

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM  
FACULDADE DE LETRAS - FLET  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL  
LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS DA LINGUAGEM

**A VIOLÊNCIA DA ‘NÃO VIOLÊNCIA’**

**DANIELLE GONZAGA DE BRITO**

MANAUS/AM  
2017

**DANIELLE GONZAGA DE BRITO**

**A VIOLÊNCIA DA ‘NÃO VIOLÊNCIA’**

**Orientador: Prof. Dr. Leonard Christy Souza Costa**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL), da Faculdade de Letras (FLET), para obtenção do título de Mestre em Letras – Estudos da Linguagem.

MANAUS/AM  
2017

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

B862v Brito, Danielle Gonzaga de  
A violência da 'não violência' / Danielle Gonzaga de Brito. 2017  
99 f.: il.; 31 cm.

Orientador: Leonard Christy Souza Costa  
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Poder. 2. Saber. 3. Sujeito. 4. Violência. I. Costa, Leonard Christy Souza II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

DÉFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Universidade Federal do Amazonas  
Programa de Pós-Graduação em Letras

**Danielle Gonzaga de Brito**

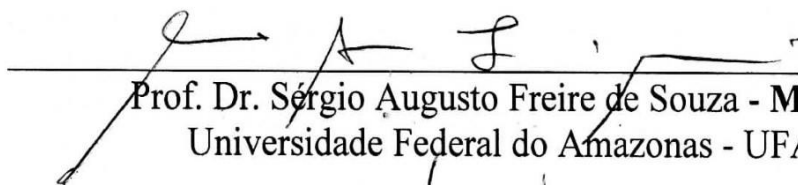
**“A Violência da não violência”**

Banca Examinadora:



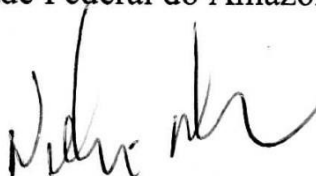
---

Prof. Dr. Leonard Christy Souza Costa - **Orientador**  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM



---

Prof. Dr. Sérgio Augusto Freire de Souza - **Membro**  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM



---

Prof. Dr. Nelson Matos Noronha - **Membro**  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

---

Prof. Dr. Nelson José Fontoura de Melo - **Suplente**  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

---

Profa. Dra. Fernanda Dias de Los Rios Mendonça - **Suplente**  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Para minha avó Raquel Batista de Brito por ter se oferecido, mesmo sem saber, a ser o meu primeiro livro. - In memoriam

“Falam da brutalidade ‘animal’ do ser humano,  
mas isso é terrivelmente  
injusto e ofensivo com os outros animais:  
um animal jamais poderá ser tão cruel,  
tão requintadamente cruel,  
quanto um ser humano.”

Dostoievski

"Se te apetece esforçar, esforça-te,  
se te apetece repousar, repousa,  
se te apetece fugir, fuja,  
se te apetece resistir, resista,  
mas saiba bem o que te apetece,  
e não recue ante nenhum pretexto,  
porque o universo se organizará para te dissuadir."

Nietzsche

## RESUMO

Angustiada com a violência objetiva corporificada discursivamente na produção de efeitos de sentido e cuja existência suas materialidades discursivas resistem a reconhecer, este estudo tenta apresentar uma compreensão da maneira como mecanismos de poder se articulam para a produção e reprodução de subjetividades que retroalimentam a violência como instrumento de poder na relação entre poder-saber-sujeito. O que é violência? É possível ser livre na violência? Resistir é possível?

**Palavras-chaves:** Poder, Saber, Sujeito, Violência.

## ABSTRACT

Worried about the objective violence that is discursively embodied in the production of senses through language and the denial of its existence by discursive materialities, this study hopefully presents a comprehension on how power mechanisms articulate so that subjectivities that feed violence back can be produced and reproduced becoming an instrument of power within the relation power-knowledge-subject. What is violence? Is it possible to get free when surrounded by violence? Is it possible to resist against it?

**Key-words:** Power, Knowledge, Subject, Violence.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
BEM-VINDO AO MUNDO.....	13
A linha.....	14
Extra! Extra! .....	15
Sob a Violência.....	17
A relação corpo X alma. Violência subjetiva X violência objetiva.....	19
Les lois se taisent - A violência como instrumento de poder.....	23
A ‘violência’ é a guerra continuada por outros meios? .....	27
SABER.....	32
Todo mundo é mais ou menos filósofo? .....	32
Subverter Aristóteles é inevitável! .....	35
A ordem do discurso.....	38
PODER.....	41
O Rei está nu! .....	41
Jus naturale (direito natural). Fazemos a guerra, mas sabemos impedi-la? .....	42
E se o povo não souber votar, ‘ <i>impeacheremos</i> ’ o povo? .....	44
Erhebung: a elevação.....	45
SUJEITO.....	49
Édipo nunca foi rei.....	49
Similitude – Heterotopia.....	50
VIOLÊNCIA.....	53
No mundo invertido.....	53
O Triunvirato.....	55
O que fizemos de nós? .....	57
LIBERDADE X VIOLÊNCIA.....	66
É possível ser livre na violência? .....	66



Afinal, o que é liberdade? .....	67
Entre o bem e o mal. O livre-arbítrio.....	69
Liberdade Política. Liberdade de ação.....	73
<b>RESISTIR É POSSÍVEL!</b> .....	79
Twice Born: resistência em Nietzsche, Foucault e Lacan.....	80
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS...</b> (ou quase) .....	93
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	96

## INTRODUÇÃO

Provenientes de uma geração pós duas guerras mundiais, das quais conhecemos suas ações e consequências por meio de registros, sejam eles visuais orais ou tácitos; e da imanente possibilidade de uma terceira grande guerra de capacidade hecatombe, forjada pelo avanço tecnológico do armamento bélico; atemo-nos, com facilidade, às ocorrências de violência latente e desviamos nosso olhar do que, de fato, nos asfixia: a violência da ‘não violência’.

Diversos são os domínios do saber que se preocupam com o estudo da violência. Muitas, também, são as tentativas de conceituação, de análise de sua procedência e significação. Os diferentes campos do saber se utilizam de óticas teóricas que valorizam episódios como as violências física, psicológica, moral, verbal, religiosa, étnica. No entanto, não pertence a nenhum dos conceitos anteriores este trabalho.

Ocorre que minha contribuição à pesquisa científica da temática em questão situa-se no campo da análise de discurso. Em outras palavras, buscarei analisar de que maneira o conceito de violência materializa-se no campo da discursividade.

Um dos objetivos é o desvelamento de conceitos padronizados pela normatização que associa de forma imediata e, tão somente, a agressão física à concepção de violência. Desejo desmontar ‘determinados’ conceitos de violência. Para isso, utilizo-me do filme “Bem-vindo ao mundo” e, em paralelo, faço algumas observações a fatos considerados violentos que ocorreram em nossa sociedade e que, de alguma maneira, constituíram-se como discurso de verdade ‘global’. A opção pelo filme não está vinculada a uma análise fílmica, a ideia é utilizar as relações de violência sofridas pelos personagens em comparação aos fatos de registros de violência em alguns momentos de nossa história ocidental, na tentativa de compreender os mecanismos de poder que forjam subjetividades que negam a violência objetiva (nomeada aqui como ‘não violenta’) em detrimento da subjetiva. Trata-se apenas da escolha de um procedimento entre tantos outros possíveis.

Neste fenômeno, interesse-me pela formação da subjetividade que aceita a retórica como verdade na refutação da parresia<sup>1</sup>. Minha hipótese é que as relações entre poder-saber-subjetividade se instrumentalizam pela violência. Desvelar a função da violência como

---

<sup>1</sup> Palavra presente no pensamento grego a partir do fim do século V a.C, surge pela primeira vez com Eurípedes, porém a encontramos igualmente em textos da patrística, nos séculos IV e V d.C., por exemplo, em textos de João Crisóstomos. A parresia é, literalmente, um “discurso livre”, uma “conversa franca”, mas também é, sem demora, uma declaração verdadeira: aquele que utiliza a parresia é um homem que diz a verdade. Para Foucault parresia se opõe a dois termos, a adulação e a retórica.

instrumento de exercício e manutenção das relações de Poder cobra um estudo histórico. ‘Historicizar’<sup>2</sup> é inevitável.

Pelo percurso das relações entre Poder, Saber e Sujeito, pressupostos definidos por Michel Foucault, que serão melhor apresentados nas seções seguintes. Este trabalho procura apresentar uma possibilidade de análise discursiva que metodologicamente desenvolva análises críticas e genealógicas, voltando-se o máximo possível para o significado, na tentativa de desvelamento das diferentes interdições discursivas associadas à materialidade discursiva de violência.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa que se utiliza do conjunto de análise discursiva genealógica, pois, em harmonia ao que esclarece Foucault, para uma maior compreensão das relações que constituem o sujeito hoje, é necessário considerá-lo dentro de um quadro histórico. A essa forma histórica que leva em conta a constituição dos saberes, o autor afirma que “o emprego dos conceitos de descontinuidade, de ruptura, de limiar, de limite, de série, de transformação coloca, a qualquer análise histórica, não somente questões de procedimento, mas também problemas teóricos” (FOUCAULT, 2012, p. 32).

As relações de constituição de subjetividade ocorrem no campo da inserção social, portanto, é imperativo esclarecer que as relações pelas quais me interesse são as que produziram e produzem os discursos que tento desconstruir, que se manifestam nas relações entre os indivíduos em sociedade, nas relações entre sujeito e objeto.

De que maneira as múltiplas relações de poder produzem efeitos de verdade, os quais constituem a sociedade por meio da formação da subjetividade, que prefere espantar-se com a violência subjetiva e, ao mesmo tempo, não se percebe da reprodução e retroalimentação da violência objetiva que a manipula? Essa produção de verdade submete-nos ao que somos via acumulações, circulações e produções de discursos tidos como verdadeiros. O Poder nos institucionaliza em relação à busca da verdade. Trata-se, portanto, de um exercício de Poder não materializado em um homem, mas algo que circula, uma ideia que não se encontra de maneira física ou direta. E sim em encadeamentos. O poder só existe em exercício. Ele se exerce em rede perpassando o indivíduo que pode ser submetido, mas também exercê-lo. “Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o Poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles” (FOUCAULT, 2011, p. 26).

---

<sup>2</sup> Conceito utilizado pelo autor Slavoj Žižek ao longo da obra *Violência*, 2014. A analogia aplicada ao vocabulário nega a concepção convencional de história linear e busca um estudo ao longo da história que caracterize as ocorrências, não no sentido de justificá-las, mas de compreender o processo de construção. Utilizamos o vocabulário em analogia ao conceito de genealogia adotado pelos postulados de Michel Foucault.

Ao ler estas páginas, não espere encontrar um capítulo com o título “A análise”. Ocorre que minha intencionalidade é fazer a teoria verticalizar as microanálises e vice-versa. Assim, escrito em formato de ensaio, minha proposta é apresentar a sutileza do real processo objetivo da violência. A(s) análise(s) a que me proponho não estão isoladas em um capítulo, assim como a violência que desmascaro não está centralizada em um ato isolado ou específico. Ela se dilui e se esconde em exercícios e práticas de poder. Da mesma maneira diluída, seguem as análises aqui apresentadas (assim espero). Trata-se de um passo inicial para os diversos campos que a proposta de estudo discursivo de violência pode gerar. A princípio, busco o estudo do conceito de violência e dos mecanismos de produção e reprodução de subjetividades que se cegam diante da violência objetiva.

Este trabalho não é constituído em pesquisa de campo. Em seu corpus está o cotidiano da sociedade. As discursividades geradas por fatos e notícias do ‘cotidiano’ formam o objeto de atuação e sustentam a análise do objeto central: a violência objetiva. Interesse-me pela desconstrução do aparente. O que está velado à concepção primária de violência? O que é a violência? Quais relações entre Poder-violência constituem a subjetividade? O que nos atrai à violência? Seríamos de fato violentos ou nossas relações de exercício de poder nos submetem à violência? Existe possibilidade de liberdade que não ocorra por meio da violência? E resistir? É possível?

## BEM-VINDO AO MUNDO!

*“Não basta ter sido bom quando deixar o mundo. É preciso deixar um mundo melhor”.*  
*Bertolt Brecht*

Embora já esclarecido na Introdução, relembro que não se trata de uma análise fílmica, nem muito menos da ‘A análise’ do trabalho e sim um exemplo das relações de violência no cotidiano representada via arte cênica para uma possível paralelização com o cotidiano. A possibilidade da caracterização das relações entre Saber-Poder-Sujeito instrumentalizada pela violência, a possibilidade da existência ou não da liberdade e a resistência a todo processo de historização na produção de determinada subjetividade é o objetivo do uso do filme como um dos corpos de minha análise.

Escolhi este filme pois, além de retratar diferentes processos de constituição de subjetividade apresentando como plano de fundo uma guerra civil, dentre as diversas guerras de pequena intensidade, a ocorrida na Bósnia é a que me recordo enquanto lembrança própria e não apenas de livros e arquivos. O fato do pano de fundo ser uma ‘guerra’ é um excelente facilitador para exemplificar o conceito de violência subjetiva que o senso comum nos oferece, mas que tento negar. É da violência objetiva que de fato constitui os sujeitos que me interessam. É disso que trato nesta seção: do filme.

Baseado no best-seller de Margaret Mazzantini, *“Venuto al Mondo”* (2008), o diretor, Sergio Castellitto, nos apresenta o filme *“Twice Born”* (2012). Para o Brasil o filme recebe o título de *Bem-vindo ao Mundo*, tradução literal do título do livro. Em Portugal, o de *Prova de Redenção*. Dos diversos personagens que compõem o elenco me interessam por quatro: Gemma (Penélope Cruz), Diego (Emile Hirsch), Gojko (Adnan Haskovic) e Aska (Saadet Aksoy).

Gemma, a protagonista, viaja a Sarajevo em três momentos diferentes durante o desenrolar do enredo. Na primeira vez, seu objetivo é pesquisar sobre Ivo Andric<sup>3</sup> para conclusão de sua tese. No segundo momento, tenta engravidar de Diego, seu par romântico. No terceiro, viaja com Pietro, supostamente filho de Diego em uma relação extraconjugal, para assistir a uma exposição fotográfica do pai de Pietro que morreu durante o período da guerra da Bósnia. Durante essas idas e vindas, subjetividades são historicamente modificadas,

---

<sup>3</sup> Romancista e escritor jugoslavo. Foi galardoado com o Nobel de Literatura de 1961; as suas obras mais famosas *A Ponte sobre o Drina*, *Crónica Bósnia* e *"O Pátio Maldito"* são romances históricos que descrevem o cotidiano da Bósnia e do Império Otomano.

substituídas e inventadas. Tentarei em cada ‘estação’ caracterizar os quatros personagens já citados anteriormente em diferentes momentos de exercício do Poder.

### **A linha**

*“Aqui estamos, como sempre incapazes de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado... Sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou faz dizer...”*  
Foucault

Ser bem-vindo ao mundo, ao menos em primeiro momento, parecer ser uma saudação positiva, mas lembro quão violento é o nascimento e repenso o conceito. Para ser bem-vindo ao mundo é necessário estar fora do mundo, não pertencer ao mundo ou, quem sabe, viver em um mundo não mundo, algum lugar em um plano paralelo. O lugar a que me refiro é aquele desvelado. Neste não há espaço para o senso comum. É necessário morrer para viver. “A vida consiste apenas em tomar seu lugar, todos os seus lugares, no cortejo de um ‘Morrer-se’” (DELEUZE, 2005, p. 102). Para nascer neste mundo é necessário ‘ultrapassar a linha’. É necessário passar para o outro lado para descobrir-se SUJEITO. Gemma, Diego, Gojko e Aska são convidados à morte para serem bem-vindos ao mundo e o processo de subjetivação é quem os classificará.

Lugar de multiculturalidade. Monte Trebevic apresenta uma Sarajevo localizada, talvez, na heterotopia, lugar do não lugar. Ignorar o conflito que ocorria nos Bálcãs é o real do Monte. Os diversos personagens que lá se encontram caracterizam seres célebres da filosofia, artes, literatura, da cultura de maneira geral, são subjetividades inventadas com diferenças e similitudes. Entre eles, Gojko, um poeta da ‘zona’, que a princípio é guia turístico e motorista de Gemma. Gojko é o único de origem bósnia e acredita que o fim do ‘comunismo’ será positivo para o país. Seu personagem representa o pensamento da juventude local. Diego, um jovem fotógrafo norte-americano, aquele que será o ‘grande e único’ amor da protagonista (Gemma). Aparentemente o personagem é livre dos padrões convencionais de sociedade e parece não se preocupar muito com o ‘futuro’. Gemma é uma jovem italiana que pensa possuir uma vida ‘estruturada’, embora passe por uma crise amorosa. Aska, mesmo surgindo no filme apenas a partir da segunda viagem de Gemma e Diego à Bósnia, é uma jovem croata que acredita que a música pode lhe oportunizar um futuro melhor assim como aconteceu com um dos membros da banda Nirvana. Ela é a possível ‘cegonha’ para o casal.

Diante de uma guerra que possui um espaço físico e geográfico que transita entre as primeira e segunda guerras mundiais, em um território repartido por concepções institucionais religiosas diferentes e da possibilidade de mudanças instantâneas, pois na guerra não existe possibilidade de rotina, não como a imaginamos, seria possível ser livre? Seria possível resistir? Seria possível cuidar de si e do outro? Seria a guerra responsável por constituição de subjetividades universais? Haveria violência mais violenta e aniquiladora que a guerra? São questionamentos como estes que nos levam para dentro e para fora do filme ao longo deste trabalho.

Sairemos agora do filme para a vida real, para um retorno em breve. A ideia é compararmos as diferentes ‘guerras’ que estivemos ou estamos inseridos. Que mecanismos fortalecem, ou não, as diversas possibilidades de constituição de subjetividades da vida real, mesmo estas estando localizadas em um mesmo tempo e espaço? Vejamos o nos dizem os meios de comunicação social.

### **Extra! Extra!**

*“A tempestade que faz dobrar as bétulas  
É tida como violenta  
E a tempestade que faz dobrar  
Os dorsos dos operários na rua?”  
Bertolt Brecht*

A busca por notícias diárias de um específico dia anterior, de maneira inevitável bofeteou-me com as manchetes dos jornais e tabloides de todo o mundo que, de alguma maneira, e desnudando-se em sua posição política por meio da discursividade ‘escolhida’, anunciava o ocorrido na manifestação dos professores e funcionários públicos em Curitiba, Paraná. Os mais diversos vídeos apresentavam um espetáculo de pessoas correndo desesperadas aos disparos de balas de borracha, jato d’água, cães de guarda e, além de tudo, helicópteros que lançavam bombas de gás lacrimogênio. A tropa de choque da Polícia Militar (PM-PR) avançou em direção aos funcionários públicos daquele Estado. Os fatos aconteciam e, como uma cena de filme, não era possível acreditar que fosse real. Dia 29 de abril de 2015 fica marcado pelo massacre de professores pela PM do Paraná.

Ocorre que o parágrafo anterior é apenas uma pequena fragmentação dos eventos ocorridos em um momento específico de determinados dia, hora e lugar. Quantos elementos de

violência somos capazes de perceber neste pequeno fragmento do cotidiano? Assombram-nos de imediato os gritos, os tiros, os latidos dos cães, o som emitido pela ambulância e principalmente o sangue que jorra do rosto de pessoas que nem sabemos quem são. A verdade é que não nos importamos com as pessoas e sim com o sangue. A barbárie nos cativa e os tabloides sabem disso. Sabem que somos de alguma maneira, atraídos pela violência. Qual o motivo dessa fixação ao sensacionalismo violento? Estará ele associado à origem da violência ou a origem da espécie humana?

A palavra violência (lat. *violentia*, de *violare*: tratar com força), em seu sentido amplo, é todo ato exercido com bastante força contra um obstáculo. No sentido jurídico é o uso da força contra o direito ou a lei, levando à nulidade de contratos (direito civil) ou ao agravamento de infrações (direito penal). Para a filosofia, esta noção interessa na medida em que nega a consciência e o poder de filosofar.

Diante de alguns possíveis conceitos da palavra violência, me parece elementar a anulação de cada significado anterior em relação ao que espero encontrar. É preciso não dar ouvidos ao que parece natural. A origem que me atrai é a que está depois da nebulosidade. É a que desvela o ‘potencial’ da violência: a violência como instrumento e instrumento de Poder. A violência policial sofrida pelos funcionários públicos do Estado do Paraná não é causa inicial, ela é apenas o desvio de foco de uma violência primeira. Aquela que de maneira singular foi objetiva a tal ponto de culminar com a violência física sofrida pelas pessoas daquele estado. Nesse momento me refiro a todos, os que sofrem, os que praticam, os que a geram e os que a reproduzem. Talvez uma violência ‘positiva’.

Como nos lembra Arendt (2011), tudo o que hoje se encontra em estado de harmonia, mesmo que aparentemente descreva uma espécie de associação de apaziguamento apresentou em sua origem o caos, ou seja, encontrava-se em estado natural de violência e desordem.

A narrativa foi clara: qualquer fraternidade de que sejam capazes os seres humanos nasceu do fratricídio, qualquer organização política a que tenham chegado os homens teve origem no crime. A convicção de que no início esteve um crime – o que encontra na expressão “estado de natureza” apenas sua paráfrase depurada teoricamente – trouxe ao longo dos séculos uma plausibilidade tão autoevidente para o estado dos assuntos humanos quanto a plausibilidade que a primeira frase de São João – “No princípio era o Verbo” – teve para os assuntos da salvação. (2011, p. 46).

Não há exemplo mais evidente de início violento que o nascimento. Somos violentados ao nascer e violentamos quem nos gera a vida. E de quantos nascimentos precisamos para percebermos o que de fato é violência? Seria necessário nascer ao menos duas vezes para sermos ‘bem-vindos ao mundo’



## Sob a violência

*“Do rio que tudo arrasta, diz-se que é violento. Mas ninguém chama violentas às margens que o oprimem<sup>4</sup>”.*  
*Bertold Brecht*

Quando falamos sobre violência é inevitável que a primeira ideia que surja em nossa mente é a da agressão, sobretudo a física. A violência carrega consigo a noção primeira de agressão concreta àquilo que possuímos ou amamos.

Odalia (2012) usa a paisagem urbana da cidade de São Paulo como exemplo de violência. Para o autor as grades e muros presentes nas casas e condomínios modernos se contradizem aos pátios e jardins abertos das residências mais antigas. Por meio desse contraste, notam-se dois períodos de organização social, o primeiro possivelmente oferecia mais segurança que o segundo. O autor também chama a atenção para os bairros periféricos onde grades e muros não são suficientes para proteger seus moradores, pois “sobreviver aí é sofrer e produzir violência” (ODALIA, 2012, p. 12). Uma vez não havendo solução para evitar ou extinguir a violência em bairro como este o que pode ser feito é integrar-se a ela.

Sabe-se que o viver em sociedade sempre foi violento. Ora, se a afirmação anterior é verdade, significa que somos todos violentos? Ou, será que o viver em sociedade produz esse ser humano violento?

Hobbes (2012), assim como Rousseau (2008), descreve uma sociedade primitiva que, antes de ser organizada em Estado, vivia uma latente condição de guerra e de conquistas. Na tentativa de regulamentar e institucionalizar a violência pelo Estado, para que a sensação de guerra fosse regida entre as nações de maneira ‘equilibrada’, instituíram o Leviatã:

[...] criamos esse grande Leviatã a que chamamos República ou Estado (em latim, *Civitas*), que nada mais é que um homem artificial, bem mais alto e robusto que o natural, e que foi instituído para sua proteção e defesa; nele, a soberania é uma alma artificial que dá vida e movimento a todo o corpo; os magistrados e outros oficiais de justiça e execução são ligamentos artificiais; a recompensa e o castigo (mediante os quais cada ligamento e cada membro vinculado à sede da soberania é induzido a executar seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e a abundância de todos os membros particulares constituem sua potência; a *salus populi* (asegurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros, que informam sobre tudo o que é preciso conhecer, são a memória; a equidade e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição, a enfermidade; a guerra civil, a morte. Por fim, os pactos e os convênios, mediante os quais as partes desse corpo político se criam, combinam e se unem entre si, assemelham-se àquele *fiat* ou

---

<sup>4</sup> Poema ‘Sobre a violência’ de Bertold Brecht, *Poemas 1913 -1956*, 2012, p. 140.

“Façamos o homem” pronunciado por Deus quando da Criação (HOBBS, 2012, p. 15 - 16).

Descrevendo ainda a sociedade primitiva e fazendo analogia aos estudos de Darwin (2014), sobre a seleção natural, é impossível não mencionar a capacidade humana, em um estado hostil, de produzir uma violência desconhecida por qualquer outra espécie que, indiscutivelmente, nos seleciona no topo das espécies em sobrevivência. Não é de se estranhar a relação existente entre a espécie humana e a violência, onde ao mesmo tempo ela nos destrói ou nos constrói? Será apenas em condição hostil que a manifestação da violência se dá de maneira mais nítida e perceptível?

Se formos analisar a violência humana, refiro-me à agressão física ao longo da história, talvez aceitaríamos a suposição de Pinker (2013), ao afirmar que a violência diminuiu com o passar dos tempos e, pasmem, vivemos tempos de paz como nunca na história da humanidade. Ocorre que Pinker aborda a violência física de tempos das grandes conquistas à contemporaneidade baseando-se em estatísticas de homicídios em alguns estados dos Estados Unidos da América e em sua extensa lista de ilustrações.

No entanto, nem sempre a violência manifesta-se de maneira explícita e de fácil identificação, como afirma Odalia, “O ato violento não traz em si uma etiqueta de identificação” (2012, p. 22). De maneira mais incidente, a violência apresenta-se de forma natural, quase que imperceptível. Acredito que a percepção do ato violento exige do indivíduo o mesmo esforço de percepção da ‘Ordem do Discurso’ definida por Foucault.

Inquieta com a ideia da existência de uma violência que não fosse apenas a da opressão me deparei com os livros de Slavoj Žižek e com a possibilidade de desvelamento do Real. Para Žižek (2014), a violência física, chamada por ele de violência subjetiva, é somente a parte mais visível de um combinado de violências simbólica e sistêmica. O autor elabora um triunvirato na tentativa de explicar de que maneira as manifestações de violência podem ser melhor compreendidas. O triunvirato é formado por três categorias de violência: a subjetiva (latente), a objetiva simbólica (língua) e a objetiva sistêmica (sistema político econômico). Quanto mais nítida for nossa percepção em relação às diferentes manifestações de violência, quanto menos chocados com os resultados provocados pela violência subjetiva, melhor será nossa análise e mais puro será nosso ato de pensar, afirma Žižek. O autor acredita que é difícil ser realmente violento, ou seja, causar um impacto que mude ou estremeça as estruturas de Poder, mas mais difícil ainda é ser capaz de perceber e analisar os cenários que causam as explosões de violência.

Violência objetiva, seja ela simbólica ou sistêmica, é a que sustenta a normalidade, é aquela que ‘quase’ não é visível ou perceptível. Assusta-nos a barbárie e o assassinato, mas não percebemos que a manifestação subjetiva latente da violência é mantida a nível zero em contradição ao ato sanguinário pela violência objetiva. Esta segunda nos rodeia como um gás inodoro que nos consome lentamente. É esse tipo de violência que me interessa. Na verdade, se isso for possível, a caracterização desse modo de manifestação de violência me levará à formação de subjetividades das quais busco analisar neste trabalho.

Antes de aprofundar o assunto, gostaria de citar um exemplo comum a diversos autores que abordam a temática em questão: A Bíblia, o livro sagrado (ou será um livro que fala sobre o sagrado?).

Falar sobre violência e tomar como referência a Bíblia pode, à primeira vista, aparentar uma associação no mínimo estranha, porém parece-me muito conveniente fazer uso deste livro para tentar exemplificar a violência, desde a física à sutil e não perceptível, pois nele encontramos exemplos de estupros, traições, assassinatos, além de torturas psicológicas. Tomemos como ponto de partida a punição de Adão e Eva no livro do Gênesis.

A pena apenas existe, pois, uma regra foi infringida. Regra esta, estabelecida de maneira arbitrária e unilateral. A partir do momento que o homem ‘come o fruto proibido’ e passa a ter domínio do Bem e do Mal, ele se iguala a ‘Deus’. Igualando-se a Deus a relação subordinado e subordinador deixa de existir. E não existindo mais essa disparidade, o homem percebe que sua relação com o criador nunca tinha sido de igualdade. Essa mesma analogia deve ser usada para revelar as relações existentes na prática da violência velada, pois sua principal função é garantir a permanência das diferenças nas práticas de dominação entre categorias, classes, raças, e níveis sociais. Mas tudo isso pode ser dito de outra maneira e com muito mais cuidado.

### **A relação corpo X alma. Violência subjetiva X violência objetiva**

*“[...] basta oferecer a alguns indivíduos em estado de escravidão uma situação privilegiada, certo conforto e uma boa probabilidade de sobrevivência, exigindo em troca a traição da natural solidariedade com os companheiros, e haverá por certo quem aceite<sup>5</sup>”.*  
Primo Levi

---

<sup>5</sup> Citação que aparece no capítulo *Os submersos e os salvos* da obra *‘É isto um homem?’*. (LEVI, Primo. *É isto um homem?*, 1988, p. 133).

O desvelamento de produção de saberes, ou seja, o dessujeitamento dos saberes históricos que entrelaçam a concepção de violência a que busco, situa-me na relação binária corpo X alma, violência subjetiva X violência objetiva. Caracterizar a maneira como a instrumentalização da violência utiliza-se do corpo no nível da aparência e a maneira como a alma torna-se o foco do exercício do poder é a exigência deste.

Foucault, na obra *Vigiar e Punir* (2010, p. 9), inicia o primeiro capítulo mostrando de maneira histórica como a relação de Poder-Saber atua sobre o corpo. O relato oficial do ‘pedido’ de perdão publicamente na frente da porta da Igreja de Paris demonstra a necessidade da moléstia corporal. Teoricamente o suplício do corpo é apresentado como punição contra o assassinato. Damiens é condenado por tentativa de parricídio<sup>6</sup> e, na época, a pena é a morte antecipada pela punição do corpo em praça pública.

[...] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na Praça de Greve, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumido ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento.

Damiens é o exemplo da forma como a relação de Poder é exercida com a espetacularização do corpo. Esta produz um saber que determina como verdade a presença da população como espectadores e, ao mesmo tempo, cúmplices de um assassinato real e abstrato. Morre Damiens e com ele toda a possibilidade de ‘subversão’ coletiva e individual. A presença do corpo é concreta e a necessidade do suplício inevitável.

Uma vez que o suplício não causa mais o efeito esperado, a necessidade da plateia perde sua função principal; conseqüentemente, outras estratégias de exercício de poder se organizam, como exemplo, Foucault apresenta a descrição da rotina diária da “Casa dos jovens detentos em Paris<sup>7</sup>”.

Devemos perceber que a descrição daquela rotina, sua relação de tempo, de estação para estação mostra, na verdade, a transição do suplício do corpo para o controle da alma. “O desaparecimento dos suplícios é, pois, o espetáculo que se elimina; mas é também o domínio

---

<sup>6</sup> Qualquer assassinato ou tentativa de assassinato no período monárquico infringia as regras da coroa, conseqüentemente, o delito era igualado ao parricídio, pois o não cumprimento da regra significava uma tentativa de assassinato ao Rei.

<sup>7</sup> Regulamento redigido por Léon Faucher. (FAUCHER, L. *De la reforme des prisons*, 1830, p. 274-282 *apud* FOUCAULT, *Vigiar e Punir*, 2010, p. 11).

sobre o corpo que se extingue” (FOUCAULT, 2010, p. 15). A partir de então, desaparece o corpo como alvo principal da repressão penal para dar lugar à penalidade incorpórea.

Essa nova realidade reorganiza a relação Poder-Saber. Foucault ao perceber essa mudança de polaridade questiona-se sobre qual o objetivo pretendido; logo apresenta como resposta a alma.

A alma torna-se assim o supliciado. As relações de Poder, que antes violentavam o corpo, agora os transpassa e tangencia a alma, o intelecto, o controle da possibilidade de pensamento crítico. “Pois não é mais o corpo, é a alma. À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições” (FOUCAULT, 2010, p. 21).

Em seguida, o autor faz uma relação entre a mudança do objeto e da prática penal. Nesse processo de mudança a questão da loucura entra em jogo, por meio do laudo psiquiátrico. “A possibilidade de invocar a loucura excluía, pois, a qualificação de um ato como crime” (FOUCAULT, 2010, p. 24). Novos peritos são legalizados: psiquiatras, educadores, médicos. Consequentemente, novas relações de poder são constituídas.

A essa evolução metamorfósica dos métodos punitivos e a essa mudança de objeto, do corpo para a alma, Foucault chama de tecnologia política do corpo.

Para essa nova técnica “o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (FOUCAULT, 2010, p. 29). Diante desses fatos, interesse-me pelo processo de construção de subjetividade docilizada que, espanta-se diante da barbárie, mas sustenta a violência objetiva em processo de produção e retroalimentação. Segundo o autor,

Trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças (FOUCAULT, 2010, p. 29).

Foucault acredita que a análise dessa relação de microfísica do poder punitivo trataria de elaborar um novo conceito de alma moderna. Para ele,

Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder (FOUCAULT, 2010, p. 32).

Uma vez definido o ‘conceito’ de alma moderna, faz-se necessário relembrar que se refere a um efeito de subjetividade material não corpórea. Portanto, não se traduz em homem como o senso comum insiste em nos localizar, mas em uma alma de exercício do Poder. Trata-

se da alma como prisão do corpo. Até então, o corpo aprisionava a alma, agora a alma aprisiona o corpo. Ela, assim como a subjetividade, não está acabada e pronta; faz parte, também, de um processo de ‘construção’. Ela pode ser tecnicamente pensada e articulada.

Na terceira parte do livro, Foucault, apresenta o conceito de ‘disciplina’. O autor desenvolve uma relação entre a figura ideal de um soldado no início do século XVII e a forma de ‘fabricação’ de uma nova concepção de soldado na segunda metade do século XVIII. Trata-se então da possibilidade de docilização do corpo, tornando-o manipulável. “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”. (FOUCAULT, 2010, p. 132).

O autor apresenta as disciplinas como diferentes técnicas de controle do corpo pela alma. Para ele, ela “é uma anatomia política do detalhe” (FOUCAULT, 2010, p. 134). Em sua genealogia, Foucault afirma que a era clássica não a inaugurou, mas acelerou esse processo do detalhe. E que ao longo da história foram características como: a arte das distribuições, o controle da atividade, a organização das gêneses, a composição das forças, que geraram o homem moderno.

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da Era Clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, de receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvida, nasceu o homem do humanismo moderno (FOUCAULT, 2010, p. 136).

Ao reconhecer a relação binária corpo x alma, parece-me inevitável perceber a relação semelhante entre violência subjetiva x violência objetiva. Embora sejamos atraídos pela violência subjetiva, é a objetiva que nos reprime. Ela nos atinge o coração, controla nossos desejos e forma nossa subjetividade.

Não conseguimos evitar a violência ao corpo, como então poderíamos evitar a violência à alma? Existe algo mais repressor que violentar a essência individual e manipulá-la? Pois afinal, “o que é preciso compreender é que a psique humana pode ser destruída mesmo sem a destruição física do homem” (ARENDRT, 2012, p. 585).

As relações entre Poder-Saber causam-nos a sensação de anestesia para que a violência objetiva nos corra de dentro para fora e, mesmo assim, não percebamos que contribuimos para sua intensificação. É esse estado de anestesia permanente que desperta minha curiosidade. O que aqui está em jogo é determinar quais são os mecanismos, quais as relações que se articulam e de que maneira ativam a relação de Poder, dessa vez entre a percepção e não percepção do que de fato possa ser um ato violento.

Foucault, no livro *Em Defesa da Sociedade* (2010), fala sobre uma nova característica do Poder, a que ele nomeia como: ‘funcionalidade econômica’ do poder. Para ele a relação Poder-Saber aqui é estabelecida pela manutenção de relações de produção, porém, simultaneamente ocorre um reordenamento na dominação entre classes no sentido determinado pela possibilidade de apropriação dessas forças produtivas.

Para o autor, o Poder, até em certo momento, é o que reprime. “É o que reprime a natureza, os instintos, uma classe, indivíduos” (FOUCAULT, 2010, p. 15). Disso ele apresenta duas hipóteses: a primeira refere-se à inversão da proposição de Clausewitz, onde para Foucault, na verdade a política é a guerra continuada por outros meios. E a segunda, aquela a que ele chama de hipótese de Nietzsche, na qual o mecanismo de poder seria a repressão.

Se o Poder reprime, me encorajo a enfatizar que, além da relação Poder-Saber-Subjetividade, existe a relação Poder-Saber-Subjetividade instrumentalizada pela ideia de violência.

### **Les lois se taisent - A violência como instrumento de poder**

*“[...] Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido”<sup>8</sup>.*  
Arendt

Me preocupo e busco esclarecer que quando tratamos da violência como instrumento de poder não pensamos em um poder centralizado em forma de um Estado ou organizado em superestruturas como as propostas por Gramsci ou pelas releituras de Althusser. Essa estrutura centralizadora de exercício de poder já existiu e existe, mas direciono as relações de exercício de poder em micro relações. Não se trata aqui da relação da luta de classes propriamente dita. Não no sentido dicotômico e polarizado. Não que desconsidere, negue ou rejeite sua existência; ou que não valorize sua total relevância na manutenção e produção e exercício de Poder. Trato das relações de Poder que são exercidas em micro manifestações; daqueles que são exercidas nas mesmas classes e categorias, das relações que percorrem as sociedades na produção da subjetividade por meio de micro mecanismos de exercício de Poder que, independente da estrutura sistêmica vigente, sempre são praticadas na presença ou ausência de um centralizador de seu exercício. Interessa-me as relações que chamarei de ‘política da violência’.

---

<sup>8</sup> Citação da parte I – Antissemitismo, do prefácio do livro *Origens do totalitarismo* da autora Hannah Arendt (2012, p. 21).

Em regimes políticos que se utilizam do extremo exercício do poder, como por exemplo, absolutistas, totalitários, as ditaduras e qualquer manifestação de segregação, a prática da violência é legalizada, portanto o dizer a verdade, ou seja, o jogo parresiástico é negado, é proibido. Quando se nega ao indivíduo o direito do exercício da livre manifestação do pensamento, na verdade, está sendo desenvolvido, armazenado nele um ‘arsenal’ de manifestação do livre pensar em proporções não imagináveis. Dessa ideia Žižek afirma que,

Quanto mais obedecemos à Lei, nós o fazemos como parte de uma estratégia desesperada para lutar contra nosso desejo de transgredi-la; portanto, quanto mais rigorosamente obedecemos à Lei, mas atestamos o fato de que, bem no fundo, sentimos pressão do desejo de pecar. (2013, p. 75).

O negar, ao contrário do que pensam esses regimes, significa aguçar. Esse tipo de violência que tenta controlar a linguagem é a que Žižek nomeia objetiva simbólica. Corroborando ao nosso pensamento Arendt (2011, p. 44-45) afirma que,

Onde a violência impera absoluta, como por exemplo nos campos de concentração dos regimes totalitários, não só as leis - les lois se taisent [as leis se calam], como colocou a revolução Francesa -, mas tudo e todos devem quedar em silêncio. É por causa desse silêncio que a violência é um fenômeno marginal na esfera política; pois o homem, como ser político é dotado do poder da fala. As duas famosas definições de homem dadas por Aristóteles – o homem como ser político e ser dotado de linguagem – se complementam mutuamente e ambas remetem à mesma experiência na vida da pólis grega. O ponto aqui é que a violência em si é incapaz de fala, e não apenas que a fala é importante diante da violência. Devido a essa ausência de fala, a teoria política tem pouco a dizer sobre o fenômeno da violência e deve deixar essa discussão aos técnicos.

Ora, se a prática do exercício do poder fosse constituída sempre por negação, ou seja, o não permitir, o proibir com o uso unicamente da violência; o seu exercício contrário e de mesma intensidade já o teria eliminado. Arendt já afirmava que, “como a força é essencialmente um meio para um fim, qualquer comunidade baseada unicamente na força entra em decadência quando atinge a calma da ordem e da estabilidade” (2012, p. 211).

Ao contrário, as relações de Poder são manifestadas de acordo com os regimes políticos que se organizam. Daí a concepção da existência do Poder em exercício, não sendo ele uma ‘coisa’ que se materializa ou se limita em uma esfera concreta como o Estado, ou o Rei, ou o ditador, por exemplo. Caso a definição de poder fosse concreta ele poderia ser de propriedade de alguém e uma vez sendo propriedade poderia ser roubada, escondida, aniquilada, pois “a forma mais radical – e a única segura – de posse é a destruição, pois só possuímos para sempre e com certeza aquilo que destruímos” (ARENDR, 2012, p. 215).



Ao contrário do que o senso comum insiste em manifestar, as relações de Poder pulverizam-se em micro manifestações para sua retroalimentação e propulsão contínua. Mudam-se as leis, invertem-se as polaridades de prática sistêmica, ocupam-se do panóptico outros sujeitos, derrubam o rei, matam o Czar, mas alimentam o Poder. Ele faz-se necessário, pois sua manifestação se constrói no exercício da sociedade. Arendt descreve que

O que faz com que os homens obedeçam ou tolerem o poder e, por outro lado odeiem aqueles que dispõem de riqueza sem o poder é a ideia de que o poder tem uma determinada função e certa utilidade geral. Até mesmo a exploração e a opressão podem levar a sociedade ao trabalho e ao estabelecimento de algum tipo de ordem. (ARENDDT, 2012, p. 27-28).

Consequentemente, a sensação de liberdade de expressão política, ou da política em favor da maioria projetada pelo estado de democracia representativa é uma farsa. Ao imaginar que o fim de regimes, como os referidos acima, ou com a derrubada do Estado, estaria assim garantindo a manifestação do livre pensar e aniquilando as relações de prática entre Poder-Saber-Verdade com o fim da prática da violência, na verdade, alimentavam-se novas formas de relações de Poder. Apesar disso nos esclarece Arendt,

A violência que ocorre entre homens emancipados da necessidade é diferente, menos terrível, embora muitas vezes não menos cruel, do que a violência primordial com que o homem se lança contra a necessidade, e que só apareceu pela primeira vez a plena luz dos acontecimentos políticos historicamente registrados nos tempos modernos (2012, p. 157).

Embora a violência tenha sido um recurso contínuo de exercício de Poder; ela “sempre foi a *ultima ratio* na ação política, e a força sempre foi a expressão visível do domínio e do governo [...] porque a força sem coibição só pode gerar mais força” (ARENDDT, 2012, p. 205), sua prática de funcionamento avança em técnicas de controle sutis manifestados pela instrumentalização. Formas essas caracterizadas pela violência com a produção, reprodução e exportação da polícia e do exército no desenvolvimento do estado moderno. “A primeira consequência da exportação do poder foi esta: os instrumentos de violência do Estado, a polícia e o exército” (ARENDDT, 2012, p. 204).

A delimitação da prática da linguagem, ou seja, o exercício do poder por intermédio da violência simbólica manifesta-se na possibilidade de em um regime democrático, parafraseando Foucault, pode-se dizer tudo, mas não pode-se dizer tudo. “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2011, p. 10).

É na falsa sensação do livre pensar que a prática da parresia é abandonada como primeira opção, pois as consequências em um regime que se utiliza da instrumentalização da violência para exercício de poder são muito mais devastadoras que a violência física direta, pois não as conhecemos. “A legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não se devem fazer, mas nunca o que se deve fazer” (ARENDDT, 2012, p. 621).

A relação existente entre o exercício do Poder-Saber-Verdade instrumentalizado pela violência se desvela quando, por exemplo, percebemos segundo Foucault que “a democracia não é o lugar privilegiado da parresia, é, ao contrário, o lugar no qual [o exercício] da parresia é mais difícil” (2011, p. 51). Ao dificultar o uso do jogo parresiástico a democracia opta por fazer valer o lisonjear do exercício do poder. Nela a maioria subordina-se à violência objetiva instrumentalizada em detrimento de uma minoria e na ideia, como bem argumentou Salazar sobre a função do Estado de “que o governo deve ‘proteger o povo de si próprio’” (MAXWELL, 2006, p. 38).

Dos princípios quantitativos, de escansão, isomorfismo, de transitividade política Foucault define a organização sistêmica política do mundo ocidental. E é nessa organização social que nossa hipótese se fundamenta. Numa sociedade em que a minoria organiza leis, direitos, verdades e conceitos é por meio da violência como instrumento de manutenção do poder que o mesmo se exerce.

A violência objetiva é instrumentalizada, em nível primário, pela polícia e pelo exército, mas não nos enganemos de sua maior instrumentalização: as novas categorias de exercício de Poder. Aqui nos referimos ao domínio específico da ciência, pois, “Quanto mais duro o regime, mais prestígio tem o promotor, médico ou empresário que colabora com o porão” (GASPARI, 2014, p. 31). Embora nesse contexto Gaspari esteja referindo-se a ditadura militar no Brasil, associamos a sua definição à prática da manutenção da burocracia onde a democracia se deixa apropriar e a isso o autor associa o conceito de violência quando afirma que, “A condição necessária para a eficácia da burocracia da violência é a recompensa funcional, tanto através das promoções convencionais como das gratificações que esse mundo policial engendra”. (GASPARI, 2014, p. 28).

Estaríamos assim caminhando para uma nova leitura de uma ditadura disfarçada em democracia? Ou a não percepção do poder instrumentalizado pela violência determina uma subjetividade que prefere ignorar a prática da parresia em detrimento da lisonja? As novas relações de Poder-Saber-Sujeito nos determinam ao comodismo de sermos controlados por uma

minoria? Ou nos contentamos em aceitar e praticar uma burocracia que será exercida sempre por um governo de ‘sábios’?

[...] por um governo de peritos, de uma “minoria experiente”, que tem de resistir da melhor forma possível à constante pressão da “maioria inexperiente”. Todo o povo é basicamente formado por uma maioria inexperiente e, portanto, não se lhe pode confiar um assunto tão altamente especializado como a política e os negócios públicos (ARENDDT, 2012, p. 308).

Assim como no filme “Bem-vindo ao mundo”, a violência que feriu os servidores público do Estado do Paraná não foi a do sangue e nem a da guerra. A violência que levou aqueles homens àquela condição não iniciou ali. Ela não está centralizada na ação da polícia, do exército ou da burocracia, que rir ao ver o massacre ao vivo. Aquelas violências não simplesmente objetivaram atingir aquelas carnes e corpos. Trata-se de um processo anterior e calculado com objetividade. Processo esse de manipulação e desvirtuação do real pelo aparente, onde todos, ao mesmo tempo, são vítimas e agressores.

Embora não tenha vivido as grandes guerras, ou os grandes genocídios e nem as grandes conquistas como afirma Pinker, consigo perceber que “O Terror, como conhecemos hoje, ataca sem provocação preliminar, e suas vítimas são inocentes até mesmo do ponto de vista do perseguidor” (ARENDDT, 2012 p. 29). Diante disso, parece-me imperativo afirmar que, ao contrário de Pinker, a violência não diminuiu, mas metamorfoseou-se. Tornou-se, assim, uma ‘política de violência’.

### **A ‘violência’ é a guerra continuada por outros meios?**

*“[...] onde todos são culpados; ninguém acaba sendo; confissões de culpa coletivas são a melhor alternativa contra a descoberta do culpado<sup>9</sup>”.*  
Arendt

No desenvolvimento de sua genealogia, Foucault (2010, p. 13), aborda a imposição em insurreição das verdades contra a instituição e seus efeitos de saber e de poder do discurso científico. Trata-se da construção de uma espécie de campo permanente de batalha. Nessa guerra, a política é vista pelo autor como uma ‘ação’ continuada por outros meios. Uma vez definido que a violência é exercida como instrumento da relação Poder-Saber-Verdade, na

---

<sup>9</sup> Citação original do livro Sobre la violencia: [...] Donde todos son culpables, nadie lo es; las confesiones de una culpa colectiva son la mejor salvaguardia contra el descubrimiento de los culpables [...]. (ARENDDT, Hannah. Sobre la violencia, 2012, p. 85, tradução nossa).

concepção da subjetividade, parafraseamos Foucault e, hipoteticamente, definimos que a ‘violência’ é a guerra continuada por outros meios.

Retomemos a concepção de Estado apresentada por Hobbes, em sua obra o *Leviatã* (2012). A constante sensação de guerra em que estava inserida a sociedade primitiva os ‘obrigou’ a uma espécie de sujeição ao desenvolvimento do Estado como mantenedor de uma possível paz e harmonia. Mas, seria mesmo possível que as relações de poder fossem exercidas apenas diante das predefinições do que, de fato, pudesse se constituir em Estado? Estariam às relações de poder em exercício apenas em leis, economias, juízos de valor, definições de ética e moral pré-conceituadas na organização em *Leviatã*? Caso isso fosse verdade, por que trancar as portas de casa ao sair para um dia de trabalho ainda é tão necessário? Não confiamos nas condições de tranquilidade e proteção oferecidas pelo *Leviatã* em troca de nosso sujeitamento? Ou a sensação da estagnação da guerra, nada mais é que, cintilar de guerra continuada por outros meios?

A violência, nesse contexto, é o que retroalimenta o poder e seu exercício. É dela a responsabilidade de desconfiarmos uns dos outros, ao ponto de trancafiarmos em estruturas que somente lugares de controle e de produção de disciplinarização utilizam. Estamos em uma guerra silenciosa, mas latente.

Arendt, em sua obra *Sobre la violencia* (2012), inicia o capítulo I desmascarando a relação entre o poder bélico e seu nível máximo de exercício de violência. Para a autora, ao contrário do que o senso comum insiste em afirmar, a guerra não apresenta como consequência a paz. A não ser que ‘paz’ seja um novo conceito de guerra continuada por outros modos. A exemplo disso, após a Segunda Guerra Mundial, vivemos a latente guerra fria que potencializou as economias vigentes e, como consequência, sazou as demais economias. O ‘avanço’ tecnológico bélico saturou o poder de ataque em nível de alta atuação, deixando evidente que uma possível guerra, ao contrário de determinar um vencedor, nada mais significará que o fim para ambos os lados.

El desarrollo técnico de los medios de la violencia há alcanzado el grado en que ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado. Por eso, la actividad bélica – desde tiempo inmemorial árbitro definitivo e implacable en las disputas internacionales – ha perdido mucho de su eficacia y casi todo su atractivo. El ejadrez <<apocalíptico>> entre las superpotencias, es decir, entre las que se mueven en el más alto plano de nuestra civilización, se juega conforme a la regla de que << si uno de los dos “gana” es el final de los dos>> es un juego que no tiene semejanza con ninguno de los juegos bélicos que le precedieron. Su objetivo <<recional>> es la disuasión, no la victoria, y la carrera de armamentos, ya no una preparación para la

guerra, sólo puede justificarse sobre la base de que más y más disuasión es la mejor garantía de la paz (ARENDDT, 2012, p. 11-12).<sup>10</sup>

Além da equiparação de tecnologia bélica, a nova continuação da violência por outros meios não exclui aqueles que não possuem armamentos bélicos de alto nível tecnológico, pois a atuação de táticas não previamente calculadas pela cientificidade técnica que não leva em consideração a presença do homem e sua relação com uma possível não chance de vitória, acaba não sendo levada em consideração na determinação de quem ‘vence ou perde’. A exemplo disso, recordamos a vitória do Vietnã contra o potencial bélico estadunidense.

A despeito da concepção da justificativa da guerra, Arendt, na introdução de sua obra, *Sobre a Revolução* (2011), contextualiza a sociedade quando descreve que,

a guerra e a revolução ainda constituem as duas questões centrais do século. Elas sobrevivem a todas as suas justificativas ideológicas. Numa constelação onde a ameaça de aniquilação total pela guerra se contrapõe à esperança de emancipação de toda a humanidade por meio da revolução – levando um povo após outro, em rápida sucessão, “a ocupar entre os poderes da terra o lugar igual e independente a que lhe dão direito as Leis da Natureza e Deus da Natureza” -, não resta nenhuma outra causa a ser a mais antiga de todas, a única, de fato, que desde o início da nossa história determinou a própria existência da política: a causa da liberdade em oposição à tirania (ARENDDT, 2011, p. 35).

A sensação de que estamos em estado de paz pós-guerra, ou a ideia de que somente uma terceira grande guerra poderá ser o fim da humanidade, limita-nos em perceber a nova mecânica de relação de Poder sobre o corpo. A nova face da guerra, ou seja, da violência continuada por outros meios, desvia nosso olhar do fato de estarmos sendo violentados diariamente quando este novo mecanismo “permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza” (FOUCAULT, 2010, p. 31). Estamos em guerra e em constante estado de violência, mas trata-se de guerras de baixa intensidade<sup>11</sup>, violência exercida em nome do poder institucionalizado.

---

<sup>10</sup> O desenvolvimento técnico dos implementos da violência chegou a tal ponto que nenhum objetivo político concebível poderia corresponder ao seu potencial destrutivo, ou justificar seu uso efetivo num conflito armado. Por isso, a atividade bélica – desde tempos imemoriais arbitrou definitivo e implacável nas disputas internacionais – perdeu muito de sua eficiência e quase todo seu atrativo. O apocalíptico jogo de xadrez entre as superpotências, ou seja, entre os que manobram no plano mais alto de nossa civilização, está sendo jogado segundo a regra <<se qualquer um ganhar é o fim de ambos>> é um jogo de embate sem qualquer semelhança com outros embates militares precedentes. Seu objetivo <<racional>> é a intimidação e não a vitória e a corrida bélica, já não sendo uma preparação para a guerra, só pode ser justificada agora pela ideia de que quanto mais intimidação houver maior é a garantia de paz (tradução nossa).

<sup>11</sup> A guerra de baixa intensidade é um termo militar utilizado para definir um conflito político-militar. Não é nem uma verdadeira paz, nem uma verdadeira guerra, pois a ligação entre o político e o militar é tão forte que a distinção entre os dois torna-se difícil. Como exemplo citamos a guerra civil na Síria.

A violência de repressão anestésica que “pressionando os homens, uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles” (ARENDDT, 2012, p. 620).

Para compreendermos melhor a noção de guerra de baixa intensidade faremos uma comparação com as ondas de transmissão de rádio. Embora a banda de transmissão FM seja a mais utilizada, pois sua sintonização é mais nítida e mais estável, é a AM que apresenta potência de atuação, pois mesmo sendo menos intensa é a sua proporção longitudinal que atinge as camadas mais longínquas e na mesma qualidade de percepção. Assim é o processo de atuação da guerra de baixa intensidade, não foi seu potencial de destruição e atuação que diminuiu, mas o impacto latente causado à sociedade que foi desviado. De processo semelhante também a ideia de violência mudou.

Antes, em uma sociedade de características tirânicas e totalitárias, era possível à sociedade civil organizar-se em grupos de proteção, pois sabiam contra que deveriam se defender, embora houvesse relações de poder entre os grupos. A possibilidade do embate direto garantia, de alguma maneira, a certeza da segurança. Com novas reorganizações sistêmicas e com a nova mecânica do poder sobre o corpo, a sociedade civil mesmo organizada em classes, não sabe contra o que luta. O não reconhecimento direto do ‘inimigo’ cria a sensação de insegurança e desvirtua o exercício de poder para sua prática e intensificação. Na leitura de Foucault encontramos que,

É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita (FOUCAULT, 2010, p. 31).

O exercício do Poder se manifesta na instrumentalização da violência em guerra continuada por outros meios quando deixa de ser soberano, totalitário e passa a ser ‘disciplinar’. É na prática da normatização da mecânica da disciplina que a prática continuada da guerra será a violência. A nova regra não é mais manifestada pela tirania, mas pela norma, pelo saber científico que determina e controla a produção da verdade. Em sua pesquisa genealógica Foucault apresenta que,

nas sociedades modernas, a partir do século XIX até os nossos dias, de um lado uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado; e depois temos, ao mesmo tempo, uma trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social. [...] um direito da soberania e uma mecânica da disciplina: é entre esses dois limites, creio eu, que se pratica o exercício do poder (2010, p. 33).

Quando questionada sobre a relação entre o exercício do poder pelo Estado e sua consequência totalitária na manifestação da guerra entre nações, Arendt aborda a questão da guerra não mais como ideia internacional no sentido convencional que a palavra manifesta, mas no sentido em que cada estado-nação apresenta a sua maneira de prática contínua de guerra. Trata-se de guerras internas e características específicas, portanto não mais gerais e universais.

Os únicos rudimentos que vejo para um novo conceito de estado podem ser encontrados no sistema federalista, cuja vantagem é que o poder não vem nem de cima nem de baixo, mas é dirigido horizontalmente de modo que as unidades federativas refreiam e controlam mutuamente seus poderes. Pois a dificuldade real em se especular sobre esses assuntos é que o recurso final não devia ser *supranacional*, mas *internacional* (ARENDR, 2013, p. 198).

Ora, uma vez que a violência se torna a prática de guerra continuada por outros meios, a grande defesa para lutar contra as disciplinas, contra o poder disciplinar deveria ser a construção de um ‘direito novo’. Marx quando clama ‘proletários do mundo uni-vos’ conclama as camadas baixas da sociedade a se organizarem para que uma nova maneira de embate seja estruturada, mas a facilidade com que as classes desfavorecidas optam pelo nacionalismo, pela falsa segurança oferecida por um ‘pseudo’ estado em que o sujeitamento é a consequência real, os impede de perceber que a repressão não se limita unicamente às organizações em Estados. Portanto, não mais se trata de um embate entre classes, pois a normatização social imposta pela noção da prática jurídico-disciplinar impede o reconhecimento de individual no outro social. Não estamos mais em uma luta entre classes por não percebermos que a repressão, antes latente e direta tornou-se jurídica e disciplinar? Em outras palavras, a facilidade com que aceitamos a normalização e a prática da violência como guerra continuada por outros meios nos impede de nos localizarmos na sociedade? Ou preferimos a neutralidade a sermos forçosamente adversários de alguém?

Mesmo desejando que cada linha deste trabalho se caracterize em microanálises e mesmo sabendo que tudo aqui descrito poderia ser dito de muitas outras maneiras, sigo o desenvolvimento deste com as “definições” dos termos Poder, Saber, Sujeito e Violência. Diante do objetivo, da hipótese e do método apresentados na introdução deste, busco possibilidades de respostas para as perguntas: Quem sou eu? É possível ser livre na violência? Como resistir à violência?

## SABER

### Todo mundo é mais ou menos filósofo?

*“Depois de Buda ter morrido, foi mostrada ainda durante séculos sua sombra numa caverna – uma sombra enorme e aterradora. Deus morreu: mas assim são feitos os homens que haverá talvez ainda milhares de anos cavernas nas quais se mostrará sua sombra – e nós devemos ainda vencer sua sombra”<sup>12</sup>.*  
Nietzsche

A relação entre Poder e Subjetividade apresentada nos estudos de Foucault ocorre por meio da constituição de jogos de saberes. É um dito saber que retroalimenta e produz o exercício de poder que a determinada subjetividade exerce. Tratar das relações desse jogo de saber(es), sua composição e seu mascaramento é que me interessa no momento.

Saber/sabedoria (do lat. *sapere*). Em um sentido genérico, sinônimo de conhecimento, ciência. Na tradição filosófica, a sabedoria significa não só o conhecimento científico, mas a virtude, o saber prático: “Por sabedoria (*sagasse*), entendo não apenas a prudência, mas um perfeito conhecimento de tudo o que os homens podem saber” (JAPIASSÚ, HILTON, 1934, p. 245).

Não é da etimologia da palavra que os estudos de Foucault se ocupa do saber, mas da verdade. Ele se localiza na contramão da relação de saber/conhecimento idealizado tanto por Aristóteles quanto por Platão, em que saber e conhecimento constituem um mesmo objeto e se relacionam. Lugar no qual o desejo está inteiramente englobado no conhecimento formando o mesmo objeto, talvez melhor exemplificado pelo mito da reminiscência de Platão, que afirma “antes mesmo que saibas, antes mesmo de desejares saber, sabias, já havia sabido” (*apud* FOUCAULT, 2014, p. 16).

O desejo de conhecer está localizado totalmente no interior do conhecimento. Foucault, em sua obra *A Arqueologia do Saber* (2012), questiona se teríamos outras formas de saber. No caso de uma resposta afirmativa, como esses diferentes saberes foram constituídos? Quais eram suas raízes inconscientes? Quais eram as formas implícitas, não exatamente presentes na consciência do cientista em uma dada época? Para o autor trata-se de uma construção histórica e não aleatória.

Antes de Thomas Kuhn, em *A estrutura das revoluções científicas* (2005), apresentar os conceitos de paradigmas e de ciência normal, afirmando que o motor da ciência está

---

<sup>12</sup> A Gaia Ciência, 1887 – Livro III, p. 117.



concentrado na revolução de paradigmas, parecia que a ciência era a-histórica, puramente objetiva e que seus conceitos e conclusões partiam apenas de experimentos laboratoriais isolados e aleatórios. Além do conceito de paradigma, a própria subjetividade do cientista é apresentada e posta em jogo na determinação de novos ‘modelos’ científicos. Esclarece Kuhn, “para ser aceita como paradigma, uma teoria deve parecer melhor que suas competidoras, mas não precisa (e de fato isso nunca acontece) explicar todos os fatos com os quais pode ser confrontada” (2005, p. 38). Por outro lado, uma nova organização científica apenas é possível se o rompimento da ciência convencional dita ‘normal’ proporcione uma quebra e formação de um novo paradigma. Essa ‘revolução’, segundo o autor, além de apresentar um caráter histórico precisa compor-se de uma certa coletividade de conceitos científicos. “O novo paradigma implica uma definição nova e mais rígida do campo de estudos. Aqueles que não desejam ou não são capazes de acomodar seu trabalho a ele têm que proceder isoladamente ou unir-se a algum grupo” (KUHN, 2005, p. 39). A incomensurabilidade da ciência é reafirmada a cada novo consenso definido pela comunidade científica, pois “O empreendimento científico, no seu conjunto, revela sua utilidade de tempos em tempos, abre novos territórios, instaura ordem e testa crenças estabelecidas há muito tempo” (KUHN, 2005, p. 61).

Atravessando o conceito das revoluções científicas, para Foucault, a questão não é apenas compreender de que maneira se organiza o processo de revolução científica. Não é saber ‘o que é conhecer’, também não é saber se uma determinada comunidade científica defende um discurso científico verdadeiro ou não, nem é saber se foram considerados cômodos, se são vistos e encarados como uma realidade terrível, mas perceber que relações de Poder estão sendo exercidas na determinação desse saber.

Saber e conhecimento não são para Foucault a mesma coisa. Enquanto o segundo relaciona-se a um processo complexo de racionalização, classificação, determinação de um objeto que, independente de um sujeito, se constitui; é o primeiro que analisa o processo de construção, modificação do sujeito durante sua relação com dado objeto, quando o primeiro tenta compreendê-lo. Para o autor, “O velho tema milenar ‘todo mundo é mais ou menos filósofo’ tem uma função precisa e determinável na história ocidental: não se trata nem mais nem menos que do fechamento do desejo de conhecer no próprio conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 18).

Seríamos de fato sujeitos pré-determinados ao ‘desejo’ do conhecimento? Temos vontade de saber? As frases célebres “Só sei que nada sei”, “Penso logo existo” ou “Todos os

homens têm, por natureza, o desejo de conhecer” relacionam-se à verdade verdadeira ou anulam uma falsa verdade revestida de verdade em relação ao discurso?

Foucault responde, NÃO. Não somos pré-determinados ao ‘desejo’ do conhecimento. Ao analisar a *Metafísica* de Aristóteles, nas diferenças apresentadas por este entre o homem e o animal, Foucault afirma que a necessidade inicial do conhecimento é apenas útil e, sendo útil de verdade, apenas ocupa-se da não verdade, pois lutas e relações de dominações mobilizam nossa vontade de verdade.

Sem dúvida, enquanto o homem permanecer no nível animal da sensação, permanece no nível do que é útil para a vida. Mas, se encontrar satisfação em sensações que não são diretamente úteis, é que já está se delineando o ato de um conhecimento que, por sua vez não estará subordinado a nenhuma utilidade, visto que é, em si mesmo, seu próprio fim (FOUCAULT, 2014, p. 12).

Ao analisar o aparecimento e a exclusão dos Sofistas, Foucault afirma que a constituição de diferentes filosofias está diretamente relacionada com as diversas verdades, “é uma determinada relação com a verdade que constitui a causa formal de uma filosofia” (FOUCAULT, 2014, p. 31), não o contrário. A transição ou o próprio desenvolvimento de uma filosofia para outra, ou seja, o aparecimento e a exclusão do Sofista, por exemplo, é realizada pela coerção da verdade. Segundo o autor, “a verdade é a causa eficiente da mudança ou do movimento no discurso filosófico” (FOUCAULT, 2014, p. 31). Para os primeiros filósofos, a filosofia era a fuga da ignorância, pois nascia do espanto e não simplesmente da utilidade e sua causa material original é a verdade.

Ora, se a origem da filosofia está na vontade da verdade verdadeira, que mecanismos agem sobre a vontade da verdade para a vontade da não verdade? Para o exercício do poder? É nesse instante que Foucault chama a atenção para a separação entre Sofista e o sofisma, concluindo que a questão do sofisma não está na determinação de um raciocínio falso ou verdadeiro, e sim da não caracterização de raciocínio que o sofisma traz consigo.

[...] o sofisma não é uma categoria defeituosa de raciocínio, não é de modo algum um raciocínio; ou melhor, é a imagem invertida de um raciocínio: onde havia no raciocínio identidade das premissas acordadas, no sofisma há diferença; onde havia proposição nova, há repetição de coisa dita; e, por fim, onde havia coerção da verdade e convicção do outro, há armadilha pela qual o adversário se vê preso na coisa dita – na materialidade da coisa dita (FOUCAULT, 2014, p. 41).

Na análise do processo judicial grego, Foucault apresenta a transição da relação verdade X falso/verdadeiro testemunho, partindo do testemunho que é verdadeiro “não por alguma autoridade que detenha por natureza ou por direito, e sim porque viu ou ouviu, porque

presenciou; porque estava lá” (FOUCAULT, 2014, p. 66) até o testemunho da refutação, da contestação, da prova. O poder dos deuses entra em vigor. O autor conclui que no período clássico “é no espaço já constituído da soberania que a verdade é convocada a vir à luz; e é então, e só então, que determina o ponto de aplicação e os limites dessa soberania” (FOUCAULT, 2014, p. 71). Já no pré-direito, a soberania não é aceita entre dois adversários, é necessário a prova da verdade em detrimento “da soberania ilimitada e selvagem” (FOUCAULT, 2014, p. 71). Por meio dessa transição, o saber apresenta-se extremamente ligado à questão do poder. A partir da Idade Clássica e por meio do discurso da racionalidade, o ocidente passa por uma ordenação. “A disciplinarização do mundo por meio da produção de saberes locais corresponde à disciplinarização do próprio poder” (REVEL, 2011, p. 134).

### **Subverter Aristóteles é inevitável!**

*“A dúvida é o princípio da sabedoria”.*  
*Aristóteles*

Um pouco antes, Nietzsche já nos acusava de nossa demasiada humanidade e nos alertava à necessidade de irmos além do bem e do mal para desvelarmos as barreiras de um falso conhecimento de aparência e casualidade.

Apesar da importância que possa haver em conhecer os autênticos motivos que guiaram até hoje as ações humanas, talvez seja mais importante ainda, para quem procura o conhecimento, saber qual *crença* está ligada a este ou aquele motivo, quero dizer, conhecer o que a humanidade supôs e imaginou até o presente como a verdadeira alavanca de seus atos. De fato, a felicidade e a miséria interior dos homens vieram-lhe de sua crença neste ou naquele motivo - e *não* daquilo que foi o motivo verdadeiro! Este tem apenas um interesse secundário (NIETZSCHE, 1887, p. 71).

Após identificação de demasiada humanidade, Nietzsche, durante o desenvolvimento de sua genealogia da moral, apresenta a necessidade de afastamento entre a verdade e o conhecimento. Subverter Aristóteles é inevitável, uma vez que a relação entre a sensação inútil, o prazer e o saber natural se diferenciam da verdadeira natureza da verdade, ou seja, a contemplação. Nietzsche defende que durante toda a história e, principalmente, por interferência da metafísica somos obrigados a valorizar uma crença de saberes que nada mais contemplam que a mera repetição de juízos. Questionar-se da possibilidade do não juízo, da não verdade, do não saber é a ordem de convocação para o rompimento de uma cultura de manutenção de verdades que ocultam a possibilidade da ‘liberdade’ e da ‘escolha’. É necessário

admitir que não é o homem a medida de todas as coisas. Aqui inicia o rompimento entre o saber e o conhecimento.

Há grandes vantagens em alguma vez alienar-se muito do seu tempo e ser como que arrastado de suas margens, de volta para o oceano das antigas concepções do mundo. Olhando a costa a partir de lá, abarcamos pela primeira vez sua configuração total, e ao nos reaproximarmos dela teremos a vantagem de, no seu conjunto, entendê-la melhor do que aqueles que nunca a deixaram (NIETZSCHE, 2005, p. 32).

Foucault, em sua obra *As Palavras e as Coisas* (2007), ao contrário da falsa impressão que o título causa, não fala nem de palavras, pois não se trata de um estudo linguístico e nem de coisas, uma vez que não se ocupa de taxonomias ou singularidades de seres ou objetos. Logo no prefácio fere uma das vaidades da humanidade com relação a soberania da racionalização ao afirmar que o homem é apenas uma invenção, não apenas invenção, mas uma invenção recente e que logo desaparecerá, assim como qualquer outra.

O homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates- não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma “antropologia”, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova” (FOUCAULT, 2007, p. XXI).

Foucault compara diferentes domínios do saber (biologia, economia, linguística...) desde o século XVII até o século XIX para perceber como, embora totalmente diferentes uns dos outros, esses domínios obedecem um determinado número específico de regras, de leis. Regras e leis ‘transparentes’ e ‘inodoras’. O autor acredita que essas ditas regras são ‘forçosamente inconscientes’, parece que a comunidade científica que compõem cada domínio de saber não as conhece ou ignora a relação existente entre esses elos e domínios. A ciência convencional já não consegue explicar a existência de ‘espaços’ inatingíveis. A esses espaços não servem mais as utopias. Estas, mesmo inatingíveis, já se caracterizam em ideal, perfeito. A nova ciência exigida pelo autor não apresenta características convencionais ou tácitas, mesmo que no imaginário. A essa nova característica de ciência Foucault nomeia de heterotopia. Lugar do não regular, lugar da inquietação, do não lugar, onde não é possível nomear.

As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias

inquieta, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis por que as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão frequentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases” (FOUCAULT, 2007, p. XIII).

Por meio de uma espécie de grande charada e reviravolta, o autor utiliza-se do quadro ‘Las Meninas<sup>13</sup>’ para revelar o que não é possível perceber por olhares desatentos e descuidados. É preciso atravessar o conceito de sujeito individual para perceber de que maneira conceitos primariamente tidos como diferentes e inigualáveis podem, de alguma maneira, serem regidos por um único e silencioso sistema. Ao contrário do que se espera, no quadro analisado, a imagem borrada do rei Filipe IV e de sua esposa Mariana no centro de uma realidade que se organiza regida por uma nova ordem, encena a aparição de idealização do homem no conjunto entre ‘as palavras e as coisas’. Há ordem e, ao que parece, esta é a da exclusão e do controle. Imagina-se estar no centro das atenções quando na realidade é apenas parte de um todo. Em prosa do mundo, capítulo II da mesma obra, o autor nos apresenta a organização do mundo e sua não simetria em relação ao todo. Ao que ele chama ‘similitudes’ é exatamente o que une o diferente e o distante.

O mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas da similitude. Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas (FOUCAULT, 2007, p. 44).

É na história da similitude das coisas que talvez possamos perceber a constituição de subjetividades. Mas ‘voltaremos’ no tempo, ainda temos ‘tempo’.

Ao apropriar-se das leituras e teses de Nietzsche, Foucault apresenta seu discurso de abertura na pronúncia de sua aula inaugural no Collège de France em 2 de dezembro de 1970, germinando na publicação da obra *A ordem do discurso* um ano depois.

---

<sup>13</sup> As Meninas (1656). Quadro do pintor espanhol Diego Velázquez.

## A ordem do discurso

*“Apesar de todo o valor que possa caber àquilo que é verdadeiro, veraz, desinteressado: existe a possibilidade de que devêssemos atribuir à aparência, à vontade de ilusão, ao interesse próprio e à cobiça um valor superior e mais fundamental para toda a vida”.*<sup>14</sup>  
Nietzsche

Sim, o discurso tem uma ordem. E essa ordem se organiza, sobretudo, pela vontade da verdade.

Ao supor que toda sociedade apresenta uma produção discursiva controlada e reproduzida de uma certa maneira, na tentativa de garantir uma aparência de normalidade casual, Foucault apresenta diferentes procedimentos de controle e delimitação do discurso e a maneira como essa produção se associa à vontade da verdade na prática de jogos de saberes será o ponto deste subtópico.

Ao afirmar “que em nossa sociedade não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2011, p. 9), Foucault apresenta três procedimentos de controle e delimitação do discurso. Um analisa o discurso com intervenções externas; outro, busca compreender a organização das intervenções internas a própria materialidade discursiva e um terceiro apresenta a rarefação dos sujeitos que falam.

No primeiro procedimento de controle e delimitação do discurso (EXTERNO), identificamos a interdição ou palavra proibida, em seguida, a vontade da verdade ou verdadeiro/falso e separação/rejeição que optaremos pelo termo ‘a segregação da loucura’.

Na interdição, localizamos o tabu do objeto, o ritual da circunstância e o direito privilegiado do sujeito que fala. Daí o conceito de ‘a palavra proibida’. O autor afirma que a vontade da verdade é o sistema de exclusão mais forte. Ela atravessa a interdição e a separação (segregação da loucura). Ela não cessa de se tornar profunda e mais incontornável. A relação verdadeiro/falso está apoiada sobre diferentes suportes institucionais e da constituição desses sistemas, Foucault, dedicará grande parte de seus estudos. Da segregação da loucura, o autor analisa a relação entre razão x loucura na manutenção da voz ao silenciamento do louco no percurso da história ocidental.

---

<sup>14</sup> Além do bem e do mal, 2011, p. 23.

No segundo procedimento de controle e delimitação do discurso (INTERNO), são os discursos, eles mesmos, que exercem seu próprio controle. Entre eles o autor identifica o comentário, o autor e a organização das disciplinas.

O terceiro grupo é o que determina as condições do funcionamento do curso, pois é nele que o ritual, as sociedades de discurso e as doutrinas se localizam. São tais procedimentos que põem em jogo o poder e o desejo. São tais princípios de classificação, de ordenação e de distribuição que determinam a dimensão do discurso, a do acontecimento e do acaso. Mas tudo isso pode ser dito de outra maneira, como exemplo a figura I apresenta uma sugestão esquemática dos Procedimentos de controle e de delimitação do discurso.

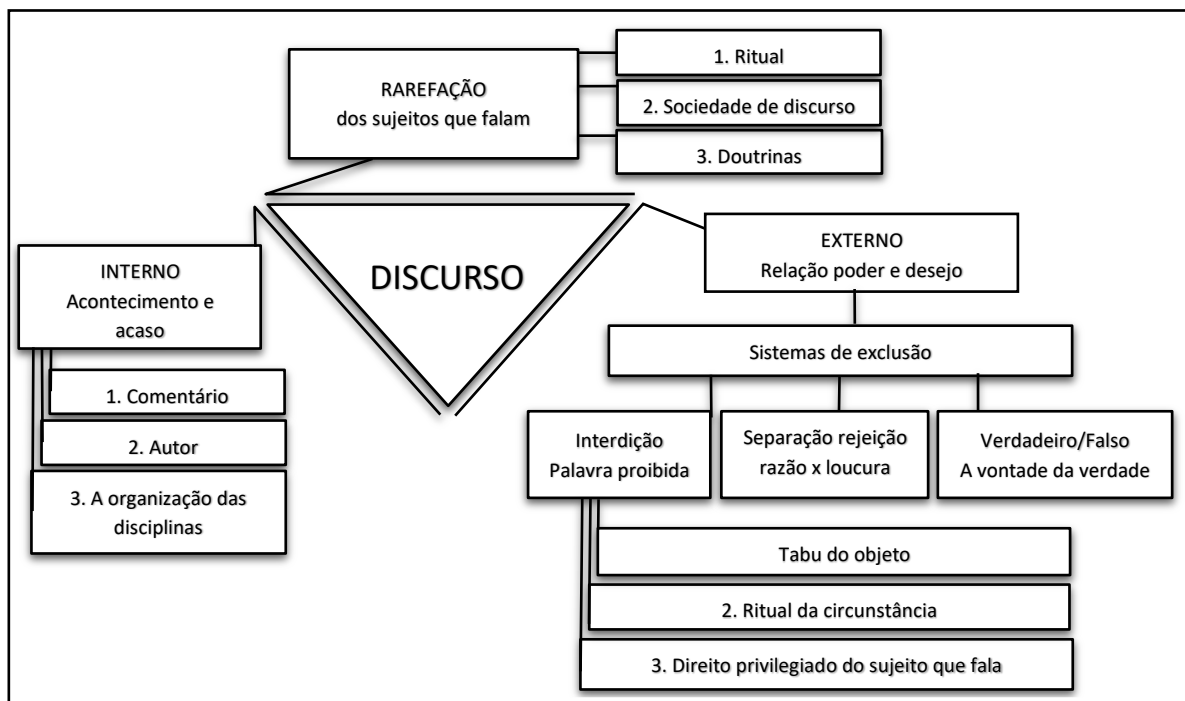


Figura I – Sugestão esquemática de visualização dos procedimentos de controle e delimitação do discurso. Esquema proposto de autoria nossa.

Ao afirmar que existe uma ordem para o discurso, Foucault revela que toda a universalidade de nosso saber foi adquirida à custa de exclusões, de negações, interdições, rejeições. Apenas adquirimos conhecimento do que violentamente excluímos de nossa realidade.

Foucault, em *História da Loucura* (2014), faz um retrospecto em relação ao papel do louco em nossa sociedade. No percurso dessa arqueologia, o autor percebe que para o Poder conhecer a loucura, para o Poder perceber a loucura, foi preciso excluí-la. Ao desenvolver a História da Loucura, Foucault passa a interrogar sobre o sistema de Razão desenvolvido no

ocidente. A ciência da loucura passa a existir quando ela deixa de ter familiaridade com a sociedade. Essa foi a grande ‘sacada’ do Poder: a exclusão. Organizar a sociedade em razão-desrazão foi uma tomada de Poder.

Fazendo uma analogia com a lepra que desaparece na Idade Média, Foucault percorre a época grega para alcançar o século XIX, assim afirma que para o ocidente, apenas é possível conhecer culturas não ocidentais pela exclusão. É excluindo, olhando-as por cima, além de explorá-las e conquistá-las, sempre pela violência do silenciamento.

O Ocidente, desde a época grega, estava familiarizado com a loucura. Os ditos loucos estavam presentes no teatro, na literatura, falava-se sobre a loucura abertamente. Foi apenas no século XIX que a loucura passou a ser vista como objeto científico. Quando o ‘louco’ passou a ser considerado ‘doente mental’. No século XVII os loucos, antes livres, começaram a ser mantidos à parte da sociedade. Inicia-se o isolamento e a cesura da loucura. É no isolamento da loucura que a relação razão x loucura se constitui e um dos objetos de análise utilizado por Foucault é o quadro *As Regentes*<sup>15</sup>, para o autor um dos símbolos dessa chamada ‘racionalização’ de nossa sociedade.

Além dos considerados loucos, nos séculos XVII e XVIII, foram, também, ‘aprisionados’ todos os ‘anormais’ e inúteis sociais. Trancaram todos os perturbadores sociais. Foucault explica que O Hospital Geral, em seu funcionamento, não se assemelha a nenhuma ideia médica. Trata-se, no entanto, de uma instância de ordem, das monárquica e burguesa. O Classicismo inventou o internamento, um pouco como a Idade Média a segregação dos leprosos, o vazio deixado por estes foi ocupado por novas personagens no mundo europeu: são os ‘internos’.

Ao perceber que a exclusão era a melhor forma de controle exercida, no século XIX, o puritanismo silenciou também a sexualidade. A razão-desrazão passa a constituir para a cultura ocidental uma das dimensões de sua originalidade.

Ora, o paradoxo está ligado exatamente ao fato de que não se trata, na verdade, de modificações do saber de um sujeito de conhecimento que seria atingido pelas transformações da infraestrutura, mas de formas de poder-saber que, funcionando no nível da infraestrutura, dão origem à relação do conhecimento historicamente determinada, a qual se baseia no par sujeito-objeto (REVEL, 2011, p. 135).

Mas foi a vontade de potência, apresentada por Nietzsche, que levou Foucault a perceber o exercício do Poder na produção da vontade da verdade. Trataremos agora um ‘pouco’ sobre o Poder.

---

<sup>15</sup> Quadro de pintura Holandesa, em Frans Hals. Também nomeado por Foucault com as 5 velhas mulheres.



## PODER

*“Algo que é vivo quer sobretudo dar vazão à sua força – a vida mesma é vontade de poder -: a autoconservação é apenas uma das consequências indiretas e mais frequente disso.”<sup>16</sup>*  
Nietzsche

O estudo do poder não foi o primeiro e nem o último foco das análises de Foucault. Ao estudar a loucura e ao perceber que a vontade da verdade, na realidade, é a vontade de Poder, Foucault consegue compreender a magnitude de uma nova relação de poder-saber que não se localiza apenas entre o oprimido e o opressor. A opressão é uma maneira de manifestação e exercício de Poder, mas a capacidade de retroalimentação do Poder por meio de novos e diferentes jogos de saberes é o que o diferencia nesse campo de estudo. Mas nem sempre o Poder foi entendido como exercício de poder.

### **O Rei está nu!<sup>17</sup>**

*“Entre um governo que faz o mal e o povo que o consente, há certa cumplicidade vergonhosa”.*  
Victor Hugo

Maquiavel, em sua obra *O Príncipe* (2015), é quem antecipa a possibilidade de um ‘estudo’ estratégico das relações de poder. Ao comparar os diferentes momentos da história diretamente associada às grandes conquistas e perdas monárquicas, o autor defende a autonomia da política em relação à ética e a moral. A justificativa está na garantia do ordenamento e funcionamento do Estado, na defesa de uma política de ‘bem-estar’ comum para a nação, pois “para conhecer bem a natureza do povo é preciso ser príncipe, e, para conhecer bem aquela do príncipe, é preciso ser povo” (MAQUIAVEL, 2015, p. 8).

Para o autor, o exercício de poder é centralizador e totalitário, se enganam os que pensam que, para Maquiavel, o poder está na figura do príncipe, do rei ou do monarca. Nesta, o poder pode ser exercido em qualquer tipo de relação ‘política’ desde que suas características sejam as de centralizador e totalitário em seu exercício. Ser o príncipe é exercer o poder e não o contrário.

---

<sup>16</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Além do bem e do mal, 2011, p. 35.

<sup>17</sup> A roupa nova do Imperador (1827). Conto de fadas de autoria do dinamarquês Hans Christian Andersen.

A obra compara diferentes relações de poder na tentativa de formação da ideia de ‘líder’, de ‘liderança ideal’. A metáfora está no *Príncipe* e não no *Poder*. Compreender o Príncipe exige uma percepção de lugar de sujeito.

[...] os príncipes sábios devem fazer, os quais não somente devem atentar para conflitos presentes, mas também aos futuros, impedindo-os com toda a habilidade, já que, prevenindo-se o amanhã, facilmente os conflitos podem ser remediados; contudo, esperando que a ti se apresentem, não haverá mais tempo para a cura, porque a doença tornou-se incurável. E ocorre com isso o que os médicos dizem acerca da tuberculose, que, no princípio conhecida e medicada, torna-se fácil de reconhecer e difícil de curar. O mesmo acontece nas coisas de Estado, porque, conhecendo o amanhã (o que não é dado senão a um príncipe prudente), os males que nele nascem são curados rapidamente; mas quando, pela ausência de conhecimento, crescem livremente até o ponto em que qualquer um os reconhece, não há mais qualquer remédio (MAQUIAVEL, 2015, p. 16).

Ser o príncipe não é ser sempre unitário e não é ser finito ou infinito. Ser o príncipe é possuir a ideia e a ação da prática de exercício de Poder incontestada, pois “um príncipe deve, em todas as suas ações, enganar-se em dar de si fama de grande homem e de excelente cabeça” (MAQUIAVEL, 2015, p. 100) e, se ao acaso, houver contestação, que a mesma seja violentamente aniquilada de maneira que não haja qualquer possibilidade de multiplicação ou vício. É preciso aprender a ser príncipe. É preciso aprender a suportar a sinceridade de uma criança ao gritar: o rei está nu!

### **Jus naturale (direito natural). Fazemos a guerra, mas sabemos impedi-la?**

*“Um homem não pode abandonar o direito de resistir àqueles que o atacam com força para lhe retirar a vida”.*  
Thomas Hobbes

Objetivando a *salus populi* (segurança do povo), Thomas Hobbes, em sua obra o *Leviatã* (2012), defende o poder absolutista. Embora seu contexto seja a Inglaterra em seu processo de organização política monárquica, *Leviatã* oferece, defende e justifica uma relação de poder que se caracteriza pela associação de troca, recompensa e punição. Abandonar o estado de natureza é a primeira lei. O homem não pode mais ser considerado o lobo do próprio homem. Para tanto é necessário a destituição de sua condição individual e natural de homem para composição do Estado. Ser subjugado pela composição de Estado é a alternativa para que o ‘fim’ da guerra seja instaurado nas relações entre os seres humanos. Afinal,

as leis naturais (tais como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, enfim, o que determina que façamos aos outros o que queremos que nos façam) são contrárias a nossas paixões naturais, que nos inclinam para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes, se não houver o temor de algum poder que nos obrigue a respeitá-las. Sem a espada, os pactos não passam de palavras sem força, que não dão a mínima segurança a ninguém (HOBBS, 2012, p. 136).

Ao descrever todas as características naturais do homem, que segundo o autor, o levam a ser lobos de homens. Hobbes afirma que somente uma organização artificial pode controlar, inibir e garantir a segurança da espécie humana, “é preciso designar um homem ou uma assembleia de homens para representar a todos [...]” (HOBBS, 2012, p. 140). É necessário desistir de governar a si mesmo! Dessa maneira é organizado o Estado de Hobbes.

A essência do Estado consiste nisso e pode ser assim definida: uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. (HOBBS, 2012, p. 140).

Além de um Estado totalitário, Hobbes, acredita na relação dissociável das leis políticas e suas práticas religiosas a fim de garantir princípios de política cristã verdadeira e não fanática e alienável. Um Estado não regido por leis cristãs é possível, desde que não seja regido por leis das ‘trevas’, pois assim está fadado à derrota. Além de ser subjugado ao Estado, o homem precisa vê-lo como representante do povo que ordena respeitando uma política cristã, mas que não é representante direto de Deus. Um Estado de política cristã manifesta de maneira coerente os ensinamentos e doutrinas da Sagrada Escritura, mas não as impõe. É recorrendo a passagens Bíblicas que o autor justifica que o Estado pode ser cristão, mas não doutrinado.

Outra prova de que os ministros de Cristo não têm o direito de comandar neste mundo pode ser inferida da autoridade legítima que Cristo conferiu a todos os príncipes, tanto cristãos como infiéis. Diz São Paulo: ‘Os filhos obedecerão aos pais em todas as coisas, porque isso agrada ao Senhor’ (Cl 3, 20). E: ‘Os servos obedecerão a seus senhores de acordo com a carne, não trabalhando apenas quando vigiados, para lhes agradar, mas, sim, com simplicidade de coração, por temor a Deus’ (Cl 3, 22). Isso é dito de pessoas cujos senhores são infiéis; mesmo assim, os servos estão obrigados a obedecer-lhes em todas as coisas (HOBBS, 2012, p. 393 – 4).

Embora respeite e defenda a religião cristã, em Leviatã as leis dos reis não são determinadas pelas Escrituras.

Os livros das Sagradas Escrituras são aqueles que devem ser o cânon, isto é, as regras da vida cristã. Como as regras da vida que os homens, conscientemente, estão obrigados a respeitar são leis, a questão das Escrituras consiste em definir o que significa lei para toda a cristandade, seja a lei natural, seja a civil. As Escrituras não

especificam quais são as leis que cada rei cristão deve ditar em seus domínios, mas determinam quais são as leis que eles não devem ditar (HOBBS, 2012, p. 299).

Ocorre que a grande questão do Leviatã é a severidade em relação às práticas não regidas pelas leis, a punição. Seguindo o princípio do retorno, a punição (violência) é a consequência da tentativa de fissura do Leviatã. Mesmo que um determinado grupo não seja favorecido, o absolutismo do Estado deve ser a garantia de um determinado bem comum que, em tese, deve servir a todos ou a maioria do povo. Mas um pequeno grupo de não favorecidos se agrega a diferentes grupos não favorecidos até que um novo homem superficial seja desenvolvido e o ciclo de natureza do homem lobo de homem se repete por meio de novas guerras. Somos capazes de fazer a guerra e, mesmo com a possibilidade de Leviatã, a humanidade seria capaz de impedir a guerra?

### **E se o povo não souber votar, ‘impecheremos’ o povo?**

“*O homem nasce livre e em toda parte se encontra sob ferros*”.  
Rousseau

Negando a qualquer possibilidade de exercício de um Estado absolutista ou feudalista que representasse o povo, Rousseau apresenta à Europa de sua época, *O Contrato Social*.

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça portanto senão a si mesmo e permaneça tão livre como anteriormente.” Esse é o problema fundamental, cuja solução é dada pelo contrato social (ROUSSEAU, p. 26).

Propor uma nova organização de Estado construído e desenvolvido pelo povo é o que defende o autor. Para ele o maior Poder que o povo pode exercer é o da eleição. Organizado em quatro livros aquela ‘nova’ maneira de organização de Estado parecia utópica em demasia, pois desconsiderava o ‘direito’ do mais forte sobre o mais fraco, denunciava a escravidão e sua farsa em grilhões, negava o soberano, organizava o estado civil e de livro a livro ‘*novos princípios do direito político*’ eram apresentados. Logo no Livro I, Rousseau manifesta sua apreciação ao direito do voto e o apoderamento que esse direito lhe atribuía com relação à percepção de seus atos políticos. Mas é no capítulo VI que o pacto social atinge a ideia principal ao exercício de Poder pensado pelo autor.

Logo, em lugar da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembleia tem de votos, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, formada assim pela união de todas as outras, tomava outrora o nome de *cidade* e hoje recebe o nome de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros *Estado*, quando é passivo, *soberano* quando é ativo, *poder* quando comparado a seus semelhantes. Com relação aos associados, adquirem coletivamente o nome de *povo* e se chamam particularmente de *cidadãos*, como partícipes da autoridade soberana e *súditos*, quando sujeitos às leis do Estado. Esses termos, contudo, muitas vezes se confundem e são tomados um pelo outro. É suficiente saber distingui-los quando são empregados em toda sua precisão. (ROUSSEAU, p. 28).

O Contrato Social apresentou uma nova maneira de exercício de Poder, ainda pela manutenção do Estado. Temos o povo com direito ao voto, mas temos a presença do Estado como organização política. Mas, se o povo não souber votar? Isso te lembra alguma coisa?

### **Erhebung: a elevação**

*“Enquanto existir Estado, não haverá liberdade; quando reinar a liberdade, não haverá mais Estado”.*  
*Lenin*

Para o pensamento marxista, embora nunca tenha utilizado a expressão exercício de Poder, o Estado é considerado a maior instituição, que acima de qualquer outra representa, produz e reproduz a dominação e a exploração de classe. É por intervenção do Estado que a divisão de classes é reproduzida e controlável. No *Manifesto do Partido Comunista* (1998), de Marx e Engels, o Estado é declarado como um inimigo físico e tácito, um comitê para a administração dos assuntos comuns relacionados aos interesses unicamente da burguesia, mas não é tido como o foco na luta de classes, tanto que não existe um estudo específico sobre o ‘domínio’ de sua atuação. São diversos os textos e obras escritos por Marx e Engels que levam em consideração a função executiva do Estado em benefício exclusivo da burguesia, no entanto, mesmo ao definir o Estado como um instrumento de dominação e controle em serviço da classe dominante, Engels, na obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1996) deixa em aberto o porquê que o Estado desempenha esse papel. Porém, é da obra *O Estado e a Revolução* (2007), de Lenin, que me atenho da conceituação, função e importância da associação vinculada ao Estado, o Poder e o avanço da luta de classes para correlacionar à concepção de Poder articulada por Foucault.

Ao escrever *O Estado e a Revolução* (2007), Lenin busca relembrar os conceitos originais apresentados por Marx e Engels em relação a luta de classe que foram ‘reformados’, segundo Lenin, na Segunda Internacional. Para ele,

A luta de classes é o essencial na doutrina de Marx. É, pelo menos, o que escreve, é o que se diz frequentemente. Mas é inexato. Deformações oportunistas do marxismo, falsificações do marxismo tendentes e adaptá-lo às necessidades da burguesia, são frequentes como resultado dessa inexactidão. A doutrina da luta de classes foi concebida *não* por Marx, mas pela burguesia *antes* de Marx, e, de maneira geral, é *aceitável* para a burguesia. Quem só reconhece a luta de classes não é ainda marxista e pode muito bem não sair dos quadros do pensamento burguês e da política burguesa. Limitar o marxismo à luta de classes é truncá-lo, reduzi-lo ao que é aceitável para a burguesia. Só é marxista aquele que *estende* o reconhecimento da luta de classes ao reconhecimento da *ditadura do proletariado* (LENIN, 2007, p. 58-59).

É o desvelamento, a retomada, a aniquilação das ditas deformações à leitura marxista que me cativa na dita obra. As conceituações de Estado, a centralização do Poder, a burocratização dos processos ditos revolucionários analisados por Lenin que aproximam a ideia de exercício de Poder a qual encontro em Foucault. Ao não limitar o marxismo à luta de classes, Lenin lembra a máxima da busca por ‘igualdade’ na constituição da ditadura do proletariado. Olhar somente para o Estado é inverter apenas a posição de sujeito, de oprimido a opressor, em uma autopropulsão inesgotável, que infelizmente, é a que mantém até tempos contemporâneos o ‘funcionamento’ do capital de exploração reconhecido hoje como capitalismo, mas que ao longo da história já apresentou muitos outros ‘rótulos’.

Lenin relembra que o “Estado é o produto e a manifestação do antagonismo inconciliável das classes. O Estado aparece onde e na medida em que os antagonismos de classes não podem subjetivamente ser conciliáveis” (2007, p. 25). Não é o Estado que cria a diferença entre as classes, mas o contrário. Ele se organiza em formato de exercício de Poder, mas não é o Poder. O autor recorda ainda que “Para Marx, o Estado é um órgão de dominação de classe, um órgão de submissão de uma classe por outra; é a criação de uma “ordem” que legalize e consolide essa submissão, amortecendo a colisão das classes” (LENIN, 2007, p. 26).

A tentativa de resgate ao marxismo clássico leva Lenin a buscar conceitos a respeito da ‘função real’ do Estado, a exemplo, temos diversas citações retiradas do *Dezoito Brumário*, respeitado pelos diversos movimentos de esquerda, como a que segue: “[...] O Estado é uma “força especial” de repressão. Esta notável e profunda definição de Engels é de uma absoluta clareza” (LENIN, 2007, p. 39). E sendo um instrumento de uma classe dominante ele jamais “poderá ser livre nem popular” (2007, p. 41).

Uma vez sendo o Estado um órgão, de nada serve a simples mudança de seus administradores. Uma comparação poderia ser feita com a ocupação do Panótipo, de quem vigia por quem é vigiado. De nada adianta a inversão de sujeito se o exercício de Poder ainda estiver lá. A essência do marxismo, e o que o difere do anarquismo em relação ao exercício do Poder pelo Estado, está na destituição do Estado. Para o segundo, o Estado deve deixar de existir no momento em que se instaura a ‘revolução’ e para o primeiro é no final; nas palavras de Lenin: “Nosso objetivo final é a supressão do Estado, isto é, de toda a violência, organizada e sistemática, e toda a coação sobre os homens em geral” (2007, p. 118).

Destruir o Panótipo, não destrói o Poder que ele exerce. É preciso aprender a reconhecer os diferentes meios de exercer o Poder (caso isso seja possível). Mas, “[...] para o marxismo o “O Estado poderá desaparecer completamente quando a sociedade tiver realizado o princípio: “De cada um conforme a sua capacidade, a cada um segundo as suas necessidades” [...]” (2007, p. 135), talvez aqui esteja um reconhecimento do exercício de Poder.

Ao buscar compreender os diversos exercícios do Poder é que Foucault afirma que ele não está centralizado na formação física de Estado e não somente limitado a desvirtuada interpretação da luta de classes. São micro os exercícios de Poder e inevitável escapar de seu exercício, como explanado na introdução deste trabalho. Toda e qualquer relação social já é puro exercício de Poder, por menor ou por maior intencionalidade que sejam essas relações. Elas se ‘adaptam’ aos diferentes acontecimentos históricos na transformação das subjetividades na única e exclusiva manutenção de exercício de Poder independentemente de regime ou classe social orgânica que seja possível de ser categorizada.

Aqui não poderia deixar de mencionar o diálogo apresentado entre Foucault e Deleuze, no capítulo Os Intelectuais e o poder, no livro *Microfísica do Poder* (2012), de Foucault, quando ambos comentam um fato sobre a revolução de 68 na França: Um militante maoísta fala a Foucault em tom admirado que entendia perfeitamente a presença de Sartre naquele movimento social, ele até aceitava a presença também de Foucault, mas o fato que o deixava confuso era a presença de Deleuze, uma vez que este renegava aquele tradicional método de luta dita ‘revolucionária’ defendido pelo movimento maoísta. Diante disso Deleuze contextualiza,

Talvez seja porque estejamos vivendo de maneira nova as relações teoria-prática. [...] A prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra. [...] Para nós, o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles. Quem fala e age? Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age. Nós somos todos

pequenos grupos. Não existe mais representações, só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede (FOUCAULT, 2012, p. 130).

A ênfase segue na fala de Foucault quando afirma,

O intelectual dizia a verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la: consciência e eloquência. [...] O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso (2012, p. 131-2).

E de volta a Deleuze,

Não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas. [...] A teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica. É o poder que por natureza opera totalizações, e você diz exatamente que a teoria por natureza é contra o poder. [...] a noção de reforma é tão estúpida e hipócrita. Ou a reforma é elaborada por pessoas que se pretendem representativas e que têm como ocupação falar pelos outros, em nome dos outros, e é uma reorganização do poder, uma distribuição de poder que se acompanha de uma repressão crescente. Ou é uma reforma reivindicada, exigida por aqueles a quem ela diz respeito, e aí deixa de ser uma reforma, é uma ação revolucionária. [...] o que temos que fazer é instaurar ligações laterais, todo um sistema de redes, de bases populares. E isso que é difícil. Em todo caso, para nós a realidade não passa de modo algum pela política, no sentido tradicional de competição e distribuição de poder, de instâncias ditas representativas do tipo PC ou CGT (2012, p. 132-37).

Ao ouvir Deleuze, Foucault lembra que,

Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular, e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui. [...] Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando esta luta – que é a luta deles – de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário. [...] Isso quer dizer que a generalidade da luta certamente não se faz por meio da totalização de que você falava há pouco, por meio da totalização teórica, da “verdade”. O que dá generalidade à luta é o próprio sistema de poder, todas as suas formas de exercício e aplicação (2012, p. 138-42).

Deleuze finaliza esse belo diálogo afirmando que,

E não se pode tocar em nenhum ponto de aplicação do poder sem se defrontar com esse conjunto difuso que, a partir de então, se é necessariamente levado a querer explodir a partir da menor reivindicação. Toda defesa ou ataque revolucionário parciais se unem, desse modo, à luta operária (FOUCAULT, 2012, p. 142).



## SUJEITO

*“Eu não posso mais suportar estes eunucos concupiscentes da história, todos os parasitas do ideal ascético; eu não posso mais suportar estes sepulcros caiados que produzem a vida; eu não posso suportar seres fatigados e enfraquecidos que se cobrem de sabedoria e apresentam um olhar objetivo”<sup>18</sup>.  
Nietzsche*

### Édipo nunca foi Rei!

Quando se trata de dismantlar discursos históricos no lugar do verdadeiro, Nietzsche é o pioneiro, portanto fonte inspiradora para Foucault, principalmente na busca da formulação do sujeito fundante ou universal. Antes de Nietzsche, o movimento das ciências em geral afastava a busca da ‘análise’ da subjetividade, talvez, o próprio sujeito, pois reduzia toda a ideia de verdade ao universal do conhecimento. Para Foucault é a partir da experiência da loucura que a impossibilidade do conhecimento científico se torna mais evidente. Pensemos na singularidade do ‘sentido’ para o indivíduo considerado louco e sua impossibilidade em manter laços sociais, principalmente, em consequência de seu delírio. O saber que está em jogo na loucura não serve para todos, não está inserido na ordem do universal do conhecimento. A realidade de um paranoico não serve para outro sujeito paranoico, pois é ‘construída’ por um determinado sujeito. A relação entre sujeito, saber e verdade não é natural. Ao perceber que o sujeito é constituído como um resultado discursivo, ou melhor, uma ‘função enunciativa’ a ser preenchida no interior do discurso, Foucault pensa um sujeito pertencente a um embate de constituição de sentidos, em que a ideia de ‘autonomia de razão’ apenas mascara a construção de um jogo específico de verdade na presença de um dito sujeito racional. Ao contrário de Kant que buscava um limite para razão, Foucault questiona o que já nos é dado como obrigatório e universal ao conhecimento.

Em *Aulas sobre a vontade de saber* (2014), uma teoria em que o centro do sujeito é o próprio Eu já não mais é aceitável. Para Foucault Édipo não é Rei, mas um tirano detentor de um ‘know how’ típico de interferências e duelos de saberes (os deuses, o soberano e a terra). O autor afirma que cada forma de saber está diretamente associada a uma forma de exercício de poder, por isso, não pode ser considerada como ‘ignorância’ ou ‘inconsciência’. Trata-se, portanto, de múltiplos saberes. “Há em *Édipo* uma pletora de saberes. Excesso de saber. E Édipo

---

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*, III, p. 25.

não é alguém que a ignorância mantém em sua noite: é alguém que joga – ou tenta jogar – com a multiplicidade de saberes” (FOUCAULT, 2014, p. 231). Talvez Édipo caracterize uma determinada subjetividade, mas a questão da sexualidade (binária) não pode determinar unicamente o sujeito e torná-lo universal. Logo, para Foucault, não se trata de um debate sobre o sujeito assujeitado. O que interessa são as técnicas de relação de poder com a verdade na determinação de diferentes subjetividades. As técnicas de subjetividades se desenvolvem no campo da determinação da verdade, pois são elas as diferentes formas que fazem os sujeitos se constituírem como sujeitos historicamente ‘inventados’, disso a compreensão da parresia se faz obrigatória.

Costa, em *Saussure- entre o poder acadêmico e o saber científico* (2014), exemplifica a noção de parresia quando comenta a transição do filósofo grego ao filósofo contemporâneo.

Ao ensinar filosofia em uma sala de aula, o professor relata a ironia socrática, mas não mais utiliza o dizer parresiástico em sala de aula. A parresia que se revelou tão importante na constituição do filósofo foi deixada de lado pelo moderno professor de filosofia, mas não por uma proibição, ou por qualquer ação restritiva. Ao contrário, a ironia socrática é contada e recontada como um elemento fundador do discurso filosófico. O professor que narra esses eventos, contudo, não apenas não mais possui uma ‘vida filosófica’, não mais fundamentando seu discurso no elemento parresiástico; mais que isso, é o portador oficial dessa memória discursiva, da fala socrática, da coragem da verdade. Possui o papel de sujeito enunciativo desse discurso na figura de professor e, de maneira reversa, é o principal causador da inocuidade desse dizer (COSTA, 2014, p. 74).

Para enunciar a verdade há de se ter coragem, é necessário correr riscos e ocupar uma determinada posição de sujeito. Foram ‘essas diferentes’ formas pelas quais o sujeito torna-se sujeito que Foucault tentou analisar. A verdade de Édipo não está no inconsciente, mas na negação da verdade verdadeira. Édipo tenta negar o jogo parresiástico, pois não suporta sua consequência. É nesse jogo que Édipo se torna Édipo.

### **Similitudes – Heterotopia**

*“[...] o liame das positivities com a finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do cogito com o impensado, o distanciamento e o retorno da origem definem para nós o modo de ser do homem”.*  
Foucault.

Utilizando-se de uma arqueologia das Ciências Humanas, Foucault, em *As Palavras e as Coisas* (2007), percebe o sujeito como uma invenção com finitude. Para entender esse novo homem é necessária uma espécie de ‘contraciência’, algo que caracterizasse o sujeito fundante

sem o velho olhar positivista. De alguma maneira a ‘ordem do saber’ sofre mutação e é nessa mudança que disposto ao conhecimento surge a invenção do homem, ‘objeto’ oriundo das novas organizações do pensamento moderno. O existencialismo já não responde mais.

É na ‘diferença’ que somos igualmente ‘produzidos’, como consequência, minha invenção não é só minha e é na tentativa da diferença que me igualo aos meus. É no conjunto que me diferencio e essa ‘produção’ ocorre pelo exercício de poder entre jogos de saberes. A tão aceitável ideia da forma ‘única’ na qual fomos criados como seres únicos, que foi lançada fora para que o igual a você não exista mais ninguém, já não encanta, ou não deveria. Somos igualmente diferentes e é nessa verdade que me encontro. Quem sou eu hoje? Como os saberes e as relações de poder produzem isso que sou? Como essas relações interferem nisso que sou eu? Quais práticas do meu cotidiano produzem minha subjetivação?

Foucault responde apresentando sua arqueologia das ciências humanas. Para o autor, somos consequência de um ordenamento do saber, partindo por, pelo menos, três fases distintas: A *epistémê* da idade da semelhança, na Renascença; a *epistémê* da idade da representação, na Idade Clássica e a *epistémê* da idade do homem, na Idade Moderna<sup>19</sup>.

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse *discurso* clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge ele aí, nesse lugar do Rei que, antecipadamente, lhe designavam *Las meninas*, mas donde, durante longo tempo, sua presença real foi excluída. Como se nesse espaço vacante, em cuja direção estava voltado todo o quadro de Velásquez, mas que ele, contudo, só refletia pelo acaso de um espelho e como que por violação, todas as figuras de que se suspeitava a alternância, a exclusão recíproca, o entrelaçamento e a oscilação (o modelo, o pintor, o rei, o espectador) cessassem de súbito sua imperceptível dança, se imobilizassem numa figura plena e exigissem que fosse enfim reportado a um olhar de carne todo o espaço da representação (FOUCAULT, 2007, p. 430).

Como podemos perceber, nunca foi o saber, nem o poder, mas o sujeito... é o sujeito que é ‘modelado’. É ele que sofre todos os processos das relações e autoprodução da manutenção do exercício do poder quando ignora ou nega sua ‘responsabilidade’ da razão-desrazão histórica. Somos produto da ignorância das práticas genealógicas e optamos historicamente pela

---

<sup>19</sup> Para Foucault a *epistémê* da idade da semelhança, na Renascença, ocupava-se da relação de parentesco que ligava toda a cadeia dos seres pela similitude por quatro ordens de semelhança: a *convenientie*, a *aemulatio*, a *analogia* e a *simpatia*. Já na *epistémê* da idade da representação, na Idade Clássica, os signos não estarão mais fundados na ordem prévia das próprias coisas, mas na necessidade de ordenar a totalidade do real para a integração de uma ‘ciência universal da ordem’, lugar de localização entre *mathésis* e *taxonomia*. Na mutação *epistémê* da idade do homem, na Idade Moderna, o autor apresenta um novo domínio para o fundamento do saber: a subjetividade. Nessa nova disposição epistêmica, a *ordem* é substituída pela *história*.

‘revolução dos bichos’ sem aceitarmos a condição de sermos os ‘bichos’. De certa maneira, ao se tornar figura epistêmica, o homem se ‘encaixa’ na ‘brecha’ das ‘coisas’. É na possibilidade do ser vivo ser classificado que o ‘encaixa’ no espaço do saber. Portanto, lugar não permanente, mas de constituição histórica, conseqüentemente, finita, pois engloba um saber igualmente finito.

Em certo sentido, o homem é dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem: sua existência concreta neles encontra suas determinações; só se pode ter acesso a ele através de suas palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica – como se eles primeiramente (e somente eles talvez) detivessem a verdade; e ele próprio, desde que pensa, só se desvela a seus próprios olhos sob a forma de um ser que, numa espessura necessariamente subjacente, numa irreduzível anterioridade, é já um ser vivo, um instrumento de produção, um veículo para palavras que lhe preexistem. [...] A finitude do homem se anuncia – e de uma forma imperiosa – na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-europeia; ou, antes, pela filigrana de todas essas figuras sólidas, positivas e plenas, percebem-se a finitude e os limites que elas dispõem, adivinha-se como que em branco tudo o que elas tornam impossível (FOUCAULT, 2007, p. 432).

Por ser o homem uma figura epistêmica, sujeito do conhecimento, ou melhor, sujeito de representação, a necessidade de voltar-se para si, para o cuidado de si torna-se imperativo quando o autor define esse homem de par “empírico-transcendental<sup>20</sup>”, conseqüentemente, fundante e não universal, uma vez que é objeto de saber, bem como um sujeito que conhece por meio das inter-relações entre os saberes biológico, socioeconômico e cultural.

---

<sup>20</sup> Para Foucault a condição de par empírico-transcendental que ocupa o homem, é definido por sua relação entre sujeito do conhecimento, que deve tomar a si como objeto para conhecer a si e para si no próprio processo de representação, além de ser analisado como ser empírico pelas ciências biológicas, socioeconômicas e culturais e, ao mesmo tempo, como ser transcendental, ou seja, fundamento de todo o conhecimento possível, pela filosofia.

## VIOLÊNCIA

*“[...] a linguagem é um presente tão perigoso para a humanidade quanto o cavalo foi para os troianos: ela se oferece para nosso uso gratuitamente, mas depois que a aceitamos, ela nos coloniza”.*  
Žižek<sup>21</sup>

Uma vez que o exercício do Poder não é unicamente o exercício da repressão e da negação, a violência, um dos seus mais eficazes instrumentos, como comentado na introdução em relação aos suplícios, por exemplo, continua com o mesmo nome, mas com estereótipo em mutação. Mais eficiente e objetiva, a violência seria ainda mais um instrumento da prática, produção e reprodução na relação Poder-Saber-Sujeito? Caso a resposta seja positiva quais mecanismos anulam ou desvirtuam sua real percepção a ponto de autores como Pinker afirmarem que a violência diminuiu ao longo da história?

Apresentar a concepção de violência a que recorro nas observações de discursividade que uso neste é o objetivo desta seção.

### No mundo invertido

*“A verdade tem a estrutura de uma ficção...”*  
Lacan

A pesquisa a que me dedico não está inserida ao campo da psicanálise, ao menos não por inteiro. Mas impossível seria negar a magnitude deste campo do saber e toda sua importância nas relações sociais pelas quais me interesso. É nesse limiar que me aproprio do significado de violência apresentado por Žižek em sua obra *Violência* (2014).

Na tentativa em facilitar a compreensão dos conceitos de Lacan sobre o Imaginário, o Simbólico, o Real e “o grande Outro”, Žižek explora temas diversos<sup>22</sup> e mais próximos da realidade de percepção de leitores não muito íntimos da psicanálise, mais ou menos como tentou fazer Althusser com as leituras e concepções do materialismo histórico dialético em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*<sup>23</sup>. Žižek recorre a exemplos do dia-a-dia e, principalmente,

---

<sup>21</sup> Žižek exemplificando o campo do imaginário em sua obra *Como ler Lacan*, 2010, p. 20.

<sup>22</sup> Entre os diferentes temas utilizados pelo autor temos a liberdade, a religiosidade, os regimes totalitaristas e democráticos, revoluções entre outros.

<sup>23</sup> Severamente criticado por diversos movimentos de esquerda, entre eles os seguidores de Gramsci, pois acreditam que *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado* não passa de uma interpretação de má qualidade dos já completos *Cadernos do Cárcere*.

a cenas e partes de filmes para exemplificar conceitos complexos da psicanálise. E, ao abordar a violência, não seria diferente.

Žižek, em *Como ler Lacan* (2010), já inicia a obra comparando ‘o grande Outro’ a um pequeno ponto de recepção que um ator usa para que lhes digam o que fazer em cena, como interpretar um personagem. São exemplos como este que o autor ‘desenrola’ diferentes considerações da psicanálise. A tríade definida por Lacan ora é comparada a um jogo de xadrez, ora a uma cena fílmica.

As regras que temos de seguir para jogar são sua dimensão simbólica: do ponto de vista simbólico puramente formal, “cavalo” é definido apenas pelos movimentos que essa figura pode fazer. Esse nível é claramente diferente do imaginário, a saber, o modo como as diferentes peças são moldadas e caracterizadas por seus nomes (rei, rainha, cavalo), e é fácil imaginar um jogo com as mesmas regras, mas com um imaginário diferente, em que esta figura seria chamada de “mensageiro”, ou “corredor”, ou de qualquer outro nome. Por fim, o real é toda a série complexa de circunstâncias contingentes que afetam o curso do jogo: a inteligência dos jogadores, os acontecimentos imprevisíveis que podem confundir um jogador ou encerrar imediatamente o jogo (ŽIŽEK, 2010, p. 16 -17).

De maneira simplista, é no campo do imaginário que localizamos o estético, a percepção sensorial. É nesse campo que o modelo óptico dos ideais da pessoa é apresentado, lugar onde o Ideal do Eu e Eu-Ideal se localizam. É no imaginário que o efeito de sentido, ou seja, a relação entre locutor e interlocutor ganha intencionalidade, concretude e condições de produção de discurso. No exemplo do jogo de xadrez, o próprio jogo constitui o imaginário. No entanto, essa divisão em campos é mera ilustração, pois nos ‘nós’ (borromeanos) existem interdependências. Sobre essa articulação, Vanier, em *Lacan* (2005), esclarece que qualquer exposição sobre o Imaginário não pode resumi-lo antes de 1953, períodos de novas análises e produções de Lacan.

A exposição que acabamos de fazer não resume o Imaginário antes da implementação dos outros registros, isto é, antes de 1953. Era inevitável, na perspectiva de um livro com o formato deste, incluir alguns dos elementos das modificações que Lacan pode fazer em seguida. [...] Lacan foi levado a retomar o estádio do espelho com a introdução dos registros e da própria noção de *Imaginário*, articulado ao *Simbólico* e ao *Real* (VANIER, 2005, p. 51).

É no campo do simbólico que se localiza o ordinário da linguagem. Nele encontramos as diversas posições dos sentidos, das leis, das regras do repetível. É onde fica localizado ‘o grande Outro’, onde as estruturas significantes localizam as diversas posições de sujeitos e, por isso mesmo, será sempre furado, falho. É no simbólico que a sociedade se organiza, se divide. Žižek facilita afirmando que “*O espaço simbólico funciona como um padrão de comparação contra o qual posso me medir*” (2010, p. 17). Mesmo exercendo a função de “Deus”, o grande

Outro de fato não existe, ele é alimentado pela necessidade do sujeito, “*ele é a substância dos indivíduos que se reconhecem nele [...]*” (ŽIŽEK, 2010, p. 18). Quem, de fato, existe são os indivíduos, suas atividades e suas necessidades de um terceiro, de um outro, bem maior e mais significativo que ‘ele’ mesmo.

O Real é não real, impossível de simbolizar. Em comparação com a *Interpretação dos Sonhos* de Freud, preferimos acordar para não encarar o Real do sonho. Para a linguagem, o real é o lugar da equivocidade, da contradição languageira. Para a história, é o campo da contradição social. Para o inconsciente, é o lugar do desejo da sexuação. Fugimos desesperadamente da possibilidade de encarar o real, mesmo não havendo possibilidade alguma de concretude. Žižek afirma que, para Lacan, “a tarefa ética máxima é a do verdadeiro despertar: não somente do sono, mas do feitiço da fantasia que nos controla ainda mais quando estamos acordados” (ŽIŽEK, 2010, p. 76).

Envolvida pelo nó borromeano que a *Violência* (2014) de Žižek me captura. Para mim, aqui está o melhor lance da partida de pôquer. Aqui o jogo reinicia: a violência negada pela violência.

## O Triunvirato

*“[...] qualquer prazer que encontremos tocando outro ser humano, não é algo evidente, mas algo inerentemente traumático, e só pode ser suportado na medida em que esse outro entre no quadro da fantasia do sujeito”.*  
Žižek

Na Introdução, deixei explícito que não é pelo sangue e nem a barbárie do conceito de violência que me interessa. Portanto, migro diretamente para o conceito deontológico de violência.

Objetiva aqui significa eficaz, prática, pragmática e subjetiva, o contrário. Consequentemente, a violência pela qual me interessa é a que destrói intensamente, a que alcança o objetivo com precisão, a que é praticada por especialistas e não por amadores. É a violência do Real. Não é a violência do inimigo, pelo contrário, aquela que não apresenta qualquer característica de violência. É a do exercício ‘total’ do Poder.

Ao apresentar o triunvirato da violência, Žižek relembra a ponta do iceberg em relação ao seu todo. Volto a esta ideia com toda a força para que a desconstrução do conceito de violência que tento desenvolver não seja compreendido como mera destruição, mas tomada e

posição crítica de sujeito (no caso, eu). Além de correlacionar a possibilidade da resistência e da incomensurabilidade da verdade. Observe a Figura II.

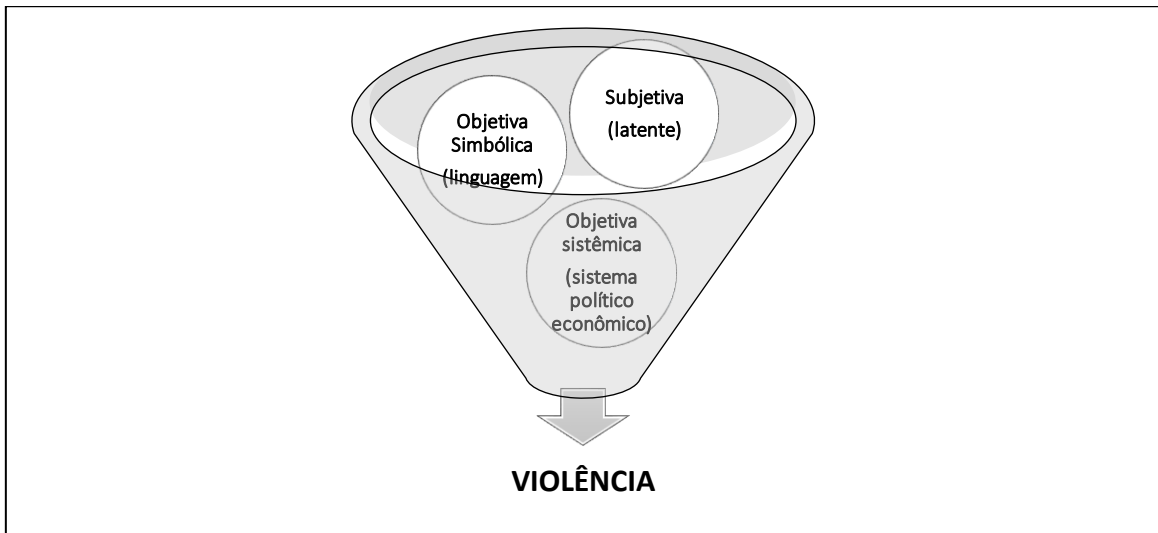


Figura II – Sugestão esquemática de visualização do Triunvirato de composição do conceito de Violência. Esquema proposto de autoria nossa.

A violência que me interessa é a nomeada OBJETIVA, no sentido em que é esta que existe no campo do real, é dela que fugimos desesperadamente pois não somos capazes que aceitar nossa capacidade em produzir, reproduzir e retroalimentar esse tipo de violência, pois toda a nossa formação discursiva e história é a da negação e não percepção dessa realidade. Ela é tão eficaz que se distribui em duas normatizações de violência. Encarar o inimigo é mais fácil, por isso, a violência subjetiva é a mais cativante de todas, pois ela logo sangra. Por outro lado, mas não tão oposto, a simbólica exige uma maior análise de conjuntura e leitura social. É necessário um distanciamento emocional para caracterizar esta violência, é preciso reconhecer os diferentes lugares de sujeitos, experimentá-los, mas não permanecer neles. Já, a sistêmica, além de compreendê-la, é necessário encarar-se como parte total de sua produção. É esta que mais nos domina. Na associação com a *Ordem do Discurso*, de Foucault, ela equivale à vontade do saber. Esta última é a que perpassa a todas as outras e personifica ‘o grande Outro’, ou seja, ela não está lá, mas está. Esta explosão de violência é a que ocorre no silêncio, na não paz e na não guerra. Não encarar esse real da violência é semelhante ao que Lacan define como afânise do sujeito. Žižek nos ajuda quando a define,

Há um hiato que separa para sempre o cerne fantástico do ser do sujeito dos modos mais superficiais de suas identificações simbólicas ou imaginárias. Nunca me é possível assumir plenamente (no sentido de integração simbólica) o cerne fantástico do meu ser: quando ousar enfrentá-lo de perto demais, o que ocorre é o que Lacan chama de afânise (a auto-obliteração) do sujeito: o sujeito perde sua consistência simbólica, desintegra-se (ŽIŽEK, 2010, p. 70-71).





Figura III – Ilustração figurativa na composição da ideia de iceberg de autoria nossa. Desenho de cópia livre da internet.

Aceito que estou no topo da cadeia alimentar e, pior, me vanglorio disto, mas não aceito a condição de violência que me classifica nessa posição. Prefiro olhar somente para ponta do iceberg e dela me realizo (figura III).

### O que fizemos de nós?<sup>24</sup>

*“A violência faz-se passar sempre por uma contra violência, quer dizer, por uma resposta à violência alheia”.*  
*Jean-Paul Sartre*

Lembro aqui que a violência objetiva, segundo Žižek, é composta pelas violências simbólica (linguagem) e sistêmica (economia e política). Em seu livro *Violência* (2014), Žižek inicia o primeiro capítulo narrando a expulsão de alguns intelectuais anticomunistas da Rússia em 1922. Trata-se da partida do navio ‘O Vapor da Filosofia’ que sai da Rússia para a Alemanha.

Entre tantos intelectuais que no navio estavam a bordo, o autor chama a atenção para a discursividade de Nikolai Lossky, ele que, assim como toda a sua família, desfrutavam de um alto padrão de vida diante de uma Rússia miserável. Ao ser interrogado a respeito de sua partida da Rússia, Lossky afirmava que,

simplesmente não conseguia compreender aqueles que queriam seu modo de vida. Que tinham feito os Lossky e seus semelhantes? Seus filhos e seus amigos eram herdeiros do melhor que a Rússia podia oferecer, tinham contribuído para melhorar o mundo com suas conversas sobre literatura, música e arte, e levavam uma vida

<sup>24</sup> Título do livro de Zuenir Ventura, 2008, Planeta, São Paulo.

tranquila. Que mal poderia haver em tudo isso? (Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer*, 2006, p. 23-4 *apud* Žižek, 2014, p. 23).

O exemplo do discurso de Lossky, remonta-nos a caracterização da violência objetiva sistemática. Para que Lossky assim como toda a sua família mantivessem o alto padrão de burguesia que desfrutavam era necessária uma relação de organização sistemática que mantivesse aquele estado como natural.

Embora a vida de Lossky não representasse, na opinião dele, mal algum à sociedade, pois se ausentava do histórico de seus pares quaisquer manifestações de violência física direta à espécie humana, uma sequência de violências sutis os impregnava. Um pano de fundo ordenado de violência sistêmica os condenava. Lossky não percebia que a violência subjetiva, no caso sua expulsão da Rússia, nada mais era, que o efeito reverso e de mesma intensidade, da violência sistêmica que o seu estilo de vida gerou.

Essa característica de opor-se a qualquer tipo de violência subjetiva ou objetiva parece ser uma das alternativas adotadas por um específico grupo de organização social, chamado por Žižek de: comunismo liberal. O objetivo principal de organizações que apresentam atitude liberal é a tentativa de desviar nossa percepção do verdadeiro problema da violência para outras formas, onde as primeiras não se encontrem desmascaradas.

Opor-se a todas as formas de violência – da violência física e direta (extermínio em massa, terror) à violência ideológica (racismo, incitação ao ódio, discriminação sexual) – parece ser a maior preocupação da atitude liberal tolerante que predomina atualmente. Uma chamada SOS sustenta esse discurso, abafando todas as outras abordagens possíveis: todo o resto pode e deve esperar... (ŽIŽEK, 2014p. 24).

As relações entre Poder-Saber regulam certa ‘normalidade’. A normalidade disciplina o olhar. Nossa comodidade prefere o apelo S.O.S ao que, de fato, seja violento. Comove-nos mais um incêndio ocorrido em uma casa noturna em Santa Maria<sup>25</sup>, ou a doação ‘oferecida’ pelo McDonald’s a uma instituição de caridade, no dia do McDia Feliz<sup>26</sup>; porém não nos apercebemos da violência sistêmica causada por propagandas comerciais em dois minutos televisivos. Faz-se necessário ‘historicizar’ minuciosamente a concepção de violência. A genealogia adotada por Foucault é minha deriva.

A ‘violentação’ objetiva proveniente do chamado ‘comunismo liberal’ e sua relação com a mídia é refletida em ações coletivas ditas como normal. Bill Gates, um dos maiores

<sup>25</sup> Incêndio ocorrido em 27 de janeiro de 2013 em Santa Maria, Rio Grande do Sul, na boate *Kiss*.

<sup>26</sup> Evento anual da rede McDonald. Coordenado pelo instituto Ronald McDonald em que a renda líquida da venda dos sanduíches é direcionada a instituições de combate ao câncer.

representantes da ideia de comunismo liberal da qual destaco, aparece em um vídeo, supostamente organizado por ele mesmo e, após proferir algumas palavras, puxa uma corda amarrada a um balde com água gelada e diversos cubos de gelos caem sobre sua cabeça, molhando todo o seu corpo. Aparentemente, o empresário potencializa uma campanha “beneficente<sup>27</sup>” internacional para ‘ajudar’ uma instituição ‘X’ que combate um tipo específico de esclerose. No dia seguinte, diversos outros vídeos repetem a cena. Temos assim, uma nova ciberviralização ‘casual’. No nível elementar, nos é apresentado um sujeito preocupado e que busca, à sua maneira, ajudar à comunidade contra um mal comum.

Cobrando-me outra ótica, prefiro desmontar e desvelar. Caridade não é a melhor palavra a ser usada por um dos maiores representantes do comunismo liberal. Arendt já desvelava essa nova tática de exploração quando afirma que, “A riqueza que não explora deixa de gerar até mesmo a relação existente entre o explorador e o explorado; o alheamento sem política indica a falta de menor interesse do opressor pelo oprimido” (2012, p. 28).

O maior interesse no ato, descrito anteriormente, está a autopropulsividade do capital que, de fato, dirige o espetáculo que controla e incide o subdesenvolvimento e as catástrofes que norteiam a vida real. Devolver o quê, quando o processo de violentação objetiva ocorre diariamente ou quando nos sujeitamos as ‘pseudo-necessidades’ advindas da Microsoft<sup>28</sup>? A que intenção se objetiva quando deseja aparentar uma sensação de pessoa comum, quando de fato, existe uma equipe empresarial por trás de cada ato aparente no vídeo? É aí que reside uma das manifestações de violência objetiva: a sistêmica, fundamental no capitalismo, mas que se manifestaria em qualquer outra estrutura e relação de Poder. Como reforça Žižek,

O capitalista não é mais o Avarento solitário que se agarra ao seu tesouro oculto, dando uma olhada nele quando está sozinho, atrás de portas cuidadosamente fechadas, mas o sujeito que aceita o paradoxo básico de que a única maneira de preservar e multiplicar seu tesouro é gastá-lo. Aqui a frase de Julieta na cena da sacada (“quanto mais dou, mais tenho”) sofre uma virada perversa – essa também não seria uma fórmula de aventura capitalista? (2013, p. 35).

Trata-se de uma violência muito mais incisiva, pois não pode ser atribuída a indivíduos concretos, pois se manifesta por meio de micro relações de Poder. São relações não construídas em combate direto ou físico. Trata-se do poder político, aquele que se manifesta silenciosamente, por meio, de desigualdades econômicas. A violência sistêmica aglutina à

---

<sup>27</sup> Desafio do balde de gelo (Ice Bucket Challenge): Atividade proposta com o intuito de arrecadar fundos, além de dar visibilidade, a Esclerose Lateral Amiotrófica (ELA). Foi sobre a ótica de Anthony Carbajal que a campanha foi iniciada em agosto de 2014.

<sup>28</sup> Empresa transnacional estadunidense, fundada por Bill Gates e Paul Allen em 1975, que desenvolve, fabrica e licencia softwares de computadores e equipamentos eletrônicos, sua sede fica em Redmond, Washington.

violência social e à ideológica. E, ao mesmo tempo, pulveriza-se em micro manifestações de repressão.

Enquanto o imediatismo nos conduz a apreciação e valorização do ato, a violência objetiva materializa-se nas inúmeras horas de trabalho impostas aos funcionários de empresas semelhantes à Microsoft, por meio da falsa sensação de não cumprimento de horário. A esse tipo de trabalho, o funcionário cumpre uma carga horária teoricamente estabelecida por ele mesmo, desde que, sua produção não seja afetada. Quando deixam de exigir um padrão de roupa (fardamento), ao oferecerem uma máquina de achocolatado, quando oferecem um campo de *golf* é nesse momento que a violência objetiva se manifesta, pois aí não há sangue, não há guerra, não há gritos, não há nada, a não ser a manipulação e o sujeitamento, por meio do ‘roubo’ velado de tempo e da possibilidade de pensamento crítico. O processo de cegueira, primeiramente, materializa-se na própria construção física do ambiente de trabalho, onde a assepsia aparenta saúde, tranquilidade e ilusionismo, pois ao contrário da violência subjetiva que se manifesta em suor, poeira, fumaça, estardalhaço, a objetiva é silenciosa e envolvente. Lacan diria que é o imaginário de violência subjetiva que refuta o real da objetiva. É necessária a ilusão da convenção.

A alma está condenada à normatização da disciplina. Os anteriormente chamados ‘hackers’, com toda uma denotação subversiva que a palavra originalmente apresentava, agora são chamados de ‘nerds’ ou ‘geeks’ e, de subversivos passam a reprodutores de um pensamento maçante de ‘status quo’. Esta é a manifestação pura de uma maneira de violência objetiva que desejo desvelar.

Nossa falta de percepção aos resultados da violência sistêmica pode ser melhor esclarecida quando mencionamos os Julgamentos de Nuremberg de 1945. E, de antemão, deixo claro que não se trata de defender ou refutar os acontecimentos daquele episódio, mas utilizar-se dele como exemplo de ‘alucinação’ proveniente de uma relação de Poder sistêmico, instrumentalizado pela ideia de violência.

Em Nuremberg, lideranças política, militar e econômica da Alemanha nazista foram julgadas por crimes de guerra contra a humanidade. A facilidade com que os julgamentos condenam a maioria dos envolvidos desvia nossas atenções aos processos de violência sistêmica histórica que se subjugou aquele país no pós Primeira Guerra Mundial. Quem julga e quem, de fato, é julgado em Nuremberg? Ao acaso esqueceram-se todos dos temidos Gulag<sup>29</sup> Russos,

---

<sup>29</sup> **Glavnoye upravleniye ispravitelno-trudovoykh lagerey i kolonij**, em português, Administração Geral dos Campos de Trabalho Correccional e Colônias da União Soviética.

denunciados por Alexander Soljenitsin<sup>30</sup> e, mais recente por Anne Applebaum<sup>31</sup>, e de seus (des)efeitos aquele país? A segregação racial<sup>32</sup> praticada, produzida e mantida sob um véu de cinismo nos EUA, até os dias contemporâneos não deveria ser igualada, julgada e condenada como estado de guerra permanente? E a repressão e a tortura como política de estado na repressão à Revolução Argelina<sup>33</sup>, que inclusive, produziu efeitos pós-guerra na ‘formação’ de torturadores, no período da ditadura militar no Brasil, ao acaso, foi menos violenta que os ditos ‘crimes contra a humanidade’?

Não nos apercebemos das afirmações de Arendt quando comenta sobre a concepção e ideologia, “Todas as ideologias contêm elementos totalitários, mas estes só se manifestam inteiramente através de movimentos totalitários – o que nos dá a falsa impressão de que somente o racismo e o comunismo são de caráter totalitário” (2012, p. 626). Trata-se do enaltecimento da eunomia e do obscurecimento da *parresia*; portanto, não de um problema ontológico, mas deontológico. A zona obscurecida em questão é construída pela falta de estudo das formas aletúrgicas.

Em Nuremberg, a *parresia* de Demóstenes foi anulada. A coragem da verdade é subjugada à falta de coragem da verdade. A construção do jogo parresiástico não se constitui, pois a quem a *parresia* deveria ser endereçada, a quem ela deveria mostrar a sua grandeza, a quem se esperava estar disposto a ouvir a verdade, estava desconstituído de coragem, pois dela se exige consequência.

A relação Verdade, Poder e Sujeito que se organiza em torno da aceitação da eunomia, prefere o efeito de não obrigatoriedade da verdade. Trata-se aqui de um vínculo de poder entre o que é dito e aquele a quem o dito se endereça. Como afirma Foucault, no livro *A Coragem da Verdade* (2011),

a retórica não implica o vínculo entre aquele que fala e o que é dito, mas visa instaurar um vínculo obrigatório, um vínculo de poder entre o que é dito e aquele a quem isto se endereça, a *parresía*, ao contrário, implica um vínculo forte e constituinte entre aquele que fala e o que ele diz, e abre, pelo próprio efeito da verdade, pelo efeito de ofensas da verdade, a possibilidade de uma ruptura de vínculo entre aquele que fala e aquele a quem este se dirige (2011, p. 14).

---

<sup>30</sup> Escritor do livro *Arquipélago Gulag*, com publicação no ocidente no ano de 1973.

<sup>31</sup> Jornalista estadunidense que escreveu *Gulag: uma história dos campos de prisioneiros soviéticos*.

<sup>32</sup> Fazemos referência ao regime de discriminação racial que foi institucionalizado, ou seja, legalizado nos Estados Unidos da América como benefício de manutenção de domínio entre a comunidade branca sobre os afro-americanos.

<sup>33</sup> Trata-se da guerra de Independência Argelina, também conhecida como Revolução Argelina ou Guerra da Argélia. Movimento de libertação nacional da Argélia do domínio Francês que ocorreu entre 1954 e 1962.

Ao preferir a retórica e ao aceitar a verdade visível da violência subjetiva não estariam, ambos os lados<sup>34</sup>, declarando um aceite a uma sociedade organizada e denominada por um *ponerà politeía*<sup>35</sup>? Seria a relação Poder-Saber-Sujeito que produz uma verdade, que ‘opta’ pela retórica e anula qualquer possibilidade da prática da parresia, responsável pela manifestação universal em que é possível desejar a liberdade norte-americana, erguer a foice e o martelo, defender a liberdade, fraternidade e igualdade; ao mesmo tempo em que repudia a suástica nazista em detrimento de seus crimes contra a humanidade?

Da necessidade de ‘desmanchar’ a facilidade como nos envolvemos pelo dito ‘real’, Arendt, na obra *Eichmann em Jerusalém* (1999), também banaliza o mal. Ao introduzir o capítulo I – A Casa da Justiça, a autora descreve o cenário criado na ‘*Beth Hamishpath*’, para desvelar que, na verdade, Eichmann já está condenado desde o momento de seu sequestro na Argentina pela MOSSAD<sup>36</sup>. A recorrência à violência subjetiva anula qualquer possibilidade da percepção da objetiva real e abstrata. Semelhante ao descrito no suplício de *Vigiar e Punir*. A ‘plateia’ é cúmplice de um crime real: a condenação à morte de Eichmann.

Toda a encenação é articulada de maneira a causar uma intenção, aparente, de um Estado onde sua Justiça, ou seja, suas relações de Poder-Saber, garantam que o acusado seja processado, defendido e julgado e “que fiquem em suspenso todas as questões aparentemente mais importantes” (ARENDR, 1999, p. 15). Na tentativa de manter o aparente cenário, o representante do Estado de Israel Ben-Gurion<sup>37</sup>, como afirma Arendt, não comparece a nenhuma sessão acreditando, assim, potencializar a encenação de um julgamento real.

A autora também chama a atenção ao fato das relações de Poder-Saber que se desenvolvem em torno dos idiomas aparentes no julgamento. Ora, todos sabem que, no período em questão, quase que noventa por cento da população judaica israelense, na verdade, era alemã. E, parafraseando Foucault, como um governo pode julgar um sujeito subjugando, ou anulando sua linguagem?

Logo abaixo dos juízes ficam os tradutores, cujos serviços são necessários para as conversas diretas entre o acusado ou seus advogados e a corte; além disso, o acusado, cuja língua, como a de quase todo mundo na plateia, é o alemão, acompanha os procedimentos em hebraico por meio da transmissão radiofônica simultânea, que é

<sup>34</sup> Trata-se aqui dos aliados (Estados Unidos, União Soviética, Reino Unido, além de mais 49 outros países) x eixo (Alemanha, Itália e Japão, além dos demais países que completavam o bloco, como por exemplo, Bulgária, Hungria e a Romênia).

<sup>35</sup> *Ponerà politeía* significa um modo de vida político ruim. Termo utilizado por Foucault no livro *A coragem da verdade*, 2014, p. 18.

<sup>36</sup> O instituto para inteligência e operações especiais é o serviço secreto do governo de Israel, com sede em Tel Aviv. É a polícia secreta de Israel.

<sup>37</sup> David Ben-Gurion, judeu polonês, foi o primeiro chefe de governo de Israel entre os anos de 1948 a 1963.

excelente em francês, tolerável em inglês, e uma mera comédia, muitas vezes incompreensível, em alemão. (Em vista da escrupulosa equidade de todos os arranjos técnicos do julgamento, constitui um mistério menor que o novo Estado de Israel, com sua alta porcentagem de nascidos na Alemanha, seja incapaz de encontrar um tradutor adequado para a única língua que o acusado e seu advogado entendem (ARENDDT, 1999, p. 13).

Mesmo antes e durante todo o julgamento, segundo a autora, ficou claro que aquela espetacularização, tentara, na verdade, mostrar a intenção de Ben-Gurion em revelar ao mundo inteiro suas lições a respeito da causa judaica. “Queremos esclarecer às nações do mundo como milhões de pessoas, pelo acaso de serem judias, e um milhão de bebês, pelo acaso de serem bebês judeus, foram mortos pelos nazistas” (ARENDDT, 1999, p. 20), ou ainda, “é preciso que nossa juventude se lembre do que aconteceu com o povo judeu. Queremos que conheçam os fatos mais trágicos de nossa história” (ARENDDT, 1999, p. 20). É evidente que todos os enunciados citados tratam apenas de protótipo da escolha da retórica que, conseqüentemente, produzem e retroalimentam verdades que mascaram a verdade. Afinal, como um Estado pode considerar-se agredido por um ‘crime’ que, se realizado, ocorreu antes mesmo de sua fundação? Não seria pura prática de anacronismo político e sistêmico?

Embora seja evidente, me cobro em enfatizar, que os citados anteriormente não poderiam ser os motivos reais pelos quais levaram à construção daquele cenário. Embora fosse Adolf Eichmann, julgado por seu desempenho na ‘solução final dos judeus’, não é a seu corpo que desejam atingir por meio do julgamento, não é a sua pessoa, mas suas ações, seus desejos: sua alma. “Em juízo estão os seus feitos, não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o antissemitismo e racismo” (ARENDDT, 1999, p. 15). Demonizar Eichmann foi apenas uma alternativa de sistematizar e justificar o uso das leis rabínicas instituídas pelo Estado de Israel. Alguém que representasse a ideia da qual os construtores daquele Estado negavam, precisava ser julgado, condenado e morto dentro daquele território para que a aniquilação de seu corpo pudesse de alguma maneira, simbolizar a morte da alma, da ideia.

Ao longo de todo o livro, o que a autora busca é desconstruir uma ideia concreta da projeção da violência subjetiva na pessoa de Eichmann, onde este, por sua vez, seria a personificação de toda e qualquer maldade acometida aos judeus na Segunda Guerra Mundial que, conseqüentemente, nos desvia ao que, de fato, deveria ser ‘real’. Eichmann não passa de um arquétipo de burocrata, funcionário do Estado Alemão. E aqui não poderíamos deixar de citar Gaspari, quando localiza a função da burocracia, do burocrata e sua importância para a prática da violência quando afirma que: “A condição necessária para a eficácia da burocracia

da violência é a recompensa funcional, tanto através das promoções convencionais como das gratificações que esse mundo policial engendra” (GASPARI, 2014, p. 28). A cada ato burocrático bem executado, Eichmann era recompensado militarmente, por sua falta de criticidade. Sua incapacidade intelectual era tanta que, ele jamais foi capaz de questionar-se, como e de que maneira os judeus poderiam ser inimigos de sua pátria. Ou nos esquecