

## 2. O Poder e o *Um*

### 2.1. Bataille: interdito e transgressão

No princípio, foi a angustia da náusea.

Essas matérias móveis, fétidas e mornas, de aspecto terrível, onde a vida fermenta, essas matérias onde fervilham as larvas, os germes e os vermes, são a origem dessas reações decisivas a que chamamos *náusea*, *aversão*, *repugnância*. Para além da destruição futura que cairá totalmente sobre o ser que sou, que espera ser ainda, cujo sentido, mesmo antes de ser, é esperar ser (...), a morte anunciará meu retorno à purulência da vida. Assim posso pressentir – e viver na espera – essa purulência multiplicada que, por antecipação, celebra em mim o triunfo da náusea (Bataille, 1957: 53)

E a recusa a, através da morte e do sexo, estar junto e confundir-se com a natureza, e ser tragado por sua orgia.

Se vemos nos interditos essenciais a recusa que opõe o ser à natureza encarada como um excesso de energia viva e como uma orgia da destruição, não podemos mais diferenciar a morte da sexualidade. A sexualidade e a morte são apenas os momentos intensos de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável dos seres, uma e outra tendo o sentido do desperdício ilimitado que a natureza executa contra o desejo de durar que é próprio de cada ser. (...) exigindo [a natureza] seres que ela instiga a participar desta fúria de destruição que a anima e que nada saciará. (Bataille, 1957: 58)

E um Não!

A natureza exigia que eles cedessem, que digo?, exigia que eles se atropelassem: a humanidade tornou-se possível a partir do momento em que, sendo tomado por uma vertigem invencível, um ser esforçou-se para dizer **não**” (*gr. meu; ib.*).

A humanidade, com o sentido de condição pela qual o homem se separa dos demais animais, e o seu lugar nesta terra – um lugar tecnicamente edificado –, como um lugar distinto daqueles que a natureza lhe oferece, são condições às quais o homem ascende em decorrência de um *não*. Um *não* que se manifesta como um interdito, lançado sobre a morte e o sexo; e como um muro de pedras, com o qual separa, inicialmente, o lugar que habita daquele que destina aos mortos.

Esse *não* poderia ser pensado como um projeto contra o destino, no sentido de Argan:

“não se projeta nunca para mas sempre contra alguém ou alguma coisa: (...), contra a agressão dos violentos, contra a adversidade das forças naturais. (...). Sobretudo, projeta-se contra a resignação ao imprevisível, ao acaso, à desordem, aos golpes cegos dos acontecimentos, ao destino” (Argan, 2000: 53).

E como um ato afirmativo de vontade, de *vontade de potência* (*Wille zur Macht*), no sentido em que Heidegger interpreta o conceito nietzscheano, e para quem o vigor do não

(*das Nicht*) não surge de forma alguma do “*dizer-Não da negação*” (Heidegger 1947: 92):

“Todo dizer-Não é apenas a afirmação do não (*Nicht*) que vigora” (*ib.*).

E o não que vigora é aquele que, em primeira e em última instância, é imposto pelo interdito.

O muro, em sua gênese, entendido como um interdito, um *Não* afirmativo escrito com pedras, um dispositivo técnico que emerge na *disponibilidade*, no sentido de Heidegger (1954:21), ou na *construtibilidade*, no sentido de Argan (1984: 75), a partir de uma demanda do interdito. E do qual o homem jamais viria a separar-se, por mais que, no sentido de *Nietzsche, reinterpreta-se* (*G.M.: II:12*) este dispositivo, e as finalidades às quais o destinou.

Esta afirmação do Não, no entanto, só é efetiva quando dispõe do poder de impor-se, como muro ou como palavra.

O poder, porém, não se exerce apenas através da interdição. Também a permissão é um de seus atributos. Mas a permissão, em si, depende de uma interdição anterior, a qual, em uma circunstância específica, o poder, ou as regras por ele determinadas, permitem que seja transgredida. Na liberdade absoluta, nenhuma permissão pode ser concedida. Para que haja uma abertura, antes, ou junto, deve haver um muro.

No entanto, o muro, por si só, faz sentido apenas diante da morte. Um recinto murado, ao qual o acesso não seja possível em nenhuma circunstância, ou do qual o acesso ao exterior seja igualmente impossível, não encontra qualquer sentido, exceto diante da morte, do absoluto e do eterno. E, ainda assim, boa parte da história da arqueologia, e de outras ciências conexas, foi construída através da profanação de recintos destinados aos mortos, fechados de modo absoluto e eterno; mas detentores de uma abertura, pela qual, o que ali é encerrado, ali penetrou. Desse modo, assim como a abertura não nega o muro, mas, como um complemento necessário, oferece a possibilidade de sua ultrapassagem,

“a transgressão não é a negação do interdito, mas o ultrapassa e o completa” (Bataille, 1957: 59).

O que torna difícil pensar o interdito, segundo Bataille, não é somente a variedade dos objetos sobre os quais ele se impõe, mas o seu caráter ilógico. Nunca a propósito de um mesmo objeto uma proposição contrária é impossível. E não existe interdito que não possa ser transgredido. Frequentemente a transgressão é admitida e, segundo ele, frequentemente mesmo, ela é prescrita:

“Somos tentados a rir, pensando no solene mandamento: “Não matarás”, que a benção dos exércitos e o “Te Deum” da apoteose acompanham” (1957: 59).

O interdito é totalmente irracional. Ele, em prol da razão, não apela à razão, mas à irracionalidade. Sob a forma arquitetônica, o interdito age através da monumentalidade e do distanciamento. Mas, quando são monumentais as muralhas, também o são as aberturas.

“Devemos levar em consideração um aspecto irracional dos interditos, se quisermos compreender uma indiferença à lógica que não deixa de lhes estar ligada. No domínio irracional onde nossas considerações nos fecham, devemos dizer: “Às vezes um interdito intangível é violado, mas isso não quer dizer que tenha deixado de ser intangível”. Podemos até mesmo ir a proposição absurda: “O interdito existe para ser violado” (...). Sob o poder da emoção negativa, devemos obedecer o interdito. Nós o violamos se a emoção for positiva” (1957: 59 e 60).

Por fim, Bataille fecha o ciclo dialético de seu argumento:

A proposição “o interdito existe para ser violado”, deve tornar inteligível o fato de que o interdito do homicídio, embora universal, em parte alguma se opôs à guerra. Estou mesmo certo de que, sem o interdito, a guerra é impossível, inconcebível” (1957: 59 e 60).

O que torna a guerra concebível é justamente o fato de que ela se insere em uma determinada ordem; melhor, em uma determinada posição nesta ordem: a posição de exceção. A transgressão organizada é a exceção controlada do interdito. Controlada porque inserida na mesma organização à qual ele se subordina. Promovida pelo mesmo poder que o determina.

A transgressão organizada, segundo Bataille, forma com o interdito um conjunto que define a vida social; do mesmo modo que um sistema de aberturas forma, no contexto de um sistema murado, uma estrutura que define a vida espaço-temporal, ou o modo como a vida social se espaço-temporaliza. Mas o que determina a possibilidade de que o sistema de aberturas opere, isto é, o que permite que ele determine lugares e horas específicas nos quais a passagem é permitida é o contexto murado. A permissão só pode ser concedida quando uma proibição a solicita, embora, por outro lado, só possa ser proibido o que pode ser demandado, ou seja, o que é desejado.

“A frequência – e a regularidade – das transgressões não invalida a firmeza intangível do interdito, do qual ela é sempre o complemento esperado – como um movimento de diástole completa um de sístole, ou como uma explosão é provocada por uma compressão que a precede. Longe de conter a explosão, a compressão a excita” (1957: 59 e 60).

A transgressão, muitas vezes, não está sujeita a regras menos rigorosas do que o interdito. Não se trata, segundo Bataille, de liberdade: “*em certo momento, e bem nesse momento, isso é possível*” (1957: 59), tal é, segundo ele, o sentido da transgressão. Desde que se cria um primeiro limite, pode-se deflagrar um impulso ilimitado à violência: as

barreiras não são simplesmente abertas, pode ser até necessário, no momento de transgressão, firmar a sua solidez. A preocupação com a regra é às vezes maior na transgressão, pois é mais difícil limitar um tumulto após começado (1957: 59 e 60). E esse é o sentido de toda a abertura ser guarnecida com um dispositivo móvel, pelo qual pode ser aberta ou fechada. Diante de um muro, há um lugar preciso: uma abertura; e um momento preciso: aquele no qual ela está aberta. Nesta circunstância espaço-temporal, o muro pode ser transposto.

Mas o abrir e fechar, o interditar e transgredir obedecem um certo ritmo, que é aquele mesmo ritmo que pode ser detectado no modo como as sociedades dividem o tempo entre o sagrado e o profano, tal como ainda ocorre com o ciclo semanal, com dias destinados ao trabalho e ao lazer. Do mesmo modo nos ciclos diários: o trabalho ao dia e o lazer à noite. Isso, se entendemos o trabalho como o profano e, como sagrado, a festa e o lazer. E é este o ponto proposto por Bataille.

“A sociedade humana não é somente o mundo do trabalho. Simultaneamente – ou sucessivamente – ela é composta pelo mundo *profano* e pelo mundo *sagrado*, que são as suas duas formas complementares. O mundo *profano* é o dos interditos. O mundo sagrado abre-se a transgressões **limitadas**. É o mundo da festa dos soberanos e dos Deuses (*gr. meu*; 1957: 63).

É difícil perceber deste modo porque o interdito tem como objeto de um modo geral o que é sagrado. Mas o interdito não tem apenas o poder de nos impor o medo e o terror. Ele acaba também por despertar a devoção que, por sua vez, acaba por transformar-se em adoração:

“Os deuses que encarnam o sagrado, fazem tremer os que os veneram, mas eles os veneram. Os homens são a um mesmo tempo submetidos a dois movimentos: o terror, que intimida, e a atração, que comanda o respeito fascinado. O interdito e a transgressão respondem a estes dois movimentos contraditórios: o interdito intimida, mas a fascinação introduz a transgressão. O interdito e o tabu não se opõem ao divino senão num sentido, mas **o divino é o aspecto fascinante do interdito: é o interdito transfigurado**. A mitologia compõe – as vezes embaralha – seus temas a partir desses dados” (*gr. meu*; 1957: 63).

Só o aspecto econômico destas oposições permite, segundo Bataille, introduzir uma distinção clara e apreensível da dialética do interdito. O interdito responde ao trabalho e o trabalho à produção: no tempo *profano* do trabalho a sociedade acumula recursos, o consumo é reduzido à quantidade necessária à produção. A festa é, por excelência o tempo *sagrado*. E no tempo de festa, o que é habitualmente proibido, pode ser sempre permitido, às vezes exigido:

“Há na festa uma inversão dos valores do tempo ordinário como Caillois<sup>2</sup> bem o demonstrou. Do ponto de vista econômico, a festa consome em sua prodigalidade sem medida os recursos acumulados no tempo do trabalho. Trata-se, desta vez, de uma oposição nítida. Não podemos dizer de saída que a transgressão é, mais que o interdito, o fundamento da religião. Mas a dilapidação funda a festa, a festa é o ponto culminante da atividade religiosa. Acumular e gastar são as duas fases que compõem esta atividade: se partimos deste ponto de vista, a religião compõe um **movimento de dança** onde o recuo prepara o salto” (gr. meu; 1957: 63).

