dos laços de dominação entre senhor e servo. O mercador, seja a pé ou a cavalo, vendendo suas mercadorias de cidade em cidade ao obter lucro por meio do comércio condenava-se ao estigma econômico pelos motivos mencionados e ao anátema da visão espiritual que reprovava a usura e o lucro.

Do ponto de vista do direito, o horizonte jurídico configurava apenas duas situações possíveis quanto à situação dos comerciantes: o silêncio ou a hostilidade. Assim, pode-se presumir que o mercador, ou comerciante tinha uma clara percepção

que a ordem institucionalizada lhe era hostil. Animosidade que mostrou-se ainda mais enfática na razão em que o aumento do volume do comércio permitiu aos comerciantes o paulatino desenvolvimento de cidades, portos, mercados, depósitos, bancos, fábricas e tantas outras instituições que afrontavam a ordem feudal.

Por conseqüência a saída inicial encontrada pelos mercadores encontra-se mais uma vez nos estudos de Tigar e Levy:

[...] havia as leis que os próprios mercadores elaboraram, a ordem jurídica que conceberam para servir a seus próprios interesses. Em primeiro lugar, criaram tribunais para julgar litígios entre si, em seguida arrancaram pela força ou pela lisonja concessões dos príncipes temporais e espirituais para criar zonas francas e, finalmente- ao longo de um período de séculos- assumiram o poder das nações. O processo legislativo burguês foi o responsável pela criação e aplicação de normas legais específicas referentes a contratos, propriedade e rito processual. Os homens e mulheres que lutavam pela instituição de preceitos jurídicos compatíveis com o comércio mais livre não alegavam haver inventado os princípios que procuravam aplicar. O respeito pela tradição vetava tal alegação. Beaumanoir, escrevendo a serviço de Felipe III, advertia que eram proibidas novidades não autorizadas pelo soberano. Em vez disso, os burgueses valeram-se de velhas formas e princípios jurídicos, sobretudo romanos, investindo-os de um novo conteúdo comercial. (1978, p. 21-22).

Todavia, os diversos expedientes legais e burocráticos criados ou apropriados pelos burgueses não foram suficientes para livrá-los dos percalços relacionados à profusão de leis e choques de interesses contrastantes contemplados nas mais diversas ordens jurídicas. Avançando um pouco mais no tempo, é notório que as ordens jurídicas do direito romano, do direito feudal, do direito canônico, do direito real, do direito comercial e do direito natural, de ordem teológica, refletiam padrões reais de poder fragmentários, carentes de unidade e sujeitas à vontade de numerosos senhores, temporais e espirituais, que lutavam por manter ou expandir suas capacidades políticas e econômicas. De tal modo, quando um mercador no período medieval firmava um contrato haveria de ser levado em consideração os vários tipos de direito contrastantes e, além disso, a ansiedade de se descobrir qual

corte viria a dispor de poder suficiente para obrigar a parte adversária a cumprir com as suas obrigações.

Em 1448 um certo Huguet Augier, um bufarinheiro de Grasse. (no que é hoje Sul da França)., profundamente interessado em comprar certa quantidade de mercadorias de um homem de negócios de Nice, concordou, na eventualidade de uma querela judicial sobre o contrato em submeter-se à jurisdição dos seguintes órgãos: a Câmara de Contas de Aix. (uma corte real). ; o Tribunal Real do Châtelet, de Paris; uma corte municipal de Grasse; a corte comercial de Marselha; o Tribunal do Papa e a Câmara Apostólica; e o Tribunal da cidade ducal de Nice. Em todos esses tribunais, a transação poderia ser julgada segundo leis diferentes. O advogado que redigiu o contrato de Augier, teria que providenciar para que a transação fosse legal, isto é, protegida por todas essas leis. (TIGAR e LEVY, 1978, p. 24).

Por parte da Igreja, os tribunais canônicos e eclesiásticos, como é o caso do Tribunal do Papa e da Câmara Apostólica, sempre procuraram o poder de decidir todas as disputas concernentes ao bem estar das almas, buscando pressionar as cortes seculares a aplicar o direito canônico em todas as disputas, algo comum no período abrangido pelos séculos XI e XIV. O mesmo também acontecia com o direito romano, cujo estudo e difusão, praticamente exclusivo da Igreja por meio das bibliotecas e mosteiros eram responsáveis pela formação de todos os mestres em artes liberais. Pode-se afirmar que o direito romano difundia-se na proporção do aumento do poder econômico da Igreja, cujas reservas derivavam do fato de que a própria Igreja era um senhor feudal, além das doações testamentárias de ricos e piedosos e, por último fazendo-se aqui concessão a um indivíduo de vulto nesse processo, a figura do Papa Gregório VII (1073-1085), responsável pela canalização de uma parte do excedente econômico para o sustento de advogados e pesquisadores jurídicos. Some-se a isto, a fundação contando com o apoio de mercadores por ele cortejados da escola de direito de Bolonha:

[...] que começou a reunir os textos de Justiniano, grande parte dos quais havia sido redescoberta em um manuscrito florentino. As palavras de Justiniano foram investidas de autoridade papal e sobre essas ruínas do poder pagão começou a ser erigida a estrutura do direito canônico. Os “Quatro Doutores” – Búlgaros, Martinos, Ugo e

Jacobos – o professor deste último Irnérius. (1135 d. C.), Azo e Vacáriu. (que chegou mesmo a lecionar em Oxford). redigiram copiosos glossários ou notas, baseados nas palavras de Justiniano. Foi dado a este movimento o nome de “comentários”, figurando Accursios como seu corifeu. No século XIII, coube-lhe reunir todo o trabalho da escola num alentado comentário.

Simultaneamente, estudiosos da organização interna da Igreja, compilavam leis, decretos, pareceres e decisões das autoridades eclesiásticas. Em 1140, mais ou menos, Graciano publicou seu *Concordatia Discordantium Canonum*. (“A Concordância dos Cânones Discordantes”), em que tentou sistematizar e racionalizar a legislação eclesiástica até aquela época. Formou, esse trabalho, a primeira seção do *Corpus Juris Canonici*, publicado em 1528 e que até o século XIX constituiu o documento básico do Direito Canônico e, de fato, o fundamento de toda a codificação futura do direito eclesiástico. A partir daí, o direito canônico desenvolveu-se por decreto papal, interpretação oficial e julgamento de litígios nas cortes eclesiásticas.

A Igreja, no entanto, tendo salvo os textos do velho direito romano e reivindicando o direito de herdar o manto do Velho Império, verificou que lhe causavam sérios embaraços as interpretações do primeiro às mãos de hábeis advogados ou do Estado Secular. Os textos romanos, da forma interpretada por canonistas e pelos próprios decretos, textos e pareceres da Igreja, obtiveram primazia por legislação: em 1180, foi proibido o estudo do direito civil. (isto é, romano). aos monges e, em 1219 aos sacerdotes; em 1234 Henrique III ordenou aos xerifes de Londres que fechassem as escolas de direito civil. (TIGAR e LEVY, 1978, p. 45-46).

É possível afirmar, que, até certo ponto, quanto aos projetos da Igreja em relação ao poder secular e ao emergente poder burguês, que os seus projetos viraram-se contra ela mesma. Em seu afã de estabelecer todo um corpo de conhecimentos espaldados no meticuloso estudo da lei romana, a Igreja Católica, se de um lado promoveu um impulso teórico capaz de configurar as linhas mestras do direito canônico e de formatar, segundo os seus desígnios, a compreensão e a interpretação do legado legislativo romano, por outro, propiciou o advento de todo um conjunto de estratégias jurídicas que poderiam afrontar os seus interesses. Por outro lado, não podia a Igreja ignorar a riqueza acumulada pelo comércio e as conseqüentes revoluções estruturais por ele trazidas, pois, somente explorando-o podiam os governantes eclesiásticos construir catedrais e universidades e continuar a viver no estilo a que se haviam acostumado.

Isso significou, entre outras conseqüências, o reforço da marcha inexorável do progresso burguês, que inicialmente ancorado no poder atemporal, paulatinamente veio a dele desvincular-se, por meio da secularização do saber, cujo trajeto pode ser associado ao surgimento e ao desenvolvimento das universidades medievais, que se constituíram como centros agregadores da tradição dos saberes antigos e medievais, mas também como modeladoras de novas formas do homem contemplar a si mesmo e ao mundo.

3.1 As primeiras universidades européias

A partir dos séculos XII e XIII os países da Europa Ocidental vivenciaram, pouco a pouco, uma verdadeira revolução nos campos político, social e jurídico, fruto da mudança de concepção preponderantemente irracional (mitológica ou teológica) para a racional, que por sua vez, podemos atribuir como um dos fatos geradores o nascimento das universidades por toda a Europa, especialmente na Itália do século XII (GILISSEN, 2001, p. 205).

Além disso, deve se considerar a revolução causada pelo advento da nova classe, representada pela burguesia, que historicamente não dispunha de qualquer sustentáculo jurídico discursivo apto a legitimar o seu surgimento. De tal modo, todas as mudanças concernentes à racionalidade da época podem ser consideradas em maior ou menor escala vinculadas a racionalidade burguesa.

Um olhar mais atento lançado à história da Idade Média dificilmente poderia ainda reforçar a caracterização simplista de “Idade das Trevas”. Se não há como negar o paradoxo de desumanidade em nome do cristianismo, promovido pela Inquisição do século XIII ao século XVII, foi também neste período que se presenciou um dos momentos de maior fecundidade do pensamento filosófico,

político e econômico, e sem dúvida, o mais expressivo no campo das reflexões teológicas, sem esquecer o estabelecimento das bases do moderno conhecimento científico. Aliás, quanto as relações entre as bases econômicas e políticas do pensamento teológico em função do poder secular de ordem feudal ou burguesa considere-se o que foi mencionado em momentos anteriores. Cabe agora voltar as análises para um breve detalhamento do perfil das instituições de ensino da Idade Média, pois o desenvolvimento do espírito e da racionalidade nas esferas aludidas, provavelmente não teria sido possível sem a presença de um conjunto de instituições, difusoras e consolidadoras dos conhecimentos adquiridos e daqueles ainda em estado germinal, tendo sido este o papel das escolas e das universidades medievais.

Primeiramente vieram as escolas que, segundo os ensinamentos de Reinhold Aloysio Ulmann (2000, p. 36), podem ser compreendidas em *monacais, presbiteriais, episcopais e palatinas*.

Da classificação e análise proposta pelo autor depreende-se que as escolas *monacais*, nascidas na quarta centúria, primavam pela formação de jovens noviços que viriam posteriormente a engrossar as fileiras das ordens monacais. Ao dispor de difusores do quilate de São Bento e Santo Agostinho, as escolas lograram a difusão do cristianismo, do conhecimento bíblico e da consciência de pertença ao império cristão em franco processo de crescimento.

No caso das escolas *presbiteriais*, primava-se pela formação de jovens, futuros herdeiros do ministério paroquial, cujo trabalho de docência estendeu-se progressivamente também aos jovens sem vocação para o sacerdócio.

As escolas *episcopais* tomaram vulto quando do ocaso das escolas monacais (geralmente distanciadas dos grandes aglomerados humanos) a partir do

renascimento urbano do século XII. Destinadas à formação de padres, mas também a permitir o ingresso de leigos, a ampliação do currículo, admitiu a inclusão da filosofia e do direito canônico ao lado das tradicionais disciplinas do *trivium* e do *quadrivium*. Reputa-se a tais escolas, mais do que a quaisquer outras, a origem das universidades medievais.

Some-se à lista, as escolas *palatinas* ou do palácio, instaladas próximas às cortes, para em que acorriam os filhos dos nobres (ULLMAN, 2000, p. 32-45).

A primeira universidade em que foram feitos estudos do direito foi a Escola de Bolonha, na Itália do século XII (GILISSEN, 2001, p. 341). Harold Berman defende ser provável que essa Escola tenha sido fundada basicamente com o propósito de estudar o *Digesto*, volumosa coleção de material jurídico compilada nos tempos do imperador romano Justiniano, havia mais de cinco séculos e recém descoberta, numa biblioteca da Itália, nos fins do século XI. A obra de Justiniano consistia em quatro partes: o *Código*, as *Novelas*, a *Instituta* e o *Digesto*. Somente após a fundação das universidades estes quatro livros passaram a se chamar *Corpus Iuris Civilis*.

Mas, conhecer, dominar o direito romano justinianeu era empresa muito difícil. Difícil, pela vastidão do *Corpus Iuris Civilis*; difícil, pelo conteúdo e técnica da compilação – *leges* e *iura*, com freqüência, contraditórios; difícil, ainda, por se encontrar escrito num latim que seria acessível a letrados, leigos ou eclesiásticos, mas não a muitos dos que tinham de lidar com os problemas da justiça. (CASTRO, 2003, p. 134).

De acordo com Berman, na Europa Ocidental do século XII, logo após a descoberta na Itália da obra do Imperador Justiniano, o direito romano como tal (como sistema) tinha uma validade muito limitada. As instituições jurídicas predominantes eram na maioria germânicas e francas (Cf. 1996, p. 137).

Vale ressaltar que diante de tradições jurídicas na qual o comércio desfrutava na melhor das hipóteses de um papel secundário face ao direito romano, a

dificuldade implicada em seu estudo e sistematização representava um bom investimento dos recursos empregados pelos financiadores da Faculdade de Bolonha, além de atender aos objetivos do Papa.

Berman afirma que o surgimento dos modernos sistemas jurídicos ocidentais a partir de fins do século XI e durante o século XII esteve diretamente relacionado com o nascimento das primeiras universidades européias. Nesse período, pela primeira vez na Europa Ocidental o direito foi ensinado como um conjunto distinto e sistematizado de conhecimento, em que as regras e as aplicações jurídicas em particular eram estudadas objetivamente e explicadas em função de princípios gerais e de verdades básicas que orientavam todo esse sistema. Surgia então o que para muitos historiadores seria o estudo *científico* do direito.

Duas questões permitem, a partir de suas respostas, fundamentar o caráter científico que nesse período adquiriu o ensino e o estudo do direito ocidental. A primeira dessas questões diz respeito ao que ensinavam os primeiros professores de direito. E a outra, versa sobre possibilidades e condições do ensino do direito quando as leis e instituições legais prevaletentes eram na maior parte locais e consuetudinárias.

3.2 O que era ensinado nas primeiras universidades

Harold Berman defende que o direito inicialmente ensinado e estudado sistematicamente não foi o prevaletente, mas sim o direito romano contido no antigo manuscrito da época de Justiniano. De modo que o sistema jurídico de uma civilização anterior é que foi o objeto dos primeiros estudos jurídicos sistemáticos da Europa.

O elemento comum aos direitos romanistas é a influência exercida sobre o seu desenvolvimento pela ciência do direito que foi

elaborada nas universidades a partir do século XII. Aí, o ensino do direito é quase exclusivamente baseado no estudo do direito romano, mais especialmente da codificação da época de Justiniano, que então foi baptizado de *Corpus iuris civilis*. Pela análise racional dos textos reproduzidos nesta compilação, os professores elaboraram uma ciência do direito, independente dos numerosos sistemas jurídicos efectivamente em vigor nas diferentes regiões da Europa. Esta ciência do direito não era idêntica à da época romana, porque os professores da Baixa Idade Média não viviam, apesar de tudo, inteiramente fora do mundo do seu tempo; [...]. (GILISSEN, 2001, p. 203).

Berman ressalta que os juristas que estudavam os textos antigos do direito romano acreditavam numa qualidade universal e perdurável desses textos, em algo deles que sobrevivia à sua própria época e que seria aplicável em qualquer tempo e em qualquer lugar. O autor cita o exemplo do escrito na compilação de Justiniano sobre a propriedade de terras, que não tinha nada a ver com a regulação dos direitos feudais de propriedade do ano de 1100 na Toscana ou na Normandia. Além do mais, não havia equivalentes ocidentais dos *pretos* (magistrados), dos *juristas* (assessores jurídicos) nem dos *tribunos* (oradores). Mesmo assim, os estudiosos achavam que os textos traziam a verdadeira lei, a lei ideal, a encarnação da razão.

Os elementos inovadores desses estudos ficaram por conta da natureza dos textos analisados (da época clássica e bizantina), no fim científico dos trabalhos e no método dos estudos jurídicos (método da glosa) (GILISSEN, 2001, p. 341).

Berman afirma que o moderno sentido ocidental de ciência pode definir-se em termos metodológicos como:

1). um corpo integrado de conhecimento, 2). em que se explicam sistematicamente as ocorrências particulares de fenômenos, 3). de acordo com princípios ou verdades gerais. (leis)., 4). o conhecimento dos quais. [...]. se tenha obtido mediante uma combinação de observação, hipóteses, verificação e, em maior medida possível, experimentação. Não obstante 5). o método de científico de investigação e sistematização, apesar destas características comuns, não é o mesmo para todas as ciências, mas deve adaptar-se especificamente às classes particulares e ocorrências dos fenômenos que investiga cada ciência em particular.

O autor conclui que de acordo com as cinco normas acima as investigações e os escritos técnicos dos juristas italianos, franceses, ingleses, alemães e outros do final do século XI até o séculos XIII, canonistas e romanistas, constituíram uma ciência do direito, desde que se considere o que atualmente se entende por ciência.

Tércio Sampaio expressa bem esse significado atual, quando afirma:

As modernas discussões sobre o termo ciência estão sempre ligadas à metodologia; embora em geral se reconheça que as diversas ciências têm práticas metódicas que lhe são próprias e eventualmente exclusivas, renovadas e antigas são as dissensões sobre uma dualidade fundamental e radical do método das chamadas ciências humanas e das ciências da natureza.

[...]

A ciência é constituída de um conjunto de enunciados que visa transmitir, de modo altamente adequado, informações verdadeiras sobre o que existe, existiu ou existirá. Estes enunciados são, pois, basicamente, *constatações*. (FERRAZ Jr. 1980, p. 9-10).

Sendo assim, o questionamento posto por Berman acerca do que era ensinado nas universidades, ao evidenciar o estudo dos institutos jurídicos romanos adaptados ao contexto sócio-econômico medieval aponta para a possibilidade de que um sistema jurídico engendrado inicialmente na antiguidade e portanto, nas mais antigas tradições, tenha servido em sua versão rejuvenescida pelas universidades como instrumento de contraposição aos sistemas jurídicos vigentes, como aqueles baseados na tradição jurídica franca e germânica. Conseqüentemente, a possibilidade e incremento dos estudos do direito romano, provavelmente não teriam existido, caso dentro do contexto histórico analisado neste trabalho, não houvesse ocorrido a concordância entre os interesses aparentemente divergentes em sua totalidade daqueles representados pela burguesia nascente de um lado, e do outro, dos interesses da mais poderosa organização da Idade Média.

Não obstante, merece atenção que se o estudo sistemático e coerente dos glosadores e comentaristas medievais subsidiados primacialmente pela Igreja no alvorecer dos estudos jurídicos realizados numa universidade como Bolonha, veio

possibilitar o advento de uma nova racionalidade legal respaldada na noção de conhecimento científico do direito nos moldes postulados por Berman, foi a progressiva autonomização das universidades em relação ao poder atemporal, sobrepujada pelo contínuo processo de laicização do poder político, consideravelmente acrescido nos séculos XVI e XVII o que permitiu a formação das ciências humanas e do próprio direito como um corpo de conhecimentos desvinculados da razão teológica.

4 O edifício jurídico

O edifício jurídico, seus fundamentos, princípios centrais, desempenharam na construção do poder político ocidental os mais potentes mecanismos de legitimação das prerrogativas políticas do soberano. Pouco importa se em determinados momentos as regras de direito supostamente foram e ainda são invocadas para justificar um eventual direito de resistência ou insurgência diante de possíveis abusos cometidos pelo poder público, o fato é que as discussões sobre os limites do poder servem mais, até certo ponto, para fortalecê-lo do que para diminuí-lo.

Tal combinação utilizada ao longo da história valeu-se do direito como o principal instrumento de afirmação do soberano. A legitimidade de todos os discursos e práticas dessa fonte sobrevindas ampara-se no discurso da soberania, por excelência, a mais fundamental de todas as noções constitutivas do direito ocidental. Sua força, a ênfase a ele conferida se explica pela sua eficácia estratégica, escamoteadora e dispersante.

O papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos de soberania, do outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei, o que quer dizer que é, em última análise, a evicção do fato da dominação e de suas conseqüências. (FOUCAULT, 1999, p. 31).

O direito é então um instrumento posto a serviço da dominação. Quanto a essa afirmação deve-se ter em mente os sentidos conferidos aos termos direito e dominação. Primeiramente, em relação ao direito, não se deve confundi-lo com a lei simplesmente, mas considerá-lo como um conjunto de aparelhos e instituições encarregados de aplicar o direito.

O problema é que Foucault não deixa claro em sua obra o que se pode entender exatamente por instituição. Nas ciências sociais, instituição significa, de maneira geral, segundo Raymond Williams, as práticas estabelecidas de certos modos. A expressão pode também remeter à idéia de costume, cabendo lembrar ainda que o uso de palavras como “institucional” e “institucionalizar” em meados do século XIX fizeram com que o termo fosse associado a formas de organização social específicas ou abstratas. Enfim, no século XX, instituição passou a ser um termo utilizado para designar todo elemento organizado em sociedade (Cf. 2007). Devido ao caráter geral do termo normas, padrões de conduta, tabus, costumes, e também instituições de filantropia ou de caridade e grandes corporações que visam o lucro são todas, sem exceção, instituições.

O sentido geral colocado nos termos acima não permite, contudo, a exploração do termo em seu aspecto mais dinâmico. Em razão de que surgem as instituições, quais são as suas finalidades e a quais fins estão vinculadas, cabendo considerar ainda que um certo ajuste ou mudança de suas finalidades é sempre possível. Além disso qual é o papel por elas desempenhado ou em outras palavras a quais funções sociais elas aderem?

Do sentido geral se pode tirar duas coisas: a instituição concerne tanto a um padrão de conduta quanto ao lugar em que a conduta ou o conjunto de padrões de comportamento serão esperados e sancionados. As instituições, a grosso modo, são compostas por um elemento formal e um elemento material. Se o elemento formal concerne ao padrão de comportamento o elemento material diz respeito ao lugar e aos sujeitos localizados no interior da ordem institucional

Em face das questões antes dispostas e das observações feitas pode-se dizer das instituições que elas são lugares regidos por regras mais ou menos

interiorizadas e acordadas em torno de um objeto ou afazer conjunto. Elas se expressam impondo padrões específicos e, com isso, preservam o tecido social sobre o qual atuam.

Com efeito, têm como alvo primordial ajudar na manutenção ou na renovação das forças vivas de uma comunidade, permitindo aos seres humanos serem capazes de viver, amar, trabalhar, mudar e, talvez, criar o mundo à sua imagem. O seu objetivo é de existência. [...] A família, a Igreja, o Estado e os “grupos” educativos e terapêuticos, podem com toda razão, ser considerados como instituições, porque todos colocam o problema da alteridade, ou seja, da aceitação do outro enquanto sujeito pensante e autônomo por cada um dos atores sociais que mantêm com ele relações afetivas e vínculos intelectuais. As instituições que facultam a entrada do homem num universo de valores são criadoras de normas particulares e de sistemas de referência. (mito ou ideologia). que servem como lei organizadora tanto da vida física quanto da vida mental e social dos indivíduos que dela participam. Assim sendo, toda instituição tem vocação para encarnar o bem comum. (ENRIQUEZ, 1991, p. 74).

Porém há outras formas de olhar as instituições, uma forma de vê-las que não é exatamente o oposto, constituindo assim dois tipos ou duas realidades isoladas. As instituições são lugares, certamente em que a cooperação adquire maior consistência e duração. Nelas, a aceitação mútua dos membros é reforçada pela lei e por laços sentimentais construtivos de um sentimento de pertença a um todo maior, transcendente que confere a todos os partícipes um espaço e um papel. Por outro lado, a instituição pode adquirir o caráter de um sistema fechado em si mesmo ludibriando ou afastando quaisquer possibilidades de renovação mediante a aceitação da diferença. Nesse sentido, a instituição penetra em um nível ou lógica de funcionamento narcísico passando a visar apenas a sua própria afirmação por meio do ajustamento contínuo da diferença em mecanismos de homogeneização e de repúdio à diferença.

O segundo sentido parece ser o mais adequado se o que se pretende é colocar sob discussão a relação entre instituições e direito segundo Foucault e isto porque o objetivo por ele visado é a compreensão do direito, de suas instituições como

instrumento de dominação. Assim, cabe tentar precisar o que é dominação. No intuito de explicá-la, Foucault termina por dizer o que ela não é:

E, com dominação, não quero dizer o fato maciço de “uma” dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade: não portanto, o rei, em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social. (FOUCAULT, 1999, p. 32).

Relações de dominação são relações de poder. Isto pode parecer óbvio, porém é preciso atentar para o fato de que relações de poder são relações de força. Sendo assim é, em primeiro lugar, necessário advertir que Foucault rejeita a hipótese de que quanto à vida social seja possível aceitar a existência de apenas um ou dois poderes interagindo entre si, pois múltiplos são os sujeitos assim como múltiplas são as instituições e as formas de organização. A dominação também diz respeito a toda uma variedade de recursos mobilizados, de estratégias, mas fundamentalmente de atores. O alvo visado é a centralização proposta pelas teorias da soberania que acabam por ocultar o pluralismo das relações de dominação. De tal maneira se o direito enquanto conjunto de instituições, regulamentos, etc. veicula ou aplica relações de dominação, ele assim o faz na medida em que institucionaliza relações de dominação advindas de outras instituições, além de criar e procurar fortalecer a sua própria esfera institucional.

Mas como foi estruturado mais especificamente o discurso da soberania de modo a poder desenvolver uma lógica de tal espécie? O que no discurso da soberania denuncia as técnicas de dispersão ou dissolução da dominação? Quais expedientes viabilizam a transmutação da dominação em direitos legítimos do soberano e deveres dos súditos a encontrar amparo no sistema de leis? Em que sentido a centralização do sistema jurídico na figura do soberano dificulta a

percepção da presença da dominação? Possíveis respostas solicitam um outro olhar sobre os significados da soberania e da dominação.

Para atingir o cerne dessas questões evidencia-se a necessidade de considerar o direito, seu universo teórico, suas normas como instrumentos resultantes da dominação para em seguida desvendar o papel específico desempenhado pelo direito na produção e reprodução da mesma dominação que o concebeu. Logo, cabe desvincular o direito do discurso da soberania para afiliá-lo ao campo da dominação. Pensar então o direito significa recusar o discurso de boa parte dos juristas e dos pensadores políticos demarcado pelas problematizações em torno da soberania, das normas jurídicas, do direito positivo e das visões procedimentalistas e legitimadoras do pós-positivismo. Direito em resumo, como um fenômeno mais amplo do que as concepções estatizantes querem aceitar e que por tal motivo restringem-no ao produto de um centro criador, o aparelho estatal. Também mais amplo, acima das visões do direito como uma função social dispersa, mais ou menos nos moldes de Malinowski em “Crime e Costume na Sociedade Selvagem”. Além delas, porém sem renegá-las, no intuito de reconhecer o direito como uma produção de múltiplos aparelhos e instituições e, inclusive, organizações a cobrir todos os poros da vida social.

Ao se deslocar o direito do campo de ação da soberania para posicioná-lo no terreno da dominação surge o problema do papel que a ele será atribuído. Retirá-lo do campo da soberania implica afastá-lo do campo semântico entretido com a questão da legitimidade. Dispô-lo no ambiente da dominação significa tomar o direito, o sistema do direito e o judiciário como meios disponíveis para o exercício da dominação.

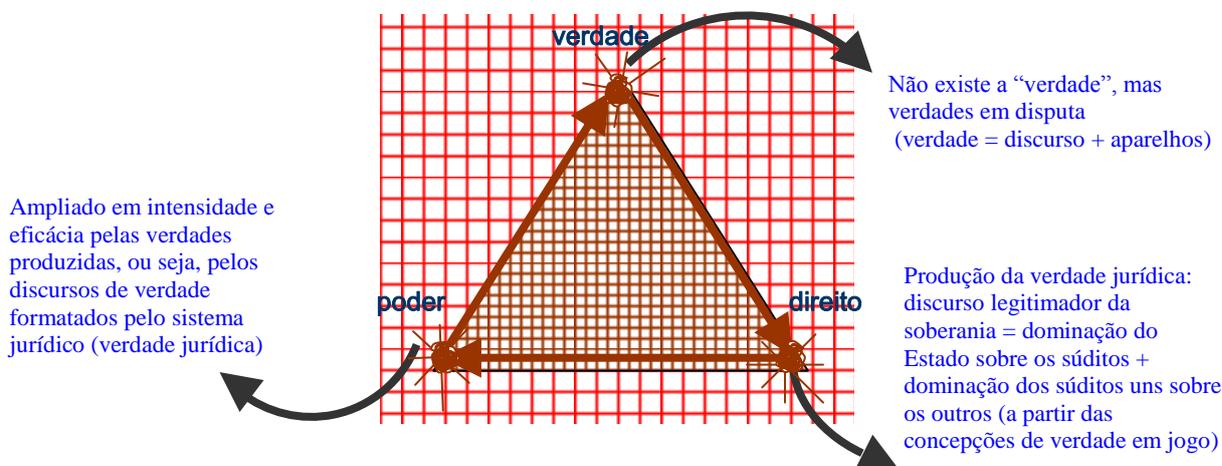
O sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente de relações de dominação, de técnicas de sujeição polimorfos. O

direito, é preciso examiná-lo, creio eu, não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática. Logo, a questão, para mim, é curto circuitar ou evitar esse problema, central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer que apareça, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição. (1999, p. 32).

Cheguei ao ponto de poder explicar de forma mais direta as relações entre a verdade, o direito e o poder sintetizadas na figura do triângulo anteriormente aludido. Na primeira menção, diretamente apoiada no texto de Foucault, a relação entre poder, direito e verdade remetia basicamente ao seguinte: analisar o como do poder segundo as regras de direito que o delimitam no plano formal e os efeitos de verdade produzidos por esse poder. Deve também ser lembrado que a postura da relação nesse encadeamento levou ao questionamento de como as relações de poder procuram se valer das regras de direito para produzir discursos de verdade, e, conseqüentemente sobre qual foi o papel desempenhado pelo discurso da soberania.

Considero ser possível analisar a implicação das polaridades da figura segundo um outro ponto de vista, complementar ao que foi proposto por Foucault. De tal modo. o que proponho é uma inversão nos termos da figura. Se na proposta de Foucault temos uma direção que conduz ao resultado poder-direito-verdade, postulo um outro arranjo em que se tem verdade-direito-poder. O objetivo da proposta é apenas o de tentar alargar a compreensão acerca do papel do direito como instrumento da dominação. Para facilitar o entendimento do raciocínio, remeto o leitor para a figura logo abaixo.

4.1 O triângulo: segundo momento



Dado o caráter perspectivístico da verdade, não é possível afirmar a existência de uma verdade genuína, pura ou absoluta, mas apenas verdades plurais, num combate ou guerra contínua. A princípio se pode dizer que a verdade seja redutível ao plano meramente individual. Todavia, no intuito de delimitar o recorte que se quer conferir ao perspectivismo, as verdades criadas em um determinado contexto histórico-social não devem para efeito dessa discussão ser consideradas como enunciações de verdades puramente individuais – em virtude uma vez mais do perspectivismo, conflagrador de alianças e incompatibilidades – É necessário admitir a existência de campos, ou melhor, conceber a existência de múltiplos focos de catalisação, de produção de verdades dissolvidas no corpo social. Tais bases podem ser representadas pelas mais diversas instituições sociais, tendo em vista sua correspondência a discursos emanados por meio de aparelhos. Porém, não há como admitir de antemão a coincidência de conteúdos, objetivos e fins de um aparelho em relação a outro sem o risco de ceder a simplificações.

Os discursos vinculados a aparelhos, instituições, na conflagração de suas batalhas tendem a acirrar suas posições, buscando cada uma sua própria afirmação a despeito ou em contraponto àquela que se lhe oponha.

Se as verdades correspondem a determinadas formas de viver, também significam que por elas se possa, no limite, estar disposto a morrer. As verdades em suas interações recíprocas podem gerar prazer, alegria e satisfação, por outro lado, também supõem relações da ordem da violência e do sofrimento. De acordo com os regimes de verdades numa sociedade, o nível de violência nas relações sociais pode ser maior e mais intenso, caso seja ele, por exemplo, comparado com uma outra realidade social. A violência das relações sociais é facilmente banalizável e mais, uma boa parte das interações sustenta-se em uma violência que não é sentida ou ao menos vista como tal devido ao processo de normalização dos padrões de conduta. Porém, o adensamento das disputas em torno das verdades pode gerar níveis intoleráveis de oposição e descambar na violência bruta. Nesses casos portanto, o resultado deverá ser a luta entre as forças antagônicas ou então a busca por um meio de solucionar o conflito por outras vias que não a da força física.

A partir desse ponto adentra-se na função desempenhada pelo direito. Enquanto que as verdades produzidas socialmente entram em confronto não havendo um recurso ou instrumento de compatibilização dos interesses, a verdade jurídica que consiste no discurso legitimador do soberano atua no sentido de legitimar a dominação do soberano sobre os súditos, além de legitimar a dominação dos súditos uns sobre os outros, valendo-se da lei e dos seus ilegalismos. A penetração das verdades em disputa no interior do aparelho de Estado não pode ser todavia, efetivada em estado “selvagem”, quer dizer sem que elas sejam submetidas a um processo de formatação capaz de adaptá-las, flexibilizá-las, hierarquizá-las,

cortá-las enfim situando-as no interior da ordem jurídica, da verdade jurídica que por sua vez é em si mesma resultante de jogos de poder e de procedimentos de dominação. Um outro problema quanto à entrada na ordem do soberano é relativo ao que está por detrás da disposição para nela entrar: a disposição de lutar por um direito do qual se considera ser detentor.

Estar disposto a lutar, supõe desejo de lutar. A luta por um direito emana do desejo, desejo de prevalecer, de perseverar. Porém esse desejo deve ser inserido, na medida em que estamos falando do direito, no interior de uma instituição. A relação de forças se dá nesse caso no nível do desejo e das instituições. Foucault em “A Ordem do Discurso” relata o que se passa nesse plano:

O desejo diz: “Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e de decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de em que as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz”. E a instituição responde: “Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém (FOUCAULT, 1996, p. 7)

O próprio desejo mostra-se reticente de penetrar na ordem do discurso. O que ele diz revela que ele já sabe o que o aguarda. O discurso da ordem deixa entrever o seu cinismo. Ele antecipa o que acontecerá em seu interior. Se o desejo encontrar alguma forma de satisfação não será pelo por mérito seu, mas da ordem que preparou todo o caminho, que laborou incansavelmente para recebê-lo e destituí-lo de sua força.

Se a instituição assim o faz é porque o discurso é dotado de uma consistência, produtora de efeitos de poder. Não se pode conceder espaço demasiado a fala das pessoas. Portanto a ordem do discurso será sempre repleta de

riscos. Quando nela se penetra todo um processo de lutas, de esquivas, de dominações e de sujeições ou até mesmo de libertações poderá finalmente ser desencadeado. As instituições não podem correr riscos.

A ordem do discurso nas instituições deve então ser um local de controle: ao mesmo tempo em que se incentiva a falar, se põe para falar, se concede o direito de falar ou até mesmo constrange e obriga a falar, seleciona, corta e distribui segundo procedimentos que visam destituir o discurso de seus poderes.

Existem procedimentos de exclusão, que visam dominar o aleatório, o perigo, os poderes do discurso. Dentre eles deve-se destacar a interdição: ninguém pode dizer o que vem à cabeça, dizer tudo, não é qualquer um que pode falar, nem se pode falar de qualquer forma, existem fórmulas. Há interdições sobre o discurso porque o discurso é um dos principais objetos de desejo, logo, o discurso é aquilo que se disputa e as instituições pretendem tê-lo para si. Outro procedimento de exclusão é o que separa e rejeita: discurso do louco, que pode ser escutado desde que se mobilize todo um aparato a partir do qual a palavra do louco será ouvida. Talvez seja possível falar nesse caso também dos índios. Um terceiro procedimento enumerado por Foucault é o do falso e do verdadeiro, procedimento que submete o poder de enunciar à verdade, seus critérios de verificabilidade, de utilidade. Pode-se então falar de uma vontade de verdade que encontra o seu apóio nas instituições.

Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. [...] Penso [...] na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema do direito penal procurou seus suportes ou sua justificação em uma teoria do direito, depois a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade., senão por um discurso de verdade. (FOUCAULT, 1996, p. 17)

A vontade de verdade é dos três procedimentos a que mais se propaga e da qual menos se fala, além de ser a mais grave: ela atravessa o desejo. Existem as interdições, as separações ou rejeições, mas a vontade de verdade libera do desejo e do poder. Tal é o motivo pelo qual o próprio discurso da lei é cada vez mais colonizado pelo poder disciplinar normalizador e pelo biopoder. O alvo dessas grandes mecânicas do poder é o corpo, seus pontos de resistência, seus gestos e, sobretudo, o desejo que reside nele. Deve então o corpo ser tratado, medicalizado e docilizado.

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente em que a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura (FOUCAULT, 1996, 20)

A verdade que se opõe a vontade de verdade ou então a verdade que só pode ser entendida em relação à outra verdade que se lhe opõe. A verdade como foi vista em outros momentos desta pesquisa, a verdade como perspectivismo e relação de forças.

Porém já se sabe que na instituição existem mobilizados todo um conjunto de procedimentos de exclusão. Se o direito é um instrumento da dominação isso indica que dificilmente a relação entre forças dominantes e dominadas poderá ser igualada ou revertida em seu interior, ou seja, raras serão as chances em que o sentido do objeto que é definido pela relação de forças será modificado.

Não parece plausível defender que a instituição estatal revestida em poder judiciário possa funcionar, conduzir e reconduzir relações de dominação sem proceder a reajustes na composição das forças, de determinados discursos em detrimento de outros sob o risco de desconstituir sua própria imagem e o seu

sentido. O funcionamento institucional fechado a variações vetaria a coibição ou ao menos a diminuição do quantum de energia gerado pelas posições em luta em seu interior promovendo dessa forma um estado entrópico. De tal maneira, as instituições judiciárias tem de funcionar como mecanismos geradores de algum tipo de compensação, de mecanismos de escape das lutas travadas no meio social. Sua finalidade não é exatamente a de promover a pacificação nem de promover a ordem: As noções de ordem e paz são concepções bem questionáveis quando vistas sob a ótica das demandas políticas. Em outras palavras, as cisões, as fraturas sociais muito bem podem corresponder ou podem vir a ser adaptadas as necessidades do jogo político.

Um problema derivado dessa visão seria o de como explicar ou justificar a manutenção de um certo equilíbrio ou talvez, diga-se, de um certo desequilíbrio suportável da dinâmica das forças na afirmação das verdades formatadas pelo direito. Quanto a isto pode-se dizer que a equalização não é produzida a priori. Ela dependerá da própria dinâmica das forças, dos atores envolvidos, das verdades postas em xeque.

De modo geral, pode-se dizer, todavia, que essa lógica termina por reconduzir ao poder, as verdades formatadas no interior das instituições jurídicas preservam a paisagem ou a cena da dominação, amortecendo a expressão efetivamente pluralista das forças, logo, o poder se vê ampliado em sua intensidade e eficácia devido aos discursos de verdade formatados na instância jurídica.

O problema central gerado por essa dinâmica parece ser o de que no interior da instituição jurídica o que se tem é um campo, em que de um lado existe um arsenal de procedimentos de exclusão externos (sem olvidar dos demais dispostos em A Ordem do Discurso) e, do outro lado, um outro conjunto de procedimentos,

nesse caso, disciplinares. É no interior dessa mecânica híbrida que o desejo será inserido. Em um extremo o que se vê é a negação, interdição, separação e rejeição, enquanto que no outro extremo o desejo é submetido a todo o tipo de sevícias que procuram ora amortecê-lo, ora estimulá-lo inserindo-o numa ordem produtiva que apenas a princípio dispõe dos recursos necessários para impulsioná-lo indefinidamente. Contudo, levando em consideração o quadro teórico que foi aqui exposto, não se deve perder de vista que as forças apresentam-se sempre como elemento diferencial em relação a outras ou como vontade de poder, afirmação da diferença. As instituições jurídicas, pelo modo como lidam com o desejo geram continuamente ódio e hostilidade e, fundamentalmente, ressentimento que repercutem por toda a sociedade. De tal modo parecem vãs as tentativas que objetivam tornar mais positiva a imagem da justiça apelando para argumentos de natureza técnica e procedimental e de condições de acesso.

A afirmação de todo desejo compele para a luta. Quando uma sociedade não consegue distinguir mecanismos de luta, de mecanismos de afirmação do instinto de morte é pelo fato de que ela está doente. Não é por outro motivo que Foucault e Nietzsche valorizaram a idéia de duelo: viam-no como materialização da busca de afirmação, de criatividade, de força. Entretanto, não se trata do duelo que descamba para o assassinio e a crueldade, mas simplesmente para que nos embates travados as forças, de fato esgotem suas capacidades.

As idéias formuladas acima não entram, segundo acredito, em contradição com as análises de Foucault que até agora procurei levantar quanto as relações entre a verdade, o direito e o poder exceto em um ponto: o lugar concedido ao soberano pois como até agora foi conduzida esta análise foi visto que Foucault defende o abandono do discurso da soberania em prol do estudo da dominação. Entretanto ao

que me parece uma coisa é abandonar o discurso da Soberania, do Estado Soberano para fazer surgir em seu lugar as técnicas de dominação, outra é desinvestir senão o Estado, o governo, e, conseqüentemente o judiciário de suas posições de nódulos, muitas vezes, salientes, de poder. Trata-se portanto de conceber o Estado enquanto governo como ente dotado de uma certa materialidade sem exagerar ou invocar a sua existência como restritivamente distinta de outros nódulos. Aliás na nova composição de forças como aquela proposta por Antônio Negri torna-se cada vez mais árdua a tarefa de realizar a histórica tarefa de discernir as relações que se desenvolvem sob a vigilância do Estado das relações de poder-dominação (sem ter a pretensão de separá-las) Nesse sentido, a análise de Foucault parece-me ser, quanto ao Estado, de natureza funcional, ou seja quais foram e ainda são os papéis desempenhados pelo Estado em face de um jogo plural das relações de poder.

4.2 As precauções de método

Tendo em vista as considerações acima, algumas precauções ou instruções de método devem ser tomadas como propõe Foucault. É importante frisar que as precauções de método além de serem tratadas na aula de 1976 também foram apresentadas e sucintamente comentadas na obra *A História da Sexualidade I – A vontade de saber*, publicada no mesmo ano. Entretanto não exatamente do mesmo modo, em mesmo número e conteúdo idêntico. Do cotejo entre a aula e o livro e valendo-me ainda das recomendações metodológicas encontradas em *Vigiar e Punir* (1998), além de alguns comentários de Deleuze, obtive a compreensão a seguir das precauções, tomando a liberdade de quebrar a ordem de apresentação disposta nas obras. É preciso ainda advertir o leitor para o fato de que não procurei abordar todas as observações metodológicas dispostas nas três obras, pois muitas delas estão entremeadas umas às outras, a depender da comparação que se faça, e sem divisões precisas. Além disso, algumas das recomendações não podem ser encontradas nas demais obras, provavelmente pela necessidade de adequação aos objetos e problematizações distintas recortadas por Foucault. Por esses motivos tentei estabelecer a convergência entre os textos conferindo maior peso para as precauções de método da aula de 1976 devido a maior adequação que elas apresentam com o tema aqui discutido.

Em *A Vontade de Saber* (Cf. 1997, p. 88-92), Foucault põe-se inicialmente a discorrer em termos genéricos sobre o risco que se corre ao compreender o poder a partir de certos pressupostos como identidade, forma e unidade. Assim, o poder não deve ser analisado como algo que estivesse concentrado no interior de um conjunto específico de instituições e aparelhos encarregados de garantir a submissão ou a sujeição dos súditos, tal como sucede no discurso da soberania. Segundo Deleuze,

estas seriam as balizas do postulado da localização. O poder não estaria localizado no aparelho de Estado, pois admitindo-se o oposto, seria possível afirmar que os poderes não estatais seriam no fundo, aparelhos de Estado. Inversamente deve-se pensar em que medida o Estado é a resultante de um de uma multiplicidade de interesses, de mecanismos. O “Estado” sob esse olhar não é apenas instituição instituinte, mas instituída: “[...] as peças explícitas do aparelho de Estado têm ao mesmo tempo uma origem, procedimentos e exercícios que o Estado aprova, controla ou se limita a preservar em vez de instituir.” (DELEUZE, 2005, p. 35). Na primeira das precauções de método da aula de 1976, Foucault propõe que análise do poder não deve partir das formas regulamentadas e legítimas daquilo que supostamente seria o seu centro. O poder deve ser investigado nas extremidades e reentrâncias mais marginais em relação ao efeito de conjunto gerados por certas práticas e discursos, ou melhor, o poder deve ser buscado nas instituições em que o véu da legitimação, da unidade começa a desvanecer dando lugar a todo um périplo de instituições, técnicas e aparelhos. Em resumo, o poder encontra-se distribuído por todo o corpo social, sem que exista um lugar privilegiado em que ele possa ser supostamente encontrado.

A segunda precaução procura afastar a indagação das supostas intenções ou dos verdadeiros desígnios do exercício do poder. Não se trata de perguntar sobre a vontade do poder, o que quer, quais são os objetivos, intenções e decisões de quem tem o poder e o que se passa em seu íntimo no momento em que ele exerce o poder. O poder deve ser estudado no ponto em que ele é aplicado. No ponto do choque das forças, no momento em que certas forças suplantam outras forjando esquemas de sujeição. O que se deve procurar saber é como no nível material, concreto das relações os sujeitos, os súditos vão sendo contínua e ininterruptamente

produzidos a partir da multiplicidade de pensamentos, desejos e matérias. O alvo aqui é mais uma vez a interpretação dos pensadores políticos e dos juristas tendo em vista que a preocupação maior por eles defendida é a análise do poder atrelada a critérios volitivos e racionais.

[...] o problema deles é saber como, a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, pode-se formar uma vontade ou ainda um corpo únicos, mas animados por uma alma que seria a Soberania. Lembrem-se do esquema do Leviatã: nesse esquema, o Leviatã, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor na cabeça do Estado, existe alguma coisa que é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do Leviatã.

Problema esse que se deve rejeitar em benefício da investigação dos múltiplos corpos constituídos como súditos, mas por outro lado constituintes do edifício da soberania.

Em “A Vontade de Saber” Foucault afirma que o poder não deve ser circunscrito a um sistema de sujeições que encontrariam a sua contrapartida na regra, na lei, espaço de aplicação da violência legítima. A lei além de presumir a unidade e a identidade do poder expressa o discurso pacificador da soberania. A lei é o que faria parar a guerra, o jogo da força ou da violência bruta que cessando a guerra lança para o campo da ilegalidade e da marginalização e da barbárie os excluídos da ordem. Deleuze denomina esta precaução de postulado da legalidade, concluindo que uma das grandes contribuições de Foucault foi a de varrer a divisão simplista entre lei e ilegalidade, substituindo-a pela relação lei-ilegalismos, ou seja, a lei não se opõe exatamente ao ilegal. O que a lei realiza é a gestão dos ilegalismos dos quais ela mesma é uma composição. O que faz a lei é a formalização dos ilegalismos estabelecendo um conjunto de possibilidades:

[...] as leis não se opõem globalmente á ilegalidade, [...] umas organizam explicitamente o meio de não cumprir as outras. A lei é uma gestão dos ilegalismos, permitindo uns, tornando-os possíveis ou inventando-os como privilégios da classe dominante, tolerando outros como compensação às classes dominadas, ou, mesmo, fazendo-os servir à classe dominante, finalmente, proibindo, isolando e tomando outros como objeto, mas também como meio de dominação. (DELEUZE, 2005, p. 39).

A lei por esses motivos não é um mecanismo que conduz à paz. A não ser de um ponto de vista muito parcial, o seu objetivo não é a pacificação dos conflitos pela via jurisdicional. Os conflitos não encontram nela o seu ponto de repouso, isto porque a lei não é o resultado final de uma batalha, ela é um dos instrumentos da luta, um mecanismo de estratégia. Essa precaução ou postulado não foi esquematicamente disposta na aula de 1976, contudo, sua discussão, já havia sido feita mais detidamente em *Vigiar e Punir* publicado em 1975, numa parte dedicada ao assunto.

O passo seguinte das observações constantes em *A Vontade de Saber*, consiste em defender que o poder deve ser analisado como domínios em que se compõem e recompõem continuamente relações de força. Tais forças não devem ser consideradas numa posição de transcendência ou de exterioridade em relação ao campo ou domínio, ao invés disso, as forças são imanências. Essa concepção nesse caso, permite estabelecer uma aproximação com a idéia de forças e de energia como são utilizadas na área da Física. A dinâmica da interação entre as forças reforça umas enquanto enfraquece outras, compele a formação de encadeamentos ou redes, ao mesmo tempo em que outras são repelidas ou incorporadas à malha. Essas estratégias e jogos institucionalizam-se, tomam corpo do qual a lei e o Estado são modos de aparição. De todo modo o poder é sempre instável, móvel e por essa razão não se deve procurá-lo apenas em um ponto, o que leva mais uma vez a não privilegiar o Estado e a lei

A partir dessas observações se pode chegar a uma outra precaução que seria a de não essencializar o poder. Em primeiro lugar, não se deve considerá-lo como um fenômeno que está nas mãos de uns em detrimento de outros como se o poder pudesse ser repartido. O poder não é divisível nem partilhável. O poder circula, jamais está localizado num ponto preciso, o poder é sempre uma relação de forças e quanto a isso deve-se considerar o que foi dito na segunda parte desse trabalho, quanto às relações de força. Por isso se pode dizer como faz Gilles Deleuze que denomina “da essência ou atributo” esse postulado que o poder não é essência ou atributo e sim uma relação: “a relação de poder é o conjunto das relações de forças, que passa tanto pelas forças dominadas quanto dominantes, ambas constituindo singularidades” (DELEUZE, 2005, 37). Na terceira precaução de método da aula de 1976 o poder, considerado como algo que circula, é comparado a uma rede que coloca os indivíduos na posição de simultaneamente sofrer e exercer o poder. Por outro lado, no que concerne a própria idéia de indivíduo pode se observar uma produção do poder.

Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. [...] O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu. (FOUCAULT, 1999, 35).

Se o indivíduo é o resultado de uma produção, se é o poder que o constitui como tal à maneira de um átomo, de um núcleo, ele é antes produção do que produtor. A teoria política e também os juristas construíram concepções de indivíduo e de outras concepções sucedâneas velando ora pela preservação, ora pela mutação do regime das forças ao longo da história.

É preciso advertir que sem comportar maiores desenvolvimentos essa precaução, ou como quer Deleuze, postulado, é apenas enunciado em *A Vontade de Saber*.

A quarta precaução de método constante na aula propugna uma análise ascendente do poder. Por conseguinte o poder não deve ser estudado a partir de um possível ápice a partir do qual os efeitos de poder repercutiriam de cima a baixo atravessando aparelhos e instituições até chegar aos níveis mais elementares ou atomizados do corpo social. Cabe assim inverter a direção e fazer com que a análise parta de uma posição contrária: partindo dos elementos mais atomísticos, rastreando suas histórias para poder compreender como pouco a pouco esses elementos foram ao mesmo tempo tornando-se mais amplos ou como eles passaram a ser integrados, cooptados por mecanismos mais abrangentes.

Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até em baixo. Creio que é preciso examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam; mostrar como esses procedimentos, é claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas sobretudo, como eles são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais, de poder. (1999, p. 36).

Trata-se então de observar como disse Foucault em *A Vontade de Saber* que não existe na origem das relações de poder uma oposição binária do tipo soberano e súditos. As forças em sua multiplicidade podem ser investidas, colonizadas por linhas de força mais amplas produzindo uma espécie de circuitos ou de vasos que se interligam e se remodelam em funções, convergências e redistribuições. Na medida em que essas operações são mantidas, a sua duração tende a projetar linhas de força, das quais os grandes processos de dominação são um bom exemplo

A quinta e última precaução é um claro complemento da quarta e uma refutação parcial da concepção de ideologia. Parcial pelo fato de ser cabível a

aplicação do termo aos grandes mecanismos ou máquinas de poder. No entanto o que Foucault pretende é dizer que nos últimos níveis das relações de poder, nos seus estratos mais elementares o que existe não são necessariamente produções ideológicas são instrumentos, técnicas que não estão numa relação de mero prolongamento de edifícios ideológicos.

Uma outra proposta metodológica merece espaço, tal como aquele que foi dispensado à menção sobre os ilegalismos, que acima foi interposto entre a segunda e a terceira precaução. Ela pode ser encontrada em A vontade de Saber e diz respeito ao fato de que em que há poder existe resistência. A primeira coisa importante a ser dita é que a resistência nunca se encontra em uma relação de exterioridade em face do poder. Não há um lado de fora, um espaço pacífico, um ponto de ancoragem de relações despidas de poder, porém com isso não se quer dizer que a possibilidade de resistência seja apenas uma ilusão que levaria inexoravelmente à desilusão. A resistência não é algo que não pode sair do poder pelo fato de não ter capacidade de sair dele. A questão não é essa. Não existem relações de poder a não ser que existam relações de resistência em que o poder reconhece o seu alvo que não é puramente inerte. O que inexiste segundo Foucault é a grande resistência ou a grande recusa que poderia ter como alvo, por exemplo, o Estado, o Soberano. Retire-se o Estado e pouco a pouco novos arranjos de poder, grandes máquinas novamente seriam erigidas. Isto não significa necessariamente simpatia ou defesa do Estado, mas o diagnóstico de que o problema não se apresenta exatamente ou apenas nele. Então, deve-se dizer no plural: resistências, como uma maneira de abandonar os grandes centros e migrar para os corpos não exatamente periféricos pois como se sabe, eles pululam por todo o tecido das sociedades, mas para os corpos obnubilados pelos discursos centralizadores.

Importa igualmente dizer que as resistências são múltiplas não apenas quanto aos lugares e agentes, mas em suas maneiras de ser. Surgem por deliberação, conjunta ou solitária; como resultantes de impulsos; são planejadas ou de improviso; às vezes parecem gestos de conformidade ou até de preguiça como ensinou Lafargue (2003) ; podem ser ainda violentas ou pacíficas e nascerem do acaso. Elas não são apenas a contramedida ou o negativo das relações de poder. São elas também positivities, potências.

Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento. Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos, em suas almas regiões irreduzíveis. Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder. (FOUCAULT, 1988, p. 91-92).

Entender as relações de poder no nível de discussão das resistências requer considerá-las em seu papel potencialmente criativo e expansivo das formas de viver, ou melhor, quando a resistência gera nos corpos, nos pensamentos espaços de abertura para a possibilidade de serem afetados. A resistência para não ser apenas sua própria contrafação e de fato fazer face à dominação precisa adquirir as cores da diferença e também de requisitá-las.

Essa última precaução é particularmente útil pela possibilidade de por meio dela defender que nenhuma instituição ou aparelho pode ser considerado como

absolutamente homogêneo considerando suas relações no interior das redes de poder, no tempo e no espaço. Assim, no próprio interior dos aparelhos de Estado, no judiciário, desenvolvem-se relações de força, lutas por espaço e reconhecimento, enfim de níveis maiores ou menores de resistência. Todavia é preciso reconhecer as dificuldades enfrentadas por esses investimentos no interior de um instrumento posto a serviço da dominação como afirma Foucault.

Para entender a natureza dessa problematização importa notar que Foucault considera que a “A Verdade e as Formas Jurídicas” são um ponto de convergência de algumas séries de pesquisa que se desenvolvem a partir de três eixos: uma pesquisa histórica que procura recusar as leituras do marxismo acadêmico (economismo) por demais inclinado a mostrar a consciência dos homens como um reflexo das condições econômicas de existência, partindo do pressuposto de que as condições de conhecimento e o próprio sujeito de conhecimento são elementos previamente dados; um eixo metodológico movido pelo interesse de propor uma análise dos discursos, para além da preocupação de descer ao patamar da investigação acerca das regularidades e das leis internas da linguagem. A alternativa a ser postulada encontra o seu ponto de apoio no modelo de origem anglo-americano propenso a ver a linguagem como uma série de jogos estratégicos, jogos de posição, de luta ou ainda de perguntas e respostas. Em suma, por esse percurso a linguagem seria vista como um conjunto regular de fatos lingüísticos, mas também estratégicos e polêmicos; um eixo encarregado de reescrever a teoria do sujeito capaz de rejeitar o sujeito como núcleo do conhecimento, para propor no seu lugar a constituição histórica de um sujeito de conhecimento por meio de discurso estratégicos.

4.3 Direito e potência

A imbricação entre os três eixos privilegia a problematização do sujeito como ser constituído, sendo que a via metodológica do segundo eixo enquadra-se na visão da linguagem como jogos de estratégias, de polêmicas. Cabe agora questionar quais são os pressupostos da polêmica. A resposta para essa questão pode ser encontrada em uma entrevista concedida a Paul Rabinow em 1983, sendo importante atentar para a data, um ano antes da morte de Foucault, revelando que os aspectos estratégicos do poder não foram deixados de lado e que, igualmente, não deixaram de constituir uma área de seu interesse. Sugestivamente, o mote da entrevista eram as razões de Foucault não se envolver com polêmicas.

A polêmica instaura um processo de recusa: recusa da verdade a qual as partes envolvidas possam conjuntamente encontrar, o que significa recusar o outro, a relação mesma de alteridade. Se se pode pensar numa troca séria de perguntas e respostas deve-se presumir que cada uma das partes dispõem de direitos imanentes à discussão: o direito de perguntar, discordar, solicitar esclarecimentos adicionais, enquanto que o outro ao responder, se de fato aceita o diálogo, compromete-se a responder e formular suas próprias perguntas. Na polêmica, o polemista desfruta de privilégios enquanto que o outro nada mais têm que deveres. Os privilégios do polemista não podem jamais ser questionados e sua armadura é composta pelo direito de fazer a guerra, uma guerra que se faz em nome da justiça. O outro da polêmica, é um inimigo ou uma ameaça à forma de vida da qual o polemista é o procurador. A polêmica é a recusa do diálogo e ela dispõe de várias estratégias a sua disposição: o corte abrupto, o silêncio, a ironia, o riso, o chiste. Todo esse manancial tem como objetivo não a busca de uma verdade, mas apenas a vitória.

A qualidade dos debates acerca da verdade em uma sociedade determinada resulta dos contextos construídos para a sua produção e também dos modos como os participantes vêem e avaliam a si mesmos e aos outros segundo essas formações.

Ao longo da história a polêmica, segundo Foucault, desenvolveu três perfis modelares: o religioso, o judiciário e o político. O papel da polêmica no domínio religioso da heresiologia, da lógica inquisitorial correspondeu à fixação dos pontos intocáveis ou inacessíveis da doutrina.

[...] na heresiologia, a polêmica assume a tarefa de determinar o ponto intangível do dogma, o princípio fundamental e necessário que o adversário negligenciou, ignorou ou transgrediu – e nessa negligência denuncia a falta moral; na raiz do erro encontra a paixão, o desejo, o interesse, toda uma série de fraquezas e compromissos incofessáveis que estabelecem uma culpabilidade. (FOUCAULT, 1999,p. 18).

Além de investigar na heresiologia como este contexto veio a se configurar e a se manter prevaemente durante séculos, no que se refere ao campo do direito, das práticas judiciárias caberia indagar como a polêmica pôde cercear a possibilidade de um discurso igualitário.

[...] na prática judiciária a polêmica não abre a possibilidade de uma discussão igualitária, mas instrui um processo; não lida com um interlocutor, mas com um suspeito; colhe as provas da sua culpa, designa a infração cometida por ele, emite um veredito e o condena. Em todo caso, o que temos aqui não pertence à ordem de uma investigação em conjunto; o polemista diz a verdade na forma de um julgamento e segundo a autoridade que conferiu a si mesmo. (FOUCAULT,1999,p. 18).

As três vertentes da polêmica não devem ser consideradas isoladamente. Nos processos de produção das verdades a interpenetração das formas de polêmica é algo perfeitamente visível. Torna-se ainda mais plausível acatar uma superposição das formas de polêmica ao se atentar para o maior destaque que deve ser atribuído atualmente ao modelo político, o que ele põe em relevo.

[...] é o modelo político que hoje em dia é o mais poderoso. A polêmica define alianças, recruta partidários, une interesses ou opiniões, representa um partido; ela também situa o outro como um inimigo que apóia interesses opostos aos seus e contra o qual é preciso lutar até que, derrotado, se renda ou desapareça. (FOUCAULT, 1999, p. 18).

Como adverte Foucault essas práticas da polêmica redundam na maior parte das vezes, hoje em dia a jogos de cena, porém elas não deixam de corresponder a maneiras mais ou menos compromissadas de agir e ainda geram conseqüências por vezes graves e violentas.

Na formação da verdade jurídica as três vertentes da polêmica encontram-se presentes. Mas o que mais me interessa destacar é a presença do modelo político visto que ele reflete o caráter perspectivístico da produção da verdade e, além disso, a meu ver, ele faz apelo para que as práticas judiciárias sejam vistas sob um ângulo institucional. Isto se deve ao fato do modelo político ser conflagrador de alianças ao mesmo tempo em que produz cisões e fissuras relativamente reversíveis. A maior ou menor reversibilidade pode ser associada à natureza dos vínculos institucionais. A polêmica leva as partes a dar vazão aos seus instintos de morte. A polêmica é o mau duelo

Como é possível notar a partir de Eugene Enriquez as instituições ao mesmo tempo em que são elementos de regulação da sociedade são imagens do divino por prometerem a salvação àqueles que a freqüentam. Elas são sistemas culturais, simbólicos e imaginários

São sistemas culturais porque promovem o compartilhamento de uma cultura, um sistema valorativo, de pensamento e de ação que deve ser observado pelos seus agentes junto as pessoas que ficam sob sua responsabilidade. Elas também produzem maneiras de viver, compondo uma estrutura: espaços concedidos, compartilháveis, hierarquias, comportamentos que se apresentam como

estereotipados, maneiras de pensar e rituais. Finalmente, as instituições desenvolvem procedimentos ou processos de socialização e de formação dos seus diferentes atores.

As instituições são sistemas simbólicos na medida em que produzem uma mitologia de si mesmas, seus heróis, figuras dotadas de respeitabilidade, inteligência invulgar, talento, etc. cujo objetivo é provocar uma espécie de cristalização das atitudes e dos valores aos quais os seus membros devem imitar, conferindo legitimidade e sentido às práticas e as formas de viver.

Elas são também sistemas imaginários pelo fato de procurarem aprisionar os indivíduos por mecanismos de afirmação narcísica, de desejos de onipotência, de reconhecimento e até de amor. Tal afirmação narcísica subjaz aos tipos expressáveis: o tirano, o sábio, o justo, promovendo a comutação da fantasia em realidade. A instituição do mesmo modo e com a mesma frequência protege os seus partícipes do medo ou da angústia da convivência compartilhada por meio de armaduras estatutárias: distribuindo funções, estabelecendo planos de carreira, condições de ingresso aos cargos. Ao mesmo tempo em que se apresenta como mãe dadivosa, protetora, mas também castradora, solicita de seus filhos a atitude de guerreiros pelo fato de que ela sempre se encontra a mercê de potenciais inimigos internos e/ ou externos que podem impedi-la de realizar seus desígnios, gerando neles, em seus componentes o medo: do desconhecido, do caos, da desordem. Ela é a um só tempo frágil e todo-poderosa. (Cf. ENRIQUEZ, 1991, p. 77-79)

Não se deve deixar de considerar como inclusive faz o próprio autor acima que dificilmente as instituições conseguem realizar todos os seus projetos de implantação culturais, simbólicos e imaginários respectivamente no corpo, no pensamento e na psique dos membros. Mostrando-se incapazes de continuar a

produzir seus processos de coesão terminam as instituições por sucumbir às imagens que os próprios membros produzem quer seja a favor ou até mesmo contra elas. Na proporção em que não conseguem realizar os seus objetivos as instituições apresentam a tendência de se transformarem para os seres que a compõem em mero local de trabalho, de atividades modorrentas e degradantes. Nesses casos a sobrevivência das instituições deposita-se em sua capacidade de buscar a morte, a negação dos outros, dos que se encontram fora dela. Portanto: negação da diferença e da alteridade.

Convém agora destacar um aspecto importante: o que é efetivamente, concretamente, implantado pelas instituições por meio de seus sistemas pode se distanciar sensivelmente do que é proposto nesses sistemas enquanto modelos. Quando isso acontece, a instituição perde em sua capacidade agregadora, de conferir valor, sentido e a realização de desejos para as pessoas fora dela, além das que estão em seu interior. Como disse Henriquez, certas pessoas ao se conscientizarem do exercício mistificador da instituição podem se desgarrar dela e passarem a se dedicar às próprias brincadeiras, para me valer de uma expressão usada pelo autor (Cf. 1991, p. 79), ou seja jogos que podem ser contra a instituição. Dentro desse esquema, segundo penso, nada impede que essa “brincadeira” possa ser compartilhada por outros membros da instituição, exceto pelo fato de que se a propensão de toda instituição é a de ser totalitária é improvável que a dissidência possa continuar a existir sem que a instituição tente ao menos reinstaurar o controle sobre os seus membros. Contudo é plausível cogitar que a depender das circunstâncias e dos atores envolvidos a instituição possa lhes conceder uma certa margem de manobra ou de atuação. É igualmente possível que a instituição possa albergar em seus quadros elementos que à primeira vista podem ser julgados

disfuncionais ou desviantes mas que podem servir de instrumentos de legitimação da imagem que a instituição procura conferir a si mesma. Nos casos em que esse contexto se mostra perceptível pode-se falar na provável formação de um ponto de resistência no interior da instituição, e talvez de uma linha de força.

Porém para que seja adequado dispor as coisas nesses termos é mais prudente pensar segundo a problemática da dominação e das precauções de método e por meio delas invocar a favor dos argumentos que tentei concatenar que, em primeiro lugar, em que há poder há resistência. Mas o que de fato pretendo enfatizar é que conforme a segunda precaução de método o poder e conseqüentemente, a resistência devem ser analisados no ponto em que ele encontra o seu alvo, seu objeto, ou seja, no momento preciso da sujeição. Pode-se então imaginar uma situação qualquer como os julgamentos de determinados tipos de crime, o que se verifica nesses procedimentos? Como procedem os membros da instituição em relação aos que se vêm compelidos, que são trazidos até aquele ponto pelos fluxos de poder projetados pelas múltiplas relações de poder fora do aparelho? Como essas relações são julgadas e valoradas? Quais estratégias são utilizadas pelas partes opostas? A partir de observações como essas é possível detectar tendências, intensidades, fluxos e refluxos derivadas das relações de poder que não tem obviamente seu ponto de formação nem de fixação no Estado, mas que não impedem o reconhecimento do papel de condutor e recondutor das relações de poder na sociedade.

4.4 Soberania e dominação

O objetivo central de Foucault com as precauções de método foi o de deslocar a análise do poder do edifício da soberania e dos aparelhos de Estado. O discurso da soberania o qual ainda orienta a forma como ainda hoje são interpretadas as relações jurídicas encobre o exercício do poder como dominação, como resultante de múltiplos dispositivos de saber, dos sistemas locais de sujeição. Do mesmo modo que o indivíduo não deve ser visto como um átomo ou um núcleo para não incorrer no equívoco de deixar de percebê-lo como a resultante de uma produção, não se deve cair no engodo do modelo do Leviatã um homem artificial apresentado como um ser dotado de vontade, unidade e identidade e vontade soberana. No interior desse corpo, da abstração que se chama Estado, o que ocorre, não são fenômenos animados por uma espécie de espírito da Soberania, são relações de poder, choques de interesses, diuturnas sujeições.

Quais fatores teriam levado a teoria da soberania a dispor de um lugar tão privilegiado e de tão longa duração? Segundo Foucault ela desempenhou quatro papéis ou funções: Primeiramente ela se relacionava com um poder efetivo que era o da monarquia feudal. Em segundo lugar, ela foi um instrumento de legitimação para os primeiros grandes monarquias administrativas. A partir do século XVI foi utilizada como meio de limitação ou de expansão do poder régio por diferentes grupos: liberais, monarquistas, antimonarquistas, católicos favoráveis ao regicídio ou da mudança de dinastia, aristocratas, parlamentares, representantes do poder régio. No século XVIII com Rousseau e seus contemporâneos ela desempenhou um quarto papel que foi o de erigir contra as monarquias absolutas, uma hipótese alternativa calcada nas democracias parlamentares.

Toda a Idade Feudal poderia ser codificada, interpretada segundo as teorias da soberania. Todavia a partir dos séculos XVII e XVIII o aparecimento de uma nova mecânica do poder apoiada no nascimento das prisões, numa lógica punitiva apoiada nas virtualidades do indivíduo e na distribuição da vigilância para todo um conjunto de poderes, à margem da justiça, um poder disciplinar alheio ao discurso da soberania e da lei, um poder cuja metáfora maior é o panopticon que traz consigo não o inquérito, mas o exame e seus efeitos de normalização, em outras palavras, uma nova mecânica de dominação.

Teoricamente esse poder deveria significar o fim da teoria da soberania. Mas o que de fato aconteceu foi que as teorias da soberania perseveraram como ideologia e como diretriz organizadora dos códigos jurídicos modernos. É de se perguntar quais razões levaram a um tal juízo.

Eu creio que há para isso duas razões. De um lado, a teoria da soberania foi, no século XIX, um instrumento crítico permanente contra a monarquia e contra todos os obstáculos que podiam opor-se ao desenvolvimento da sociedade disciplinar. Mas, de outro, essa teoria e a organização de um código jurídico, centrado nela, permitiram sobrepor aos mecanismos da disciplina um sistema de direito que mascarava os procedimentos dela, que apagava o que podia haver de dominação e de técnicas de dominação na disciplina e, enfim, que garantia a cada qual que ele, através da soberania do Estado, seus próprios direitos soberanos. (FOUCAULT, 1999, p. 44).

A conseqüência disso é que das sociedades modernas até os dias atuais existe, de um lado, um discurso e um direito público articulado em torno do princípio da soberania, de um lado, e do outro lado, e, simultaneamente uma trama cerrada de coerções disciplinares. Porém como quer Foucault, entre os limites do direito da soberania e a mecânica da disciplina não há um ponto de coincidência de um com o outro, tornando o exercício da dominação mais desconectado do discurso da soberania. Logo, o poder seria exercido a partir, através e no próprio jogo dessa heterogeneidade. Como o discurso da disciplina é variado e inventivo e,

principalmente alheio ao da lei, como fruto da vontade soberana, a mecânica disciplinar opera segundo o regime da norma ou da normalização e cada vez mais elas procuram estender os seus tentáculos, colonizando os procedimentos da lei. O resultado disso é que parece ficar claro que o discurso e os espaços ocupados pela soberania percam continuamente a possibilidade de serem considerados como espaços de construção de subjetividades e de resistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não há, nos textos de Foucault, um sentido unívoco para o termo “direito”. Isto, à primeira vista, poderia indicar a ausência de uma teoria que contemplasse o direito como objeto merecedor de qualquer privilégio, ou então, pelo menos, a ausência de um cabedal de conceitos que pudessem integrar os elementos ou as várias acepções do direito dentro de uma linha de raciocínio que pudesse compatibilizá-las ou harmonizá-las. Para além deste ponto de vista, que considero mais elementar, postulo que a pluralidade de sentidos do direito nos textos de Foucault deriva do fato dele ter proposto uma leitura do fenômeno jurídico como uma função social, devendo-se entender com isto que o direito corresponde a uma construção intermitente da própria sociedade. O direito é continuamente criado, recriado, transformado nas mais diversas relações sociais. É no modo, na forma como as pessoas interagem em seu dia-a-dia, na expressão de seus desejos, de suas crenças, de seus amores e nos seus domínios, na vontade de prevalecer, ou até mesmo de ceder, que o direito se revela. Portanto, abordagem que não se conforma com o princípio da estatalidade e que não se detém no dogma da centralidade de um corpo político. O direito é plural, assim como é plural a emanção do poder e das forças que se conjugam. Entretanto, não podemos afirmar que o Estado, que o direito que advém do Estado e as formas que o Soberano põe à disposição das pessoas para a solução de suas desavenças sejam fatores de somenos importância. Impõe-se a compreensão do papel do Estado, daquilo que ele nega, daquilo que ele afirma, e ainda, daquilo que ele afirma quando algo é por ele negado e vice-versa.

O direito, as verdades jurídicas vão se constituindo lentamente ao longo das eras. Essas construções são resultantes de forças, de lances de perspectiva que

fundam e refundam as matérias, os homens, os gestos, as relações recíprocas, que quando olhadas mais de perto revelam-se, não apenas como apenas como substratos mudos, mas como resultantes de outras forças.

A genealogia pretende revelar a dinâmica desses estratos e dessas forças, conluios e repulsões.

O que se pode dizer sobre o direito a partir desse quadro composto por perspectivismo, forças e genealogias? O direito mostrou-se como um processo de fixação de formas de continuar a guerra, quer afirmando-a, quer ocultando-a. O exame das formas da prova revela que as condicionantes históricas da manutenção do modelo ruíram, porém a substituição desse modelo pelo modelo do inquérito consistiu numa forma de tentar escamotear que o princípio da luta, da guerra não deixou de atuar, contudo, sob novas vestes.

Sob os pontos de vista da atividade jurisdicional, do olhar do soberano, daqueles que são dispostos no interior de instituições para julgar e avaliar, segundo os seus modos de vida e de existência, encontra-se na raiz o elemento diferencial, topológico. As artes de julgar tal como as artes de governar repousam na dissimetria que distribui as partes segundo as propriedades cadastrais do elemento topológico, o bom e o mal; o puro e o impuro, etc. Mas não se deve esquecer que essas mesmas propriedades segundo os modos, os critérios de discernimento para distinguir o bem do mal resultam de relações de força que jamais resultam de universais, pois tais relações estão implicadas com a afirmação da diferença.

O poder e a dominação que são conduzidos e reconduzidos no interior do aparelho judiciário resultam das relações de poder advindas do exterior. Exterioridade tênue, tendo em vista que o campo das relações de força encobre o campo de produção das verdades jurídicas. A rigor não existe um lado de fora, não

existe uma produção da justiça dissociada das múltiplas relações de poder. Não parece ser outro o motivo, ou ao menos, não parece ser outra a fonte dos motivos que lançam a mecânica disciplinar e o biopoder a fecharem cada vez mais as possibilidades de resistência, amealhando todos os recursos disponíveis para redefinir segundo os seus projetos maneiras de viver e de morrer. Porém, cabe cogitar se é realmente possível que a verdade possa vencer a imaginação. Até que ponto se pode dizer com certeza do que um corpo é capaz, à maneira de Spinoza, em seu desejo não apenas de perseverar, mas de sonhar ou até mesmo de prevalecer?

REFERÊNCIAS

ABDALA, Maria Cristina Batoni. **O discreto charme das partículas elementares**. São Paulo: UNESP: 2006.

ALLIEZ, Éric. **Deleuze filosofia virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996.

ANDERSON, Perry. **Passagens da antiguidade ao feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: da UFPR, 2008.

AZEREDO, Vânia Dutra de (org.). **Caminhos percorridos e terras incógnitas: encontros Nietzsche**. Ijuí, RS: Ijuí; Unijuí, 2004.

_____ (org.). **Encontros Nietzsche**. Ijuí, RS: Unijuí, 2003. (Coleção Filosofia, v. 4)

_____. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí; Unijuí, 2008.

BARBOSA, Marcelo Giglio. **Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche**. São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000.

BENCHIMOL, Márcio. **Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2003. (Selo Universidade, v.

BENTHAM, Jeremy. *et al.* **O panóptico**. Organização de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BERMAN, Harold J. **Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.

_____. **La formación de la tradición jurídica de occidente**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Barueri, SP: Manole, 2005.

BLANCHOT, Maurice. **A conversa infinita**. Lisboa: Relógio d'Água, sd

_____. **Foucault como o imaginário**. Lisboa, Portugal: Relógio d'Água, sd.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BORN, Max. et al. **Problemas da física moderna**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CAENEGEM, R. C. van. **Uma Introdução histórica ao direito privado**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CANFORA, Luciano. **Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CARSOSO, Irene. **Para uma crítica do presente**. São Paulo: USP: Editora 34, 2001.

CASTRO, Edgard. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CLAUSEWITZ, Carl von. **Da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

COELHO, Edmundo Campos. **A oficina do diabo**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

COULANGES, Foustel de. **A cidade antiga**. São Paulo Martin Claret, 2001.

DELEUZE, Giles. **Espinoza e os signos**. Porto, Portugal: Rés, [s. d.].

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____; GUATARRI. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. I. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998

DELRUELLE, Edouard. **Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault**. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2004.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.

DUARTE, Fábio; SOUZA, Queila; QUANDT, Carlos (orgs.). **O tempo das redes**. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Big Bang)

DUMOULIÉ, Camille. **O desejo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault: uma biografia por Didier Eribon**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Editor, 1996.

ESCOBAR, Carlos Henrique de; et al. **O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. (Comunicação, v. 3.).

EWALD, François. **Foucault: a norma e o direito**. 2 ed. tradução António Fernando Cascais, Lisboa, Portugal: Vega, 2000. (Comunicação & Linguagem)

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora-MG: Ed. UFJF, 2005

FEBVRE, Lucien. **Honra e pátria**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, Unijuí, 2003. (Sendas e Veredas)

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: Educ, 1995.

_____. **Michel Foucault e o direito.** São Paulo: Max Limonad, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975).** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Estratégia, poder-saber.** Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Ditos & Escritos, IV)

_____. **Ética, sexualidade, política.** Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos & Escritos, V)

_____. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: um caso de parricídio do século XIX, apresentado por Michel Foucault.** 5. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1991.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976).** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Il faut défendre la société: cours au Collège de France (1975-1976).** France, sl. : Seuil/Gallimard, 1997.

_____. **A Hermenêutica do sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Tópicos)

_____. **História da sexualidade 1: a vontade de saber.** 12. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997.

_____. **L'hermeneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982).** France, sl. : Seuil/Gallimard, 2001.

_____. **Microfísica do poder.** 14. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

_____. **Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979).** São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Tópicos)

_____. **Nietzsche, Freud & Marx: theatrum philosophicum.** São Paulo: Princípio, 1997.

_____. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.** 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **O que é um autor?** 3. ed. Passagens: [S. l.], 1992.

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

_____. **Surveiller et punir: naissance de la prison**. France, sl. : Gallimard, 1975.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1999.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Unisinos.

GILISSEN, John. **Introdução histórica ao direito**. 3. ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Territórios alternativos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

HALL, Edward T. **A dimensão oculta**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**, vol. I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de ironia constantemente atribuído a Sócrates**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1991.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

_____. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

_____; SCHMITT, Jean Claude (coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, 2 v.

LÉVY, Pierre. **O que é virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.

LOYN, Henry R (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009

MÉZÁROS, István. **O Poder da Ideologia**. São Paulo: Ensaio, 1996.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault simplesmente: textos reunidos**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. (Leituras Filosóficas)

NEGRI, Antonio. **De volta: abecedário biopolítico**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Lisboa, Portugal: Edições 70, [s. d.].

_____. **Ecce homo: como se vem a ser o que se é**. Lisboa, Portugal: Edições 70, [s. d.]. (Textos Filosóficos, v. 26)

_____. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Lisboa, Portugal: Edições 70, [s. d.].

_____. **O livro do filósofo**. 6. ed. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Vontade de Potência**. Rio de Janeiro: Ediouro; TecnoPrint, [s. d.] (Universidade de Bolso)

NEWTON, Isaac Sir. **Princípios matemáticos: o peso e o equilíbrio dos fluidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates** in Sócrates. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987

ONFRAY, Michel. **Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas, 1**; tradução Monica Stahel. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2008.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

_____. **Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões)

PASSOS, Isabel C. Friche (org.). **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. (Estudos Foucaultianos)

PEREIRA, Antônio. **A Analítica do Poder em Michel Foucault: a arqueologia da loucura, da reclusão e do saber médico na Idade Clássica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

POL-DROIT, Roger. **Michel Foucault: entrevistas**. São Paulo: Edições Graal, 2006

QUEIROZ, André. **Foucault: o paradoxo das passagens**. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

RABINOW, Paul. **Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow**. Organização de João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. ; DREYFUS, Hubert. **Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

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

RODRIGUES, Luíza Gontijo. **Nietzsche e os gregos**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2003. (Selo Universidade, v. 70)

ROSSET, Clement. **A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica**; tradução Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989

_____. **Lógica do pior**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCHRÖDINGER, Erwin. **A natureza e os gregos e ciência e humanismo**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1996

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

.

SUN TZU. **A arte da guerra**. 20. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

TIGAR, Michael E. ; LEVY, Madeleine R. **O direito e a ascensão do capitalismo**; tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

TILLY, Charles. **Coerção, capital e Estados europeus**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. (Clássicos, v. 7)

TRUNGPA, Chögyam. **Além do materialismo espiritual**. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

TUAN, Yi-fu. **Paisagens do medo**. São Paulo: Unesp, 2005..

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **A universidade medieval**. 2. ed. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2000. Coleção Filosofia III.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. 2. ed. Bauru, SP: Edusc, 1999.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles: phisis, ethos e nomos**. 2 ed; tradução Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 2003

VIRILIO, Paul. **O espaço crítico: e as perspectivas do tempo real**. 1. ed. 1. reimpressão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. (Trans)

WATTS, Alan. **O espírito do Zen: um caminho para a vida, o trabalho e a arte no Extremo Oriente**. Porto Alegre-RS: L&PM, 2008.

XENOFONTE. **Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates** *in* Sócrates. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987

YOSHINORI, Takeushi (org.). **A Espiritualidade Budista I**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

Stéfano Gonçalves Régis Toscano

Verdade, Poder e Direito em Michel Foucault: reverberações nietzscheanas e deleuzianas a partir do perspectivismo e das relações de força.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito do Recife / Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Pernambuco PPGD/UFPE, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Direito.

Área de concentração : Filosofia, Sociologia e Teoria do Direito.

Orientador: Dr. Alexandre Ronaldo da Maia de Farias

A banca examinadora composta pelos professores abaixo, sob a presidência do primeiro, submeteu o candidato à defesa, em nível de Doutorado, e o julgou nos seguintes termos: MENÇÃO GERAL: Aprovado

Professor Dr. GUSTAO FERREIRA SANTOS (Presidente - UFPE)

Julgamento: Aprovado Assinatura: [assinatura]

Professor Dr. RONALDO LAURENTINO DE SALES JUNIOR (1º Examinador - UFCG)

Julgamento: Aprovado Assinatura: [assinatura]

Professor Dr. JAYME BENVENUTO LIMA JUNIOR (2º Examinador - UNICAP)

Julgamento: Aprovado Assinatura: [assinatura]

Professor Dr. TORQUATO DA SILVA CASTRO JUNIOR (3º Examinador - UFPE)

Julgamento: Aprovado Assinatura: [assinatura]

Professor Dr. JOAO PAULO FERNENDES DE SOUZA ALLAIN TEIXEIRA (4º Examinador - UFPE)

Julgamento: Aprovado Assinatura: [assinatura]

Recife, 26 de fevereiro de 2010.

Coordenador Prof.º Dr. Francisco de Queiroz Bezerra Cavalcanti.