É essencial ao homem recusar a violência do movimento natural mas, segundo Bataille, a recusa não significa a ruptura, anuncia, ao contrário, um acordo mais profundo. Esse acordo, segundo ele, coloca em segundo plano o sentimento que tinha fundado o desacordo. Esse sentimento é tão bem conservado que o movimento que leva ao acordo é sempre vertiginoso:

“A náusea, depois a superação da náusea, que acompanha a vertigem, são as fases da dança paradoxal que ordenam as atitudes religiosas” (1957: 64).

No conjunto, segundo Bataille, apesar da complexidade do movimento, o sentido aparece de forma clara:

“A religião comanda essencialmente a transgressão dos interditos” (1957: 64).

E a cidade, neste sentido, ainda é essencialmente um espaço-tempo cindido entre o profano e o sagrado. Uma mega-máquina de produção (o profano) e um mega-templo de consumo (o sagrado) se interpenetram e sobrepõem em suas espaço-temporalidades, e são o *telos* que ordena a sua composição.

E foi nesta tensão, entre a produção e o consumo – diríamos hoje – ou entre o profano e o sagrado – caso desejemos nos referir aos primórdios –, que, caso acompanhemos Bataille, encontramos a emergência deste dispositivo técnico que é um sistema muro-abertura; e que encontramos uma nascente, tanto para as estruturas arquitetônicas e urbanas que com eles compomos, como para esta estrutura que é a técnica, a *Ge-Stell*, no sentido de Heidegger, através da qual nos lançamos a um destino ao qual hoje chamamos *História*:

“A ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino. (...) Como modo de desencobrimento, a com-posição<sup>3</sup> (*Ge-Stell*) é um envio do des-tino (*Ge-schick*). Destino, neste sentido, é também a pro-dução da poiesis” (Heidegger, 1954: 27).

<sup>2</sup> “*L’Home et le Sacré*”, 2ª ed., Galimard, 1950, Cap. IV, “*Le sacré de transgression: théorie de la fête*”, pp. 125-68.

<sup>3</sup> Também pode ser traduzido como *arm-ação* cf. Valadares, J. de C., 1992, esta tradução busca ressaltar o múltiplo sentido: *armação* como estrutura, mas também como *armadilha*, como *preparação* (preparar algo

Em outro trabalho (Silva, 2006), a conclusão final a qual chegamos foi esta: de que as estruturas muradas, enquanto uma *poiesis*, emergiram no *modo da regulação*, desta pulsação entre o interdito e a transgressão.

Foi pulsando entre os tempos e espaços que destinamos ao profano e ao sagrado que construímos uma cidade para este pulsar. E é neste pulsar que continuamos pulsando, por mais racionais que sejam as formas pelas quais o interdito possa se revestir contemporaneamente; por mais “inocentes” que sejam as formas com as quais a transgressão se revele. E continuaremos pulsando, enquanto ordenarmos e regularmos a vida espaço temporal – isto é, enquanto habitarmos – através de estruturas compostas por muros e aberturas.

É entre a natureza e a cultura, no “intra-muros” em que se digladiam nossos seres biológico e psíquico, que oscila o grande metrônomo urbano, a marcar os ritmos da cidade. E é nestes ritmos que oscilamos: entre a produção e a consumação; entre a acumulação e o desperdício; entre o trabalho e o lazer; entre a razão e a violência; entre a construção e a destruição; entre a ordem da vida e a morte, na violência e na dissolução do gozo: no estar junto à natureza enquanto o *real*.

## 2.2. Nietzsche: a efetividade do *Não*

O *Não*, como um interdito fundado na subjetividade de uma comunidade moral, ou como Lei objetiva imposta a uma sociedade juridicamente instituída, é uma palavra cuja efetividade, do efeito que exerce sobre uma coletividade, depende do poder que, sobre esta comunidade, exercem aqueles que a proferem. No limite, aquele.

No contexto de uma sociedade juridicamente instituída, a Lei, a cujo cumprimento associamos atualmente o exercício da *justiça*, emerge, segundo Nietzsche, das próprias diferenças que são produzidas, no interior de uma coletividade, pela luta na qual, pelo poder, ou em resistência a ele, se digladiam os indivíduos que dela participam.

Nietzsche considera que a idéia de justiça, e a oposição entre “*justo e injusto em si carece de qualquer sentido*” quando considerada “*anteriormente a imposição da lei*” (*G.M.*<sup>4</sup>: II:11), pois, segundo ele,

“em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo injusto, na medida em que **essencialmente**, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo,

---

como armar algo também como engatilhar a arma ou a armadilha). O conceito é traduzido para o italiano por Cavallucci (1981) como *l'impozzizione*. Em orientação individual foi traduzido pelo filósofo e professor Dr. Fermin Rolan Schramm como *Arrazoamento*. A *Ge-stell*, segundo Heidegger é a essência da técnica.

<sup>4</sup> Abreviação de: Genealogia da Moral – Uma polêmica (1887)

violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem este caráter” (*G.M.*: II:11).

É preciso, segundo ele, admitir algo ainda mais grave:

“que do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser **estados de exceção**, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar **maiores** unidades de poder” (*gr.* s do autor; *G.M.*: II:11).

Este argumento visa à conclusão inevitável de que uma “*ordem de direito*” – e igualmente uma ordem espaço-temporal determinada por uma estrutura murada –, concebida como geral, soberana e transcendental, e não como “*meio de luta entre complexos de poder*” (*gr.* meu; *G.M.*: II:11), seria:

“um princípio **hostil à vida**, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada” (*gr.* do autor; *G.M.*: II:11).

Nietzsche opõe-se ao pensamento que busca a origem da justiça no ressentimento e às tentativas de “*sacralização da vingança*” sob o nome de justiça, como se esta fosse apenas uma evolução do “*sentimento de estar ferido*” (*G.M.*: II:11). Segundo ele, este pensamento visa apenas, através da *vingança*, a promoção de “*todos os afetos reativos*” (*grs.* do autor; *ib.*). Este pensamento, segundo ele, sob a aparência de uma espécie de “*equidade científica*” (*G.M.*: II:11), emerge do próprio *ressentimento* e visa apenas a promoção do ódio, do despeito, da inveja, da suspeita, do rancor e da vingança (*ib.*). Mas esta “*equidade científica*”, segundo ele, sofre fortes abalos, quando se tratam de um outro grupo de afetos que são, em sua avaliação,

“de valor biológico bem mais elevado que os **reativos** (...): os afetos propriamente **ativos**, como a ânsia de domínio e a sede de posse” (*grs.* do autor; *ib.*).

Nietzsche retoma a temática da primeira dissertação da “*Genealogia...*”, relativa à moral do ressentimento, que consiste na ação do ressentido de atribuir valor negativo aos valores do dominador, isto é, daquele que, de fato, “*dispõem dos meios*” de exercer o poder. Segundo ele, o homem “*ativo, violento, excessivo*” está sempre mais próximo da justiça do que aquele movido por sentimentos reativos, pois ele não necessita em absoluto de avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, “*como tem que fazer*”, o homem reativo (*G.M.*: II:11). Segundo ele, e retomando o tema da reflexividade,

“o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, sempre possuiu um olho **mais livre**, a consciência melhor: inversamente já se sabe quem carrega na consciência a “*má consciência*” – o homem do ressentimento” (*gr.* de Nietzsche; *G.M.*: II:11).

Deste modo, segundo Nietzsche, “em toda parte onde se exerce e mantém a justiça, percebe-se o poder do mais forte em busca de conter o “insensato influxo do ressentimento” (G.M.: II:11). É deste esforço, segundo ele, que emerge a noção de “lei” (ib.). É neste esforço de contenção “dos sentimentos de reação e rancor” que aquele que tem poder institui a lei, “a declaração imperativa sobre o que, a seus olhos, é permitido, justo, proibido e injusto” (G.M.: II:11).

A efetividade do *Não*, portanto, depende deste poder que um dispõe, que é o poder de declarar o que está abrangido pelo efeito do *Não*, e o que, no contexto do que pode ser abrangido pelo *Não*, é permitido. Porque só o que está virtualmente negado pode ser efetivamente permitido. Não há como permitir o que não é ou não pode ser proibido. Se pode proibir que um viva, mas não que morra. Ou, em uma formulação mais próxima da teoria política, segundo C. Schmitt:

“Não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. É preciso criar uma situação normal, e soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato (1922: 40, *apud* Agamben, 1995: 24)

Seria possível chegar a esta “lei” que estabelece uma interdependência entre a proibição e o poder de exercê-la por inúmeros outros argumentos e apoiado por diferentes autores. Divergiriam em quase tudo. Mas não divergiriam quanto a esta conclusão. Uns poderiam argumentar com o poder da persuasão, mas a persuasão se exerce por inumeráveis meios, inclusive a ameaça do uso da força bruta. Outros com a sedução; outros, ainda, com a razão. Mas seria sempre o poder da sedução ou da razão; ou, simplesmente, da força bruta. Outros, por fim, com o *habitus*: o “poder do hábito”, a *repetição* e o poder que esta tem de produzir estabilidade psíquica.

A esta questão do *habitus* e da repetição retornarei oportunamente. Quanto a ela, por ora, gostaria de guardar apenas que a situação, no momento em que toda a estrutura moral, estética e mesmo religiosa de um *habitus* está instalada, em que já há uma inércia determinada pelos costumes, pelos valores e mesmo pelos hábitos cotidianos, difere totalmente naquele outro, no qual se dá a passagem entre a sua inexistência e os processos pelos quais se instalou. Os interditos quanto à morte e ao sexo, por exemplo, certamente demandaram – hoje demandam –, para o seu cumprimento, diferentes medidas de dissuasão em diferentes momentos de sua instalação em uma comunidade, ao longo das gerações. Mas, nas primeiras, fatos decisivos e trágicos certamente intervieram; e certamente não foram pacíficos, não o são ainda hoje.

No entanto, quando chegamos ao limite da pura força, e ao limite no qual o poder é exercido por muito poucos sobre muitos; quando chegamos ao limite da irracionalidade do poder, verificamos sempre que não há a possibilidade de que a força de tão poucos possa impor-se à força somada de tantos, de modo tão irracional, caso não haja alguma forma de força que atue para além da força física bruta. Alguma forma de força que seja capaz de anular a gigantesca desproporção que pode ser verificada entre a soma da força de todos contra, no limite, a força de um.

Caso contrario, somos obrigados a admitir que tal forma de dominação só pode ser exercida caso, a ela, corresponda alguma forma de colaboração, ou simples aceitação, ou, mais especificamente, alguma forma de submissão voluntária: “*Servidão Voluntária*”, caso adotemos os termos de Etienne de La Boétie, a quem retornarei mais adiante.

### **2.3. O poder de todos e o poder do *Um***

No entanto, há um “corte”, no modo como se dissemina o poder entre o interdito fundado na subjetividade de uma comunidade moral e a lei objetiva imposta a uma sociedade juridicamente instituída, mesmo que seja primitiva esta ordem jurídica; pré-mesopotâmica, por exemplo. Poder-se-ia pensar que, na comunidade moral, o interdito é “encarnado”, no limite, sob a forma da crença. Mas também sob a forma dos valores morais e estéticos que estruturam a vida subjetiva da comunidade; que lhe atribuem uma identidade. Ao passo que, na sociedade jurídica, o interdito é imposto a partir do exterior, através das instituições por meio das quais o Estado se estrutura como uma organização. Do ponto de vista histórico, pode-se dizer que a própria história começa neste corte, no qual Freud, em “*Totem e Tabu*” (1913), identifica a passagem de uma “*Weltanschauung*” animista para outra, a qual designa como religiosa.

Em “*Antropologia Estrutural*” (1959), Lévi-Strauss demonstra o modo como, pelo conjuro e pelo enfeitiçamento, um indivíduo, consciente de ser objeto de um malefício por haver transgredido um tabu, é intimamente persuadido, pelas mais solenes tradições de sua comunidade, de que está condenado à morte. O modo pelo qual a comunidade se retrai, privando-o de todos os seus elos familiares e sociais, e como todos o tratam como alguém que já não é mais um vivo; a ritualística pela qual a retirada súbita e total dos múltiplos sistemas de referencia fornecidos pelo grupo conduzem ao colapso de toda a estrutura psíquica, da identidade e da própria integridade física do conjurado. Tudo isso, num contexto de crença desenvolvido por gerações, acaba por fazer com que sobrevenha a

morte, sem que uma posterior autópsia possa revelar as causas ou qualquer lesão (*ib.*: 193 e 194).

Segundo Lévi-Strauss, não há razão para duvidar da eficácia destas práticas mágicas.

“Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença na magia e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e situam as relações entre o feiticeiro e aquele que ele enfeitiça” (1959: 194)

Um tal “*campo de gravitação*” é aquele no qual o sentimento de participação na identidade coletiva do grupo se sobrepõe e prepondera sobre qualquer sentimento de identidade individual e, no princípio, segundo Lewis Mumford, até mesmo sobre a própria noção da existência de uma, através da qual um indivíduo possa ascender a esta condição, e possa sentir qualquer mínima autonomia em relação ao grupo (1961 : 82). Logo ao início do capítulo X de “*Psicologia das massas e análise do eu*” (1921), Freud comenta, em uma nota de rodapé, que a vontade do indivíduo era demasiado fraca para que pudesse decidir-se à ação, e que somente os impulsos coletivos eram possíveis, o que implicava na virtual inexistência de uma vontade individual. Uma idéia, segundo ele, não ousava transformar-se em vontade quando não se sentia reforçada pela percepção de sua difusão geral.

“Esta debilidade da idéia se explica pela força do laço afetivo comum a todos os indivíduos, mas também a uniformidade das condições de vida e a ausência da propriedade privada devem haver contribuído para produzir tal conformismo dos atos psíquicos” (1921: 2596)

Neste momento, pode-se pensar que qualquer transgressão ao interdito que viesse a se realizar fora do contexto organizado pelo universo do sagrado, tal como descrito por Bataille anteriormente, já implicaria em um ato de individualização. E que o poder que garantia a efetividade do interdito era justamente o poder de todos contra um; contra a emergência do *Um*, poder-se-ia pensar. A própria emergência do indivíduo, em um contexto psíquico desta natureza, já foi, em si, o produto de uma transgressão; uma transgressão que deve ter exigido uma verdadeira explosão de vontade. A “*Wille zur Macht*”, já referida por Heidegger anteriormente, como essa vontade que, “*se quer a si mesma, e se quer a si mesma como a vontade do saber e do amor*” (1947: 94). Vontade na qual, segundo ele, “*se oculta o Ser, como vontade de potência*” (*ib.*). Vontade que conduz à salvação, ou ao “*salvo (das Heile)*”, “*vigorar na proteção do favor (Huld)*, em Heidegger (1947: 94), ou ao “*além-do-homem*” em Nietzsche pois, para ele,

“ali onde a sociedade e a moralidade do costume traz à luz aquilo para o que eram apenas um meio, encontramos então, como fruto mais maduro de sua árvore, o **indivíduo soberano**” (grs. do autor; G.M.: II:2).

Este, segundo ele,

“é aquele que é igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo e supramoral (pois autônomo e moral se excluem<sup>5</sup>)” (ib.)

Se esta é a meta do homem, o *além-do-homem*, então podemos pensar em que este corte, no qual se dá a superação daquela visão de mundo (*Weltanschauung*) à qual Freud designou como animista em “*Totem e tabu*” (1913), é o corte no qual este destino foi lançado. E o movimento que se verifica, quando se observa a história na perspectiva do “*tempo longo*” de Fernand Braudel (1987: 54), indica que a civilização humana se desloca no sentido de transferir o “poder da identidade” da coletividade para o indivíduo. E também que o movimento do indivíduo tende à soberania moral, embora isso não venha trazendo para ele algo que se possa chamar de felicidade, o que é testemunhado pelo crescente consumo de anti-depressivos e pelos comportamentos adictivos de um modo geral, como o demonstra Alan Ehrenberg em “*A fadiga de ser só – depressão e sociedade*” (1998).

A superação da “*Weltanschauung*” animista que, do ponto de vista da urbanística, corresponde à própria emergência da cidade e da vida social hierarquizada que ela produziu, já foi, em si, segundo Mumford, o produto da emergência da personalidade individual. Deste modo, também de uma transgressão a algum interdito, pelo qual um indivíduo disse *Não* ao pertencimento e ao acolhimento na identidade coletiva uniforme do grupo.

Lewis Mumford situa as causas desta transformação ao nível do imaginário religioso coletivo. Em “*A cidade na história*” (1961), ele chama a atenção para a “*atração mágica da cidade*” (ib.: 82). Segundo ele,

“as pessoas se dirigiam àquele lugar sagrado para se colocar sob a proteção de um deus poderoso e de um rei quase igualmente poderoso, que exibia em sua própria pessoa novos atributos que poderiam ir de encontro aos veneráveis costumes da tribo, pois, até aquele momento o caráter humano tinha sido moldado pelo grupo local e não possuía outra identidade ou individualidade Na cidade, contudo, sob a instituição da realeza pela primeira vez emergiu a própria personalidade: autodirigida, autogovernada, centralizada em si mesma, reclamando para o “*Eu*” único e ampliado, como representante divino da coletividade em geral, tudo o que tinha outrora pertencido ao “*Nós*” agora diminuído” (grs. do autor; ib.).

---

<sup>5</sup> Nietzsche refere-se ao fato de que a identificação com um valor moral é uma forma de subjetivação, de assunção de uma identidade exterior ao indivíduo, diante da qual ele cede a autonomia.

Para melhor explicar o que era capaz de fazer os homens submeterem-se a tal forma de dominação, Mumford cita o filósofo chinês Mêncio:

“Quando os homens são dominados pela força (...) , não se submetem em espírito, mas o fazem apenas porque a sua força é inadequada. Quando os homens são dominados pelo poder na personalidade, sentem-se satisfeitos no próprio centro de seu coração e realmente se deixam submeter” (apud: Mumford, 1961 : 82).

“*Poder na personalidade*”, segundo Mumford, era o que a cidade e seus deuses e reis proporcionavam. Milhares de anos se passaram, segundo ele, antes que a cidade estende-se este poder pessoal ao resto de seus habitantes (*ib.*). No entanto, desde quando Mumford teceu essas consideração até os dias atuais, não se pode dizer que não tenha havido um movimento inverso ao nível global. Certamente o poder se concentrou, pelo menos se consideramos isso a partir da perspectiva de que existe uma relação diretamente proporcional entre a distribuição do poder e a distribuição da riqueza.

Deste modo, convergem duas tendências aparentemente contraditórias: por um lado, do ponto de vista dos costumes e da moralidade de um modo geral, e da individuação da identidade pessoal, tende o indivíduo para a mais absoluta soberania e supra-moralidade; por outro, do ponto de vista do poder político, torna-se cada vez menos um indivíduo singular, dissolvendo-se sua identidade política e cidadania na vida nua na qual, segundo Giorgio Agamben, o poder soberano converteu o homem matável e insacrificável que habita o estado de exceção no qual a biopolítica global contemporânea vem convertendo o estado de direito, conforme discutirei mais adiante.

#### **2.4. Poder e técnica: o Dispositivo e a *Ge-Stell***

Se há um fato incontestado na história da cidade é o de que ela é o produto de uma forma específica de ordem social à qual está inexoravelmente associada uma revolução técnica. Pode-se dizer que a cidade, enquanto suas estruturas e infra-estruturas físicas, se constitui em um dispositivo técnico que tem como finalidade suportar esta ordem social e que, simultaneamente, foi produzido por ela e a produziu. Por um lado, um poder soberano capaz de capturar sob o seu *bando* e organizar para o trabalho coletivo enormes contingentes de população, por outro, o desenvolvimento da matemática, da geometria, da astronomia e das técnicas agrícolas e de engenharia que permitiram alimentar estes contingentes e erigir as obras hidráulicas e as estruturas e infra-estruturas arquitetônicas que abrigaram as funções urbanas, mas principalmente da escrita, através da qual a produção, o comércio e controle político, as estruturas e o ordenamento jurídico puderam ser organizados em escala antes inimaginável. O mesmo com a reflexividade religiosa, que

pode constituir o substrato psíquico e simbólico capaz de ordenar a vida subjetiva das populações entorno dos mitos cosmogônicos que fundavam a sua identidade comum.

Um soberano não domina apenas uma população, mas, também, necessariamente, o território do qual ela extrai o seu sustento. O próprio senso de isolamento defensivo e a “*pretensão de territorialidade*” que caracterizaram os primeiros grupamentos murados neolíticos – e a emergência do muro como um dispositivo de exercício do poder político – também são explicados por Mumford como decorrência de uma tendência natural à acumulação de excedentes (1961:112).

“A cidade, foi antes de tudo um armazém, uma estufa e um acumulador. Foi por dominar estas funções que a cidade serviu a sua função última, a função transformadora. Por meio de seus serviços municipais as energias cinéticas da comunidade foram canalizadas para formas simbólicas armazenáveis. A sociedade (...) é uma “atividade acumulativa”: e a cidade tornou-se seu órgão essencial” (Mumford, 1961: 112).

Num contexto como este, de vida estável e confinada nos espaços restritos da muralha houve um grande incremento das possibilidades de trocas genéticas e sexuais que, segundo Mumford, transformaram estes grupamentos em “*viveiros de reprodução e nutrição*” (1961: 11). Se a acumulação é, evidentemente, uma resposta à necessidade, também traduz, certamente, um desejo de estabilidade e regularidade que se origina na própria sexualidade, ou na criação das condições para o seu exercício mais pleno e duradouro. A força da sexualidade, a própria formação da família e a tendência à acumulação não são, porém, fatores exclusivos das formas urbanas de ordem social. Estiveram presentes em todas as formas pré-urbanas de comunidade. A própria presença da liderança não é um fator estritamente urbano e tampouco o trabalho de subsistência. No entanto, a arregimentação coletiva e compulsória do trabalho imposta por um poder soberano e a organização especializado deste trabalho na escala necessária a produção de excedentes que pudessem ser acumulados, ao ponto de que se justificasse a edificação de templos, palácios, monumentos e grandes muralhas; e o sustento de um grande contingente não produtivo, pertencente às castas sacerdotais, burocráticas e aristocráticas, esta é uma característica exclusiva das formas urbanas de ordem política.

É nesta conjugação, do poder de arregimentação das grandes massas trabalhadoras e na revolução técnica relativa à organização especializado trabalho principalmente, que encontramos o traço singular do urbano e, segundo Mumford, uma das mais extraordinárias invenções da história foi, não a construção de uma máquina material qualquer, mas da “*máquina invisível*”, a “*máquina do trabalho*” ou a “*mega-máquina*”:

“A reunião e a organização, pelas realidades de cinco mil anos atrás, de imensas massas de homens sob uma divisão minuciosa e rígida do trabalho (Mumford, 1967; *apud*: Castoriadis, 1992: 248).

Foi justamente a partir da divisão do trabalho em profissões específicas, que dividiu-se também a sociedade em classes e castas, e estas produziram as diferenças que permitiram que os homens se comparassem e se percebessem distintos nas suas distintas situações sociais e profissionais, nos distintos valores que estas identidades lhes atribuíam, nas diferentes distâncias ou proximidades em que se situavam em relação ao centro de onde emanava o poder. Se percebessem, com todas estas diferenças, como grupos e, cada vez mais, como indivíduos. Não só diferenciados mas, cada vez mais, absolutamente singulares.

Todo o complexo sistema no qual a cidade veio a constituir-se, enquanto estruturas físicas, enquanto estruturas políticas e sócio-técnicas, enquanto estruturas psíquicas, religiosas, jurídicas, burocráticas e produtivas, tudo isto se compôs como uma e única grande estrutura que é uma cidade: uma estrutura técnica. Muito mais do que uma simples mega-máquina, pois não só produz, como também se reproduz e consome a si própria, mas, ainda assim, uma estrutura técnica. E tudo de modo tão intrincado e interdependente que dificilmente se poderia isolar um destes fatores como determinantes; como o fator econômico, por exemplo. Mas o poder de arregimentação e organização do trabalho de grandes massas foi o fator decisivo. Pode-se dizer, com bastante certeza, que se não houvesse se concentrado um poder tão absoluto – de vida e morte, em uma exceção a qualquer interdição ou lei – de tão poucos sobre tantos a civilização humana, tal qual a conhecemos, não se teria dado, e a cidade, e a vida urbana na qual vivemos tampouco. Certamente não com a face que hoje expõem.

No entanto, também é inegável que este dispositivo técnico se auto-determinou sob vários aspectos, e as cidades e civilizações sobreviveram aos seus fundadores e aos que os sucederam, e a civilização urbana sobreviveu às próprias cidades nas quais se originou. E, também, sob diversos aspectos estruturais, nada mais pode fazer a vontade soberana individual ou de um grupo que seja capaz de produzir transformações, muito pelo contrário, o poder soberano, uma vez posto, é, por sua própria natureza, no contexto das estruturas que formam a cidade, conservador, como discutirei mais adiante, com Giorgio Agamben. E este “*dispositivo*” – como o chama Foucault – ou esta “*composição*” (*Ge-stell*) – como a chama Heidegger, ou mesmo este “*mecanismo psicofísico*” – tal como a designa Ezra Park –, sob muitos aspectos, na verdade, não só põe o próprio soberano,

como transmite a soberania e faz a transição entre soberanias através de ritos próprios, como demonstra Agamben, com a discussão sobre os dois corpos do rei, que também apresentarei.

Em Heidegger, na relação pela qual o homem explora tecnicamente a natureza, ele demonstra *ter* este *poder*. O homem não tem em seu *poder*, contudo, segundo ele, “o *desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e esconde*” (1954:21). Segundo Heidegger, somente à medida que o homem já foi *desafiado*<sup>6</sup> a explorar as energias da natureza é que se pode dar a acontecer o “*des-encobrimento*” da “*disposição*”. Se o homem é, porém, desafiado e “*dis-posto*”, não será então, segundo Heidegger, que, “*mais originariamente que a natureza, ele, o homem, pertence à disponibilidade?*” (1954:21 e 22).

Esse pertencimento do homem à disponibilidade, em Heidegger, se coaduna, ao meu ver, com o sentido do conceito de *dispositivo* no pensamento de Foucault sobre o poder. Não são pensamentos irmãos, mas encontram permeabilidade mútua sob este aspecto, pelo qual uma certa disposição técnica, a qual o homem constrói e da qual participa, se estabelece como um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado (1977.: 248) em Foucault e como uma estrutura, ou uma armação, ou, ainda, uma composição (*Ge-Stell*), da qual o homem participa e a qual determina o seu destino em Heidegger (1957: 27).

Já com Ezra Park, a aproximação com o conceito de dispositivo em Foucault, pode ser realizada através de sua concepção de cidade, construída a partir de sua visão baseada na ecologia humana, “*como o lugar e a gente, com todos os dispositivos de administração e maquinaria que compreendem*”, como sendo um todo “*organicamente relacionado*” (1916: 27),

“uma espécie de **mecanismo psicofísico** no qual e através do qual os interesses políticos e particulares encontram expressão não só coletiva, mas também incorporada” (*grs. meus*; Ezra Park, 1916: 27).

Muito do que consideramos como a cidade— seu estatuto, leis, organização formal, edifícios, vias de circulação, meios de transporte — é, ou parece ser mero artefato. Mas estas coisas em si mesmas, segundo Ezra Park,

“são utilidades, dispositivos adventícios que somente se tornam parte da vida ativa quando e enquanto se interligam através do uso e costume, como uma ferramenta na mão do homem, com as forças vitais residentes nos indivíduos e na comunidade” (1916: 27).

---

<sup>6</sup> Também é traduzido como *provocado*. cf. Valadares, J. de C., 1992.

É a estrutura física da cidade que primeiro nos impressiona, por sua escala e complexidade visíveis. Porém, segundo Park, esta estrutura tem base na natureza humana, da qual é uma expressão. (1916: 29). Por outro lado, essa enorme organização que se erigiu em resposta às necessidades e aos desejos de seus habitantes, uma vez formada, “*impõe-se a eles como um fato externo bruto e, por seu turno, os forma de acordo com o projeto e interesses nela incorporados*” (1916: 29).

Estas abordagens, o “*Dispositivo*” em Foucault, a “*Ge-Stell*” em Heidegger, o “*todo organicamente relacionado*” como um “*mecanismo psicofísico*” em Ezra Park, envolvem a idéia geral de um sistema técnico, ou tecnicamente suportado, do qual o homem é parte; melhor: que é movido pela vontade humana. Todas as três concepções estão de algum modo envolvidas em uma discussão sobre o poder, ou se inserem em sistemas teóricos – ou analíticos, no caso de Foucault – nos quais o conceito de poder é essencial. Igualmente compartilham a idéia de que o sistema, embora construído pelo homem e dependente dele para operar, exerce sobre o indivíduo uma ação impessoal, capaz de moldá-lo e de determinar o seu destino para além de sua capacidade individual de resistir.

Por este viés, o qual designo como da técnica, o problema do poder tende, de fato, como quer Foucault, a se apresentar mais como um problema de relações e intensidades tecnicamente viabilizadas do que como um problema de forças que emanam de seres biológicos e psíquicos situados, isto é, em seu “*hic et nunc*” em termos de Husserl e Argan (1984: 24). Deste modo, como discutirei adiante, ele pode pensar um poder não situado, quase nômade, descentrado e despersonalizado.

É como se, em uma rede, fosse possível separar as ligações entre os nós dos próprios nós. E da situação relativa destes nós no contexto da rede. Ou como relações de poder sem sujeitos de poder, sem o soberano e a vida nua, como diria Agamben. Em termos políticos e psíquicos, uma relação de poder – ou um feixe delas – é a relação que liga dois ou mais pólos em situações deste tipo. E mesmo em termos gerais este tipo de ligação, uma ligação de poder, depende disto que Foucault chama de diferença de potencial: o escultor domina a pedra ou a técnica pela qual a domina; a pedra é dominada pela vontade do escultor tecnicamente aplicada sobre ela. A técnica é um meio de empoderamento da vontade do escultor; ela amplia o poder da vontade que ele exerce sobre a pedra, *permite* que ele ultrapasse um *não* anterior, que lhe é dado pela dureza do material.

Mas a técnica não é só um meio pelo qual o poder da vontade pode ser ampliado, ou mesmo viabilizado. O nível de viabilidade que a técnica estabelece para o poder de transformação que uma sociedade pode dispor sobre o real converte, este real transformado

e este nível de transformabilidade, em necessidade; em uma necessidade sem o atendimento da qual a própria organização social, que se estrutura tecnicamente com base neste patamar de desenvolvimento da técnica, não é capaz de subsistir. Um “apagão” em uma grande metrópole contemporânea dá uma idéia apenas aproximada da questão. Também, todo o imaginário de uma sociedade se altera com uma alteração do patamar de desenvolvimento técnico e, com o imaginário, altera-se a natureza do que é desejado e, com isso, o próprio desejo e a forma de desejar.

Mas, em que pese o caráter maximamente complexo pelo qual o problema da técnica pode se apresentar, e o fato de que a vontade realmente *depende* da técnica para se transformar em poder – ou potência, em termos mais nietzscheanos –, e de que, nesta dependência, o poder se revela sob o domínio do meio pelo qual se exerce, o fato é que a técnica é um *meio* e que se situa precisamente neste lugar, o de *meio*, entre a vontade e o poder. E ela não é mais do que isso. E nem menos.

E, deste modo, ela não pode, quer no contexto do *dispositivo* de Foucault, quer no contexto do “*mecanismo psicofísico*” de Ezra Park, quer no contexto da “*Ge-Stell*” de Heidegger, substituir, quer a vontade, quer o poder, em qualquer equação que busque explicar as relações entre *pólis*, *psyché* e *téchné*, seja aplicada a uma analítica do poder, seja a uma teoria do poder.

## **2.5. Foucault: o Dispositivo e a microfísica do poder**

O texto de Foucault, que gostaria de retomar aqui, no contexto desta discussão sobre técnica e política, é um amplo e acirrado debate ocorrido em 1976 e publicado originalmente sob o título de “*Le jeu de Michel Foucault*”<sup>7</sup>. Posteriormente foi republicado na coletânea organizada por Pasquali Pasquino e Alexandre Fontana intitulada “*Microfísica do Poder*” (1977). Dele participam, além de Foucault, Alain Grosrichard, Gérard Wajeman, Gérard Miller, Jacques-Alain Miller, Guy Le Gaufey, Catherine Millot, Dominique Colas, Jocelyne Livi e Judith Miller.

O texto, que na coletânea está publicado sob o título “*História da Sexualidade*”, está dividido em tópicos. O primeiro intitula-se “*O Dispositivo*”, termo com o qual Foucault tenta especificar, em primeiro lugar, os meios e modos através dos quais se disseminam as relações de poder e que englobam:

---

<sup>7</sup> “*O jogo de Michel Foucault*”, publicado originalmente in: *Ornicar?* 10 (juillet 1977), p.62-93.

“discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (1977: 244).

Em segundo lugar, a variabilidade da natureza da relação que se estabelece entre estes elementos heterogêneos, discursivos ou não, e das posições e funções que assumem no jogo que disputam.

“Tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição, ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade” (*ib.*)

Em terceiro lugar, Foucault destaca o caráter estratégico do *dispositivo*, isto é, que o modo como o dispositivo se articula responde a uma *urgência* que é determinada por uma “*conjuntura histórica*” (*ib.*).

“O dispositivo está sempre inscrito em um jogo de poder, estando portanto sempre ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isso, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por elas (...) o que chamo de dispositivo é algo muito mais geral, que compreende a *épistémè*<sup>8</sup>. Ou melhor, que a *épistémè* é um dispositivo especificamente discursivo diferentemente do dispositivo, que é o discursivo e não discursivo, seus elementos sendo muito mais heterogêneos” (*ib.*: 246)

Foucault recorre à definição de *épistémè* que havia adotado em “*As Palavras e as Coisas*”(1966), para definir o conceito com clareza:

“eu definiria *épistémè* como o dispositivo estratégico que permite escolher, entre todos os enunciados possíveis, aqueles que poderão ser aceitáveis no interior, não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e a respeito de que se poderá dizer: é falso, é verdadeiro. É o dispositivo que permite separar não o verdadeiro do falso, mas o qualificável cientificamente do inqualificável” (*ib.*: 247)

Neste contexto do *dispositivo*, segundo Foucault,

“O Poder não existe. Quero dizer o seguinte: a idéia de que existe, em um determinado lugar, ou emanado de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma **análise enganosa** e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado” (*gr. meu; ib.*: 248)

Aqui, com a “*análise enganosa*”, emerge a questão de Foucault contra a metafísica. A “*Analítica do poder*”, que ele está discutindo nesta passagem é uma abordagem genealógica, que se opõe a uma outra: metafísica. A arena, na qual Foucault trava seu embate com a metafísica é a arena metodológica. A questão se coloca novamente quanto

ao problema das origens que é relativo a uma “*teoria do poder*” (*theo cf. com teologia ≠ ana – lysis = de novo, outra vez*):

“Se o objetivo for construir uma teoria do poder haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder, na realidade, é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (certamente mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de **princípios de análise** que permitam uma analítica das relações de poder” (*gr. meu; ib. 248*)

Com o “*feixe aberto*”, Foucault tenta contornar o problema da *origem*. No entanto, para analisar este feixe sem origem, propõe o *princípio*. É, de fato, difícil, contornar a metafísica. A *ordem* metodológica estabelecida por um “*princípio de análise*”, por um lado, apenas transfere o problema da origem do objeto para o sujeito, sem no entanto solucioná-lo: o princípio é exterior ao fenômeno e, portanto, impõe à sua descrição uma ordem igualmente exterior, isto é, além do objeto – poder-se-ia dizer meta-objetiva ou metafísica, simplesmente. Por outro lado, revela o problema crucial da própria dificuldade para a superação da metafísica em termos metodológicos. Como diria Heidegger: o conceito é uma representação e está, portanto, submetido à linguagem; e, esta, ao problema do tempo, da morte, ou da finitude, que é sempre o intervalo entre uma origem e um destino.

No entanto, a discussão mais importante no contexto da tese – que é aquele que apresentei na introdução, o qual destaca o sentido ordenador do centro na composição das estruturas urbanas como um fato transcendente, e a emergência de uma cidadela centralizadora dos poderes político, religioso e comercial instalada neste centro ordenador como um fato fundador da condição urbana – é a que segue, com Alain Grosrichard levantando a oposição entre um *poder centrífugo* que partiria de um centro único para, pouco a pouco, por contágio, “*cancerização*”, atingir o que há de mais ínfimo e periférico; concepção que, segundo ele, parecia prevalecer na posição de Foucault, diante de outra, explicitada em outras obras, que percebe o poder como multiplicação de disciplinas, e se originando de pequenos lugares, e organizando-se em torno de pequenas coisas para, finalmente, se concentrar. Uma concepção, centrípeta, por assim dizer.

Grosrichard conclui sua questão, perguntando como conciliar estas diferentes interpretações: uma que descreve o poder como um fenômeno que ocorre de “*cima para baixo, e do centro para a periferia, do importante para o ínfimo*” e a outra, que parece ser

---

<sup>8</sup> Conceito estabelecido por Foucault em “*As Palavras e as Coisas*”(1966), e cujo significado se esclarecerá adiante.

o inverso. Mas, para Foucault, as relações de poder não se fazem somente de cima para baixo:

“– De um modo geral, penso que é preciso ver como as grandes estratégias de poder se incrustam, encontram suas condições de exercício em **micro-relações de poder**. Mas sempre há também movimentos de retorno, que fazem com que as estratégias que coordenam as relações de poder produzam efeitos novos e avancem sobre domínios que, até então, não estavam concernidos” (*gr. meu; ib.:* 249)

Alain Grosrichard, secundado por Gérard Miller, questiona se seria uma ilusão, a percepção do poder representada pelos conceitos “*de cima para baixo*” e do “*centro para a periferia*”. O segundo sugere que, mesmo que se analise o poder como feixe de relações: “– *não ocorreria de os micro-poderes não funcionarem sempre de cima para baixo?*” Foucault concorda:

“Na medida em que as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, é evidente que isso implica um em cima e um embaixo, uma diferença de potencial” (*ib.:* 250).

Para Foucault, no entanto, para que haja um “*de cima para baixo*”, há que haver uma “*capilaridade de baixo para cima*”. Com esta capilaridade ele quer dizer praticamente algo como uma cumplicidade entre o “*em cima*” e o “*embaixo*”. No entanto, o importante para ele, e o ponto ao qual deseja refutar com sua “*analítica*”, é que, na fórmula “*de cima para baixo*”, estaria implicado a idéia do poder como uma ação negativa, ou repressiva. Na verdade, segundo ele:

“todo o poder, seja ele de cima para baixo ou de baixo para cima, e qualquer que seja o nível em que é analisado, ele é efetivamente representado, de maneira mais ou menos constante nas sociedades ocidentais, de uma forma negativa, isto é, sob uma forma jurídica. É característico de nossas sociedades ocidentais que a linguagem do poder seja o direito e não a magia ou a religião etc.” (*ib.:* 250)

O desenvolvimento do argumento de Foucault problematiza o argumento desta tese que interpreta o muro como uma forma concreta de manifestação do poder e como uma forma arcaica de lei, como um Não escrito com pedras, ou como um significante de Não, simplesmente.

“– A noção de repressão é mais pérfida (...) na medida em que parece se adaptar bem a uma série de fenômenos que dizem respeito aos efeitos do poder (...). Ora, me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta justamente do que existe de produtor no poder. Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; **identifica-se o poder a uma lei que diz não**. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. (...). **O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa simplesmente como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao**

**prazer, forma saber, produz discurso.** Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir” (*grs. meus*; 1977: 7 e 8)

Quanto à negatividade do não e da lei, cabe considerar Heidegger, em sua reflexão quanto à “*proveniência essencial do vigor do não (Nichten)*” (1947: 91). E o que vigora como o não, segundo ele, “*se clareia como o que é determinado pelo não*” (*gr. meu; ib.*). E quando o não determina ele não é, evidentemente, um não negativo. Uma determinação é uma afirmação; trata-se de uma afirmação do não. O vigor do não (*das Nichts*), segundo ele, não surge de forma alguma do “*dizer-Não da negação*”: “*Todo dizer-Não é apenas a afirmação do não (Nicht) que vigora*” (1947: 92).

Quanto a produtividade do poder, quanto ao fato de que ele permeia, produz e induz prazer, saber e discursos, creio que há um reparo que deve ser considerado: o que o poder faz não é propriamente produzir; e produzir não é um sinônimo apropriado para induzir. O poder ordena e dá forma ao que realmente produz: a vontade. A vontade é produtiva. Mas se dispersa improdutivamente se não for aplicada de forma ordenada; e o poder ordena e conforma a ação da vontade. A força dispersa de mil homens não move a pedra que a força coordenada de dois é capaz de mover.

Mas o poder só pode ordenar a ação produtiva da vontade, o acesso ao prazer, a forma do saber e o próprio estatuto da verdade quando, antes, e como condição, pode conter, impedir e interditar tudo isso. Não se pode ordenar os fluxos urbanos se for possível passar por todos os lugares a qualquer hora. Para que estes fluxos assumam uma ordem qualquer, para que se insiram em algum tipo de racionalidade topológica e geométrica, alguns lugares terão necessariamente que ser interditados. Para que se obtenha qualquer tipo de ordem no uso do tempo, as passagens remanescentes deverão, necessariamente, poder ser fechadas e abertas.

Por fim, quanto a questão relativa à existência do poder centrado em um lugar:

“O Poder não existe. Quero dizer o seguinte: a idéia de que existe, em um determinado lugar, ou emanado de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa” (*gr. meu; ib.: 248*)

Esta é uma afirmativa que, quando contrastada com a concretude e com a materialidades das estruturas urbanas, em qualquer época, lugar ou cultura, pelo menos até o final do século XX, não resiste a simples observação de uma fotografia aérea, ou de um mapa viário. Nunca houve uma estrutura urbana desprovida de um centro dominante. As instituições que detiveram a hegemonia do poder sempre o ocuparam. A monumentalidade ou, pelo menos, a singularidade das estruturas arquitetônicas que compuseram os espaços

centrais de qualquer cidade e o caráter indiscutivelmente simbólico que impregna estas estruturas é um testemunho indiscutível da centralidade do poder nas estruturas urbanas.

E não é possível conceber, diante deste testemunho topológico e simbólico, que não existe – ou, pelo menos, que, ao longo do processo histórico, não existiu – em um determinado lugar, ou emanado de um determinado ponto, algo que é um poder, como propõe Foucault. Mas, atualmente, a condição hegemônica da centralidade, como princípio de ordenação das estruturas urbanas, realmente parece não resistir ao envelhecimento, pelo qual se formam redes de comunicações e transportes interconectadas ao nível global. E nem ao modo pelo qual o poder se dissemina e dissimula através destas redes. Retomarei esta questão oportunamente.

A concepção de poder de Foucault, caso a radicalizemos, conduz à simples eliminação da polaridade que ele mesmo admite, isto é, que as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças e que é evidente que isso implica um em cima e um embaixo, uma diferença de potencial (1977: 250). Em outras palavras, mais claras: que hajam dominadores e dominados, exploradores e explorados, senhores e servos etc. O que já sabemos desde a “*Política*” de Aristóteles que, para abrir a sua discussão sobre a natureza do poder, afirma que:

“em todas as coisas que compõem um conjunto formado por partes, (...), sempre vem à luz a diferença entre o comandante e o comandado” (1254a35ib.: 16§),

Foucault oscila: ora aceita a existência de uma diferença de potencial, de um em cima e um baixo; ora nega que isso se situe e organize no espaço, e que exista um determinado lugar, ou emanado de um determinado ponto, algo que é um poder. Se existe uma diferença de potencial existem diferentes pólos; e se existem diferentes pólos eles ocupam diferentes lugares e, pelo menos na topologia urbana, o lugar de onde o poder emanou, até a revolução industrial pelo menos, foi o centro.

Não cabe aqui analisar esta ambigüidade no pensamento de Foucault. Apenas assinalar o que se coaduna com o desenvolvimento das análises sobre a problemática das relações entre as estruturas psíquicas, as estruturas políticas e as estruturas topológicas e simbólicas urbanas que venho realizando, e o que não se coaduna. E o modo como Foucault pensa a situação topológica do poder não se coaduna. E igualmente não se coaduna a idéia de que seja possível alguma forma de exercício de poder que não esteja, em primeira instância, fundada em um *Não afirmativo*, diante do qual seja possível permitir. Do mesmo modo que não é possível estabelecer uma abertura no que não esteja, de algum modo, fechado.

Por outro lado, sob três aspectos encontro sintonia com o pensamento de Foucault sobre o poder: 1) a questão do dispositivo, entendido, aqui, como a ambiência psicopolítica e sócio-tecnocientífica pela qual o poder se dissemina; 2) a questão da capilaridade, ou do que chamo de caráter simbiótico das relações entre dominador e dominado, ou do que La Boétie pensa como servidão voluntária; 3) que as grandes estratégias de poder se incrustam e encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder. E igualmente que há também movimentos de retorno, que fazem com que as estratégias que coordenam as relações de poder produzam efeitos novos e avancem sobre domínios que, até então, não estavam concernidos (1977: 249).

## 2.6. La Boétie: O “nome do *Um*” e o poder

Quanto à discussão dos dois outros aspectos do pensamento de Foucault sobre o poder, que se coadunam com as análises que venho desenvolvendo neste trabalho – (2) a questão da capilaridade, ou o caráter simbiótico das relações entre dominador e dominado e (3) que as grandes estratégias de poder se incrustam e encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder. E igualmente que há também movimentos de retorno, que fazem com que as estratégias que coordenam as relações de poder produzam efeitos novos (1977: 249) –, algumas considerações devem ser feitas para situar mais precisamente de que modo e no que coadunam.

A primeira delas diz respeito à interpretação que faço do conceito “*capilaridade de baixo para cima*” adotado por Foucault, pois atribuir a esta formulação o sentido de que ela fala de uma relação de caráter simbiótico entre dominador e dominado já é isso mesmo, isto é, uma interpretação.

A idéia que está sendo discutida, em uma formulação mais geral, propõe que, na escala da vida coletiva, a vontade de um sobre muitos não é capaz de se impor apenas pela força. Que o desproporcional desequilíbrio que se pode encontrar, ao longo de uma história do exercício do poder político, entre a força dos que dominaram e a força somada dos que foram dominados, sugere que a dominação política, nestas circunstâncias, não pode ser explicada unicamente pela força. Mais precisamente, e ainda em termos muito gerais, a idéia em questão é a de que o poder político – psicopolítico, seria mais adequado – é uma relação de mútua participação ativa e consentidamente colaborativa, que se estabelece ao nível psíquico entre dominador e dominado. E de que o vínculo psíquico é de caráter libidinal, mas a participação da libido nas relações de poder é um tema para mais adiante, com base no “*Psicologia das massas e análise do eu*” (1921) de Sigmund Freud.

A segunda consideração diz respeito a que, em uma sociedade política, as relações de poder não são unívocas, isto é, não se dão exclusivamente entre todos e um, ou entre todos e alguns. Formulando de outro modo, poder-se-ia dizer que, em uma sociedade política, pode-se sempre encontrar inúmeros “uns” que dominam, e que, por sua vez, são dominados por outros, em estruturas mais ou menos radiculares, em feixes delas, talvez, como formula Foucault (1977: 248). De modo que “*grandes estratégias de poder se incrustam e encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder*”, tal como ele propõe (*ib.*: 249).

Uma das mais interessantes discussões que conheço sobre algumas destas questões foi proposta logo no início da era moderna, ou do que Freud chama de “*Weltanschauung*” científica, e num período da história política que chamamos de absolutismo, por Etienne de La Boétie (1530 – 1563). Trata-se do “*Discurso da Servidão Voluntária*”, também conhecido como “*O Contra Um*”. O manuscrito original, que foi confiado por La Boétie a seu amigo Montaigne, foi perdido. A conjuntura política impediu que este último o publicasse. Foram feitas duas cópias praticamente idênticas, que foram entregues a amigos de Montaigne, são os manuscritos Des Mesmes e Dupuy. Só foram encontrados no século XVIII. Z. Payen editou o manuscrito Des Mesmes em 1853. Algumas outras edições posteriores foram realizadas. O texto do qual apresentarei alguns extratos é uma tradução para o português de Laymert Garcia dos Santos para o texto em francês estabelecido por Pierre Leonard diretamente a partir do manuscrito Des Mesmes.

“Em ter vários senhores nenhum bem sei,  
Que um seja o senhor, e que um só seja o rei”

É com estas falas do Ulisses de Homero que La Boétie abre o seu discurso. Para ele, houvesse Ulisses concluído que, a ter vários senhores, o melhor seria não ter nenhum, estaria chegando a bom termo.

“Talvez fosse preciso desculpar Ulisses, que possivelmente precisava então usar esta linguagem para acalmar a revolta do exército conformando, creio eu, suas palavras mais ao tempo do que à verdade” (1853: 11)

Se La Boétie é capaz de compreender a conjuntura de Homero, seguramente o é a partir da sua própria.

“Mas para falar com conhecimento de causa, é um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor, o qual nunca se pode certificar de que seja bom, pois sempre está em seu poderio ser mau quando quiser; e em ter vários senhores, quantos se tiver quantas vezes se é extremamente infeliz” (*ib*)

La Boétie faz uma breve discussão sobre o contraste entre a república e a monarquia, mas seus objetivos não estão localizados nas formas de ordem política, mas no fenômeno político em si, por isto, adia esta discussão para outro momento, pois se propõe, para o atual,

“a entender, como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam as vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudica-los senão enquanto tem vontade de suporta-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo” (*ib*).

O recorte de La Boétie é o poder de *Um*. A um só tempo ele pensa o *Um* como persona psíquica, e o “mistério” deste poder, quando pensado racionalmente, diante da desproporção das forças envolvidas e do desconforto da submissão.

“Coisa extraordinária, por certo; e também tão comum que deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente (...) não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo **nome de um**, de quem não devem **temer o poderio**, pois ele é só, nem **amar as qualidades** pois é desumano e feroz para com eles” (*grs. meus; ib.:* 12)

O *encantamento* e o *enfeitiçamento* não é diante de um, mas do *Nome de Um* – uma representação, uma persona a ser encarnada por um ator. E, este encantamento, se apresenta sob a forma do *temor* diante do poderio, e do *amor* diante das qualidades. Temor e amor diante do *Nome de Um*. Trata-se de uma relação ambivalente, pois o temor se traduz em sentimentos de desprazer ou angustia, e o amor em sentimentos que se experimenta como prazer.

Este amor às qualidades, mesmo face ao temor, sugere que poderíamos pensar em admiração e, evidentemente, em *identificação*, no sentido que Freud atribui a este conceito, isto é, como a forma mais primitiva e fundamental de enlace afetivo que pode estabelecer-se entre duas pessoas, fenômeno psíquico ao qual ele atribui papel preponderante e estrutural na formação do *complexo de Édipo*, igualmente uma estrutura formada em um processo ambivalente (1921: 2585). Retomarei esta questão.

La Boétie considera que, conjunturalmente, podemos submetermo-nos a uma força superior, como forma de sobreviver, até que sobrevenha “*melhor fortuna no futuro*” (1853: 12). Ele procura diferenciar aquelas situações nas quais somos obrigados a contemporizar não porque aceitamos a dominação, mas porque nos faltam a força ou os meios de resistir, daquela outra, onde a dominação se faz por meios psíquicos, produzindo o que ele entende como servidão voluntária.

Porém, logo após, parece fazer uma inflexão, introduzindo, de forma um tanto abrupta, o contra-tema de seu discurso, a *amizade*.

“Nossa natureza é de tal modo feita que os deveres comuns da amizade levam uma boa parte do curso de nossa vida; é razoável amar a virtude, estimar os belos feitos, reconhecer o bem de onde o recebemos, e muitas vezes diminuir o nosso bem estar para aumentar a honra e a vantagem daquele que se ama e que o merece” (*ib.*: 12).

No entanto, logo retoma o paradoxo do poder, discutindo o inexplicável de como o *Um* pode atingir tal poder sobre todos, e a irracionalidade que preside em tal delegação.

“Em consequência, se os habitantes de um país encontraram algum grande personagem que lhes tenha dado provas de grande previdência para protegê-los, grande audácia para defendê-los, grande cuidado para governá-los, se doravante cativam-se em obedecê-lo e se fiam tanto nisso a ponto de lhe dar algumas vantagens, não sei se seria sábio tirá-lo de onde fazia o bem para colocá-lo onde poderá malfazer” (*ib.*: 12)

Mas, embora reconheça que não poderia deixar de haver bondade em não temer o mal de quem só se recebeu o bem, espanta-se:

“Mas, ó Deus, o que pode ser isso? Como diremos que isso se chama? Que infortúnio é esse? Que vício, ou, antes, que vício infeliz, ver um número de pessoas não obedecer, mas servir, não ser governadas mas tiranizadas, (...), aturando roubos, deboches (...) não de um exército (...) mas de um só (...), de um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde (...) Mas se cem, se mil, agüentam um só, não se diria que não querem, que não ousam atacá-lo (...). Se não vemos cem, (...), um milhão de homens não atacarem um só, de quem o mais bem tratado de todos recebe este mal de ser servo e escravo, como poderemos nomear isso? Será covardia? Ora, certamente em todos os vícios há algum limite além do qual não podem passar” (*ib.*: 12 e 13)

La Boétie desdobra e redobra o argumento da desproporção entre o poder de *Um* e a força de todos e a impossibilidade de que isso possa ser entendido, ao nível do que pode ser racionalmente explicado:

“Então, que monstro de vício é esse, que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito e a língua nega nomear” (*ib.*: 13)

Ele lembra diversos exemplos históricos, e narrados nos mitos, nos quais homens travaram lutas e batalhas homéricas pela liberdade, para contrastar a atitude dos que lutaram com a daqueles que, no entanto, nem sequer precisariam combater para obtê-la.

“Ele [o tirano] se anula a si mesmo, contanto que o país não consinta a sua servidão; não se deve tirar-lhe coisa alguma, senão nada lhe dar; não é preciso que o país se esforce por fazer algo por si, basta que nada faça contra si. Portanto, são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo e ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente seu mal – melhor dizendo, persegue-o” (*ib.*: 14)

Este é o problema colocado por La Boétie: mais do que o problema da servidão voluntária, o problema da servidão desejada. O problema de um vício. De uma atitude – ou de uma falta dela – que toma uma sociedade; uma civilização. Uma atitude racionalmente inexplicável diante das inúmeras desvantagens da servidão que expôs cuidadosamente ao longo do texto: a humilhação, a exploração, a expropriação, a perda da identidade etc.

“Os tiranos quanto mais pilham mais exigem (...) quanto mais são servidos, mais se fortalecem (...)” (*ib.*: 15).

La Boétie conduz seu argumento no sentido de expor o contraste entre a servidão e a liberdade, e de expor a servidão voluntária em suas situações mais absurdamente irracionais:

“(...) daquele que engrandeceis, por quem ides tão valorosamente à guerra, para a grandeza de quem não vos recusais a apresentar vossas pessoas à morte” (*ib.*: 16)

Neste ponto, porém, faz outra forte inflexão em seu texto, e conduz a discussão de modo a demonstrar que a dominação não é um fato pacífico; que ela se dissemina pelo medo e pelo controle. E que é necessária uma estrutura para que o medo de um se dissemine e o seu controle sobre todos possa ser exercido. E, nesse ponto, ele conduz a discussão da formação desta estrutura justamente no contexto da colaboração com o dominador, e começa a apresentar o problema das redes de relações e micro-relações de poder que se instalam pela cooptação, entre os dominados, daqueles que servirão ao próprio processo de dominação.

“Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo (...). De onde ele tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais ao serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós senão por vós? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco? Que poderia fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos” (*ib.*: 16).

Trata-se, segundo La Boétie, de uma doença, diante da qual se sente incapaz e, como “os médicos aconselham que não se ponha a mão em feridas incuráveis” (*ib.*: 16), não crê que seja sensato pregar suas idéias ao povo, já que, este, há muito, perdeu toda a noção de sua condição.

“E que por não sentir mais o seu mal, bem mostra que sua doença é mortal” (*ib.*: 16).

O esforço de La Boétie volta-se para outra direção, para a compreensão de como tal doença pode haver se instalado, para suas causas.

“(…) como enraizou-se tão antes esta obstinada vontade de servir que agora parece que o próprio amor à liberdade não é natural?” (*ib.*: 16).

Para tanto, busca estabelecer o que, ao seu ver, é o perfil de um homem saudável, aquele que “*vivesse com os direitos que a natureza nos deu e com as lições que nos ensina*” (*ib.*: 17). Nesta condições, segundo ele, seríamos:

“naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém” (*ib.*: 17).

Quanto à obediência aos pais, argumenta com a evidência do testemunho dado tanto pela vida na cultura quanto na natureza. Alerta de que não é pacífica a certeza de que a razão seja algo com o que nascemos, mas arrisca-se a afirmar que :

“há em nossa alma alguma semente natural de razão” (*ib.*: 17).

Semente esta que produz bons frutos quando adequadamente cultivada. Mas considera que se há algo certo e pacífico, e ao que não se pode deixar de reconhecer, é que:

“a natureza fez-nos todos da mesma forma e, ao que parece, na mesma fôrma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos” (*ib.*: 17).

La Boétie não se detém em discutir como podemos ser tão diferentes entre nós, se fomos modelados todos nesta mesma fôrma, mas reconhece a diferença, e a converte na chave para a elucidação daquele modo de relação política no qual entende se localizar o modo saudável de convívio, ou aquele que se coaduna com a forma como a natureza nos criou:

“E se, fazendo a partilha dos presentes que ela [a natureza] nos dava, cedeu alguma vantagem de seu bem ao corpo ou ao espírito, a uns mais que aos outros, (...) , é de se crer que, atribuindo assim as partes maiores a uns, aos outros as menores, queria fazer lugar ao afeto fraternal, para que ele tivesse onde ser empregado, tendo uns o poderio de dar ajuda, os outros a necessidade de recebê-la” (*ib.*: 17).

A fraternidade é, para ele, a forma adequada de relação política entre iguais, cujas diferenças de poderio, que dentre eles possa porventura existir, tem como função possibilitar o próprio exercício da fraternidade. Para defender seu ponto, La Boétie expõe inúmeros exemplos do mundo animal, encontrando, apenas na cultura humana, a servidão consentida:

“Em suma, se todas as coisa que tem sentimento, assim que os tem, sentem o mal da sujeição e procuram a liberdade; (...) – que mau encontro foi esse que pode desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?” (*ib.*: 19).

La Boétie considera as formas pelas quais um pode chegar ao poder – por “*eleição do povo*”, pela “*força das armas*”, por “*sucessão de sua raça*” – e, embora reconheça

diferenças de várias ordens entre os reinos assim dominados, não vê qualquer escolha para o dominado, pois ,

“se diversos são os meios de aos reinados chegar, quase sempre semelhante é a maneira de reinar” (*ib.*: 19).

No entanto, La Boétie distingue com determinação aqueles que já nasceram em uma situação política na qual a servidão já está instalada daqueles que se defrontam com a submissão como um dado novo, que se coloca como fato histórico presente. Estes últimos, segundo ele, só podem ser submetidos pela força das armas ou pela ilusão.

“Por ilusão, eles muitas vezes perdem a liberdade; mas nisso não são enganados por outrem com a mesma frequência com que são iludidos por si mesmos” (*ib.*: 20).

Reconhece, no entanto, que os homens nascidos sob o jugo, educados e criados na servidão, como não pensam ter outro bem ou direito, contentam-se em viver como nasceram e consideram natural a condição de seu nascimento. E reconhece o valor psíquicos dos *costumes* (*mores*) que,

“por certo tem em todas as coisas um poder sobre nós, não possui em lugar nenhum virtude tão grande quanto a seguinte: ensinar-nos a servir – e como se diz de Mitridates que se habituou a tomar veneno – para que aprendamos a engolir e não achar amarga a peçonha da servidão” (*ib.*: 20).

Estabelece, a seguir, uma clara distinção entre natureza e cultura justamente em torno desta questão, pois,

“não se pode negar que a natureza tem em nós parte bastante para puxar-nos para onde quer (...); porém, maldita seja a natureza se se deve confessar que ela tem sobre nós menos poder que o costume – pois por melhor que seja, o natural se perde se não é cultivado – e que o alimento sempre nos conforma a sua maneira (*ib.*: 20 e 21).

Segundo La Boétie, nunca se lamenta o que nunca se teve, e o pesar só pode sobrevir ao prazer, pois o conhecimento de um mal sempre está junto com uma alegria que passou. A natureza do homem, como a de todos os animais, é mesmo a de ser livre, e de querer sê-lo. Mas também é de sua natureza conservar a forma que a educação lhe dá.

“Portanto, digamos que ao homem todas as coisas lhe são como que naturais; nelas se cria e acostuma; mas só ele é ingênuo a isso – a que o chama sua natureza simples e inalterada; assim, a primeira razão da servidão voluntária é o costume” (*ib.*: 23 e 24).

O oposição de fundo, que La Boétie estabelece entre a liberdade e a servidão, é, portanto, a mesma que está determinada pelo limite entre natureza e cultura. Nascemos aptos e naturalmente destinados à liberdade. Podemos ser educados para ela. Mas é somente pela educação, que nos condiciona aos costumes que demarcam os

comportamentos aceitos pela vida na cultura, que podemos ser moldados a aceitar *naturalmente* a servidão. Melhor, a aceitar a servidão como um fato *natural*. A servidão e, naturalmente, qualquer nível de submissão, à lei ou aos *mores*.

Dentre todo o “*Discurso...*”, este é o aspecto que considero conceitualmente mais significativo: a servidão é um aprendizado. E a cultura é o espaço que, no interior do sujeito, é construído através deste aprendizado.

A cultura, conforme já discuti através de Bataille, é o produto de um não. Naquele momento em que Bataille discute, um não produzido por um esforço de resistência diante da náusea; um não à voracidade destruidora da natureza. Um não que se apresenta sob a forma do interdito à morte e ao sexo inicialmente, mas que se apresenta de forma afirmativa, como uma recusa à tirania da natureza, e ao festival de destruição e morte que ela apressa sem cessar. Um não fundado no desejo de permanência, de duração. Sob este aspecto, de como a natureza despreza a duração de seus seres individuais, ela se apresenta como uma tirana, da qual o homem se liberta justamente privando-se de uma parte de sua liberdade, submetendo-se ao interdito e aos costumes em uma comunidade moral, ou à lei objetiva em uma sociedade juridicamente instituída. É deste modo, segundo Bataille, que o homem separa-se da natureza através de uma outra forma de ordenação da vida, à qual chamamos de cultura.

Já sob o aspecto relativo à naturalidade da liberdade em nosso ser, isto é, que, sob o estado biológico de natureza não submetida à cultura no qual nascemos, somos propensos à liberdade e tendemos a não nos submeter a qualquer forma de restrição, é evidente que, após os conhecimentos aos quais ascendemos através da psicologia de um modo geral, e da psicanálise em particular – e, mesmo antes disso, através da filosofia, como em Nietzsche – não é possível concordar com os dois primeiros termos da condição natural de nosso nascimento descrita por La Boétie que recito:

“naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém” (*ib.*: 17).

Quanto ao segundo termo, a cruel história da razão, narrada por Nietzsche na segunda dissertação da “*Genealogia da Moral*” (1887) desautoriza qualquer relação entre esta e a natureza; quanto ao primeiro, a forma como a obediência aos pais é obtida é, segundo Freud, o próprio fenômeno que introduz o sujeito na ordem da cultura, o “*complexo de Édipo*”. Já quanto ao terceiro termo, desconheço quem, até hoje, tenha dele discordado.

Deste modo, é nesta passagem, entre o estado de natureza e a cultura, que encontramos, também, uma outra passagem, uma estreita passagem, que pode desaguar tanto na liberdade em relação à tirania da natureza quanto, além disso, na servidão a outros homens, no habituar-se a esta condição e, através do costume, no naturalizá-la.

E este é o problema de La Boétie: Como pode o homem viver no âmbito da cultura sem abdicar do que lhe exige seu natural instinto de liberdade. Como educar o homem de modo que, em sua luta contra a tirania da natureza, que lhe exige a desmesura no dispêndio da própria vida, não perca o amor pela liberdade, e não se habitue com a ausência dela. E é deste modo que, penso, a condição de natureza do homem descrita por La Boétie deve ser entendida: não como uma descrição de um verdadeiro estado biológico natural do homem em estado animal, mas como um programa para o homem em estado ideal:

“naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém” (*ib.*: 17).

Este estado é, evidentemente, e como disse, ideal. Nada do real que se pode depreender do estudo da história da cultura humana autoriza a que se pense que ele é qualquer coisa além disso. Mas, além disso, Heidegger vê a salvação, e Nietzsche o “*além-do-homem*”, pelo menos no que diz respeito aos dois últimos termos da proposição de La Boétie.

No entanto, em que pese a força dos costumes, é a outra causa que La Boétie atribui o “*segredo da dominação, o apoio e fundamento da tirania*” (*ib.*: 31). Esta causa ele a apresenta, inicialmente, como a estrutura de dominação que o tirano constitui, a partir do serviço que a ele prestam os dominados.

“São sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano. Quatro ou cinco que lhe conservam o país inteiro em servidão. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram; ou então por ele foram chamados para serem cúmplices de suas crueldades, os companheiros de seus prazeres, os proxenetas de suas volúpias, e sócios dos bens de suas pilhagens. Tão bem esses seis domam seu chefe, que ele deve ser mau para a sociedade não só com suas próprias maldades, mas também com as deles” (*ib.*: 31).

Trata-se, segundo Claude Lefort, em comentário ao texto de La Boétie, do desejo de liberdade que se volta sobre si mesmo como desejo de servidão, e que consiste no desejo – em cada um, seja qual for o lugar que ocupe na hierarquia – de identificar-se com o tirano, tornando-se o senhor de um outro (1999: 166). E é a partir desta identificação, e deste desejo, que o tirano consegue montar a estrutura de dominação pela qual a partir de poucos consegue dominar a tantos, pois,

“esses seis tem seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem do tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil, cuja posição

elevaram, aos quais fazem dar os governos das províncias ou o manejo dos dinheiros, para que tenham na mão sua avareza e crueldade e que as exerçam no momento oportuno; e, aliás, façam tantos males que só possam durar à sua sombra e isentar-se das leis e das penas por seu intermédio. Grande é o séqüito que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede, não verá os seis mil, mas os cem mil, os milhões que por essa corda, agarram-se ao tirano, servindo-se dela como Júpiter em Homero, que se gabava de trazer a si todos os deuses ao puxar a corrente. (...). Em suma: que se chegue lá por favores ou subfavores, os ganhos ou restolhos, ocorre que afinal a quase tanta gente para quem a tirania parece ser proveitosa quanto aqueles para quem a liberdade seria agradável” (*ib.*: 31).

E é desse modo, segundo La Boétie que se estrutura a tirania. E não creio que se possa dizer, passados quase cinco séculos, que o modo pelo qual ele descreve a estruturação do poder político, ao nível de uma sociedade tiranizada, seja substancialmente distinto do modo pelo qual o poder se estrutura em qualquer sociedade, inclusive nas ditas democráticas. A partilha dos “cargos de confiança” na estrutura do estado ainda é universal, como forma de administração do mesmo em conformidade com os interesses dos dominadores. E, certamente, isto não se dá apenas ao nível das organizações que compõem o aparelho de estado. Não penso que estaria errando ao afirmar que, no essencial, toda a organização funciona deste modo, e que a identificação com o poder, na figura do poderoso – no *Nome do Um*, para adotar a terminologia de La Boétie – e o desejo de exercer o poder sobre um outro, tal como o poderoso, é, ainda, o modo como subjetivamente o poder ilude o indivíduo para submetê-lo aos desígnios da servidão.

Me questiono, quando considero a descrição de La Boétie, se ela não dá conta dos mesmos fenômenos que Foucault procura descrever quando se refere a uma “*capilaridade de baixo para cima*” (1977: 249), ou a “*grandes estratégias de poder*” que “*se incrustam e encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder*” (*ib.*).

O discurso de La Boétie não se limita, no entanto, a apontar estas duas causas, pelas quais se instala o que ele designa como servidão voluntária, a cultura, em si, através dos costumes – os *mores* – e a identificação como o tirano, no desejo de dominar um outro e a corrupção à qual o dominado se submete para a satisfação deste desejo. Ele se propõe também a apontar, na amizade e na solidariedade, uma alternativa às formas de organização baseadas na hierarquia. Antes, porém, procura esclarecer as desvantagens e os custos deste tipo particular de servidão, que é a servidão ativa ao serviço da dominação do tirano.

“Vendo porém esta gente que gera o tirano para se encarregar de sua tirania e da servidão do povo, com freqüência sou tomado de espanto por sua maldade e às vezes por sua tolice. Pois, em verdade, o que é aproximar-se do tirano, senão recuar mais em sua liberdade e, por assim dizer, apertar com as duas mãos e abraçar a servidão” (*ib.*: 33)

O lavrador e o artesão, ainda que subjugados, ao cumprirem o que se lhes exige estão, segundo La Boétie, livres. Mas aqueles que servem ao tirano – a um tirano qualquer na estrutura, ou organização, que sustenta qualquer tirania –, ou em qualquer nível de relação interpessoal em que o modo de existência de um dependa da vontade de outro, penso eu –

“não só é preciso que façam o que diz, mas que pensem o que quer e, amiúde, para satisfazê-lo, ainda que antecipem seus pensamentos. Para eles, não basta obedecê-lo, também é preciso agradá-lo, é preciso que se arreentem, que se atormentem, que se matem de trabalhar nos negócios dele; e já que se aprazem com o prazer dele, que deixam seu gosto pelo dele, que forcem sua compleição, que despem o seu natural, é preciso que estejam atentos às palavras dele, à voz dele, aos sinais dele, aos olhos dele; que não tenham olho, pé, mão, que tudo esteja alerta para espiar as vontades dele e descobrir seus pensamentos. Isso é viver feliz? (...). Que condição é mais miserável que viver assim, nada tendo de seu, recebendo de outrem sua satisfação, sua liberdade, seu corpo, sua vida” (*ib.*: 33)

E quantos de nós, inseridos nesta grande organização que é a cidade, podemos realmente dizer que, em nenhuma instância, e sob nenhuma forma, não participamos de alguma – algumas – relações onde, de algum modo, dependemos de algum outro, diante do qual não acabamos por dobrar nossa vontade?

“Mas eles querem servir para ter bens, como se não pudessem gerar nada que fosse deles ...” (*ib.*: 33)

É no desejo de posses, e na sensação aparente de poder que elas oferecem, que La Boétie localiza a *ratio* da servidão voluntária. Porém,

“... não podem dizer de si, que sejam de si mesmos” (*ib.*: 33)

La Boétie desdobra seu argumento em situações de seu contexto histórico. Mas há nessa introdução uma essência que é, com o perdão de Foucault pela abordagem metafísica, transcendente. Esse *ser de si mesmo* de La Boétie talvez pudesse ser formulado de outro modo, em termos mais nietzscheanos, algo assim como *indivíduo soberano*, isto é,

“é aquele que é igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo e supramoral (pois autônomo e moral se excluem)” G.M.: II:2).

E, se ainda não atingimos o “*além-do-homem*”. E, se este *ser de si mesmo* pode ser interpretado como uma condição dele, tal qual estou fazendo, onde, ou como, hoje, a cultura promove a servidão voluntária? Em outras palavras, em prol de qual tirania o sujeito contemporâneo – o cidadão livre das sociedades democráticas – abre mão de *ser de si mesmo*? Seria, de fato, o sujeito contemporâneo estruturalmente diferente daquele sujeito do século XV descrito por La Boétie, como o servidor ativo do tirano? Em uma sociedade que se designa a si própria como sociedade de consumo, não é ainda para “*ter os*

*bens*”, como diria La Boétie, que servem todos os que servem a algum tirano em qualquer instância? O supervisor ao gerente, este ao gerente de área e, assim, até o presidente, da companhia, do país, do clube, do partido, da instituição etc.; todos se matando de trabalhar pelos interesses “*dele*”? E esse “*ele*”? Não seriam “*eles*” os mesmos, em qualquer tempo, nas monarquias ou nas repúblicas, nas tiranias ou nas democracias: “*os ricos e os ociosos*”, como diria Nietzsche, os “*aferidores*” do *bem* e do *belo*? (G.C. II: 85).

E se esta é uma questão ainda contemporânea, o *ser de si mesmo*, então, talvez, ainda seja contemporânea a discussão de La Boétie. E, caso esta ainda seja, é necessário que se considere aquela única alternativa que, segundo ele, os homens podem opor ao exercício da dominação e da servidão como forma de relacionarem-se: a *amizade*. E, hoje, é necessário um esforço, no sentido de despir-se de todo o cinismo blasé com o qual a vida nas sociedades urbanas contemporâneas nos vestiu, e no sentido de imbuir-se de uma pureza santa, para que se consiga ler com a seriedade necessária a sua formulação:

“A amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixa apanhar por mutua estima; se mantém não tanto através de benefícios como através de uma vida boa; o que torna um amigo seguro do outro é o conhecimento que tem de sua integridade; as garantias que tem são sua bondade natural, a fê e a constância. Não pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está a injustiça; entre os maus, quando se juntam há uma conspiração, não uma companhia, eles não se entre-amam, mas se entre-temem; não são amigos, mas cúmplices” (*ib.*: 35 e 36)

E mesmo que a cumplicidade não impedisse o tirano da crueldade, ainda seria difícil, segundo ele, encontrar um amor seguro em um tirano pois,

“estando acima de todos e não tendo companheiro, já está além dos limites da amizade, cuja verdadeira preza é a igualdade, que jamais quer claudicar e caminha sempre igual” (*ib.*: 36)

A solidariedade, entre aqueles aos quais a natureza beneficiou com maior ou menor poderio físico ou intelectual, e a amizade, que só é possível em uma relação entre homens de bem e iguais em poderio – e que se desejam iguais –, são estas as saídas que La Boétie propõe contra o perigo da servidão, sempre implicado em uma cultura que, em que pese a divergência de Foucault, se institui a partir de um *Não* afirmativo – cuja efetividade depende do poder de quem o profere – e contra o perigo da identificação com o poderoso, e do desejo de servi-lo, como forma de obter poder sobre outros; ou como forma de adquirir bens, ao custo de perder a si mesmo.

No entanto, a experiência da vida política demonstra claramente que o ideal de La Boétie, considerado ao nível das instituições que ordenam o estado, é isso mesmo: um ideal. Ele não chega a formular um ideal de estado, nem mesmo propõe uma ordem

política fundada na amizade. Aliás, muito antes, já no início de seu texto, havia recusado toda e qualquer forma de discussão quanto aos modos alternativos de ordenamento do estado, ao recusar-se a discutir as formas republicanas. Seu recorte, como alertou no início, é o poder de *Um*. E o que busca é

“entender, como pode ser que tantos homens, (...) suportam as vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudica-los senão enquanto tem vontade de suporta-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo” (1853: 11).

O que é o objeto de sua reflexão, portanto, é aquilo que não se explica ao nível da razão, e reduzir à dominação política à sua irracionalidade é o que perseguiu ao longo de seu texto. E, este é, ao meu ver, o aspecto mais significativo de sua contribuição, pois, deste modo, situa a submissão voluntária como um fenômeno cuja compreensão deve ser procurada fora do universo da objetividade. Mais especificamente, situa as relações de dominação no campo da subjetividade, isto é, as situa como relações psíquicas, que não podem ser entendidas pelo poder que o tirano exerce, ou potencialmente pode exercer, sobre os corpos, mas sim como relações que se dão ao nível das vontades: “*que não tem o poder de prejudica-los senão enquanto tem vontade de suporta-lo*” (cit.)

Deste modo, os dominados são

“não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitados apenas pelo **nome de um**, de quem não devem **temer o poderio**, pois ele é só, nem **amar as qualidades** pois é desumano e feroz para com eles” (grs. meus; *ib.*: 12)

Assim, o poder, que não pode ser exercido pela força e nem ser explicado pela razão, encontra sua explicação em um *encantamento* que *enfeitiça*. Deste modo, também o tirano não pode ser explicado como um indivíduo biológico dotado de força, mas como um nome singular, o *nome de um*. A um só tempo, como assinalei anteriormente, ele pensa o *Um* como persona psíquica, isto é, como um personagem incorpóreo, que pode ser encarnado por um indivíduo, mas que não depende deste para exercer o seu encantamento.

“Os reis da Assíria (...) só se apresentavam ao público o mais tarde que podiam, para deixar a populaça se perguntar se não eram algo mais que homens e deixar nesse devaneio a gente de bom grado imaginativa para com as coisas que não pode julgar com os olhos (1853: 29)

A teoria dos dois corpos do rei, proposição de Giorgio Agamben que discutirei no próximo capítulo demonstra de modo bastante convincente o mesmo fenômeno percebido por La Boétie, pelo qual o soberano, antes de ser um homem, é uma imagem, uma repetição, algo como uma veste, da qual se reveste um homem por um dado período, mas que

sobrevive a ele e permanece como um significante do poder, ou simplesmente como o *Nome do Um*, como quer La Boétie.

Este encantamento diante do *Um*, ao qual se refere La Boétie, conforme já assinali, se apresenta sob a forma do *temor* diante do poderio, e do *amor* diante das qualidades que o imaginário dos dominados atribuem a este personagem. E o imaginário é um espaço psíquico no qual se operam associações. E o modelo fundamental de autoridade, no qual se pode encontrar a mesma relação ambivalente, na qual estão presentes o temor e o amor, é aquela que se estabelece, no seio da família, entre um pai e seus filhos.

“Mas após sua morte [de Júlio César, que revogou as leis e a liberdade] esse povo (...) ergueu-lhe uma coluna como ao pai do povo ( assim dizia o capitel)” (1853: 28)

Este amor às qualidades, mesmo face ao temor, sugere que poderíamos pensar em admiração e, evidentemente, conforme já comentei, em *identificação*, no sentido que Freud atribui a este conceito, isto é, como a forma mais primitiva e fundamental de enlace afetivo que pode estabelecer-se entre duas pessoas, fenômeno psíquico ao qual ele atribui papel preponderante e estrutural na formação do *complexo de Édipo*, igualmente uma estrutura formada em um processo ambivalente (1921: 2585).

Deste modo, caminhamos no sentido de entender as relações de poder e dominação como relações psíquicas, baseadas em laços afetivos ambivalentes e de caráter libidinal, o que sugere uma nova leitura – ou uma re-leitura – de um texto singular de Sigmund Freud, o “*Psicologia das Massas e Análise do Ego*” de 1921, no qual este analisa demorada e exaustivamente as relações que estabelecem entre si os indivíduos que formam um grupo – em diferentes níveis de organização – e aquelas que os ligam ao seu líder, ou chefe, ou caudilho, ou, mesmo, tirano, nos termos de La Boétie. E o papel deste líder na determinação do modo como se relacionam entre si os indivíduos do grupo. É justamente neste vínculo singular, que é o vínculo entre o chefe e o grupo, em sua análise e descrição que, à margem dos objetivos declarados de seu projeto, Freud elabora o que, penso eu, pode ser lido como uma teoria psicanalítica do poder político.

Antes, porém, gostaria de discutir uma outra formulação teórica sobre as origens da soberania e do poder político que, ao meu ver, aproxima-se significativamente da concepção freudiana do poder que entendo que está expressa no “*Psicologia das Massas ...*” (1921) mas que, no entanto, e curiosamente, não só nega e se esquiva desta proximidade, como coloca explicitamente em cheque a validade da abordagem psicológica da problemática do poder. Me refiro a Giorgio Agamben, ao qual, pela importância e

relevo cujo pensamento adquiriu contemporaneamente no meio acadêmico, dediquei integralmente o próximo capítulo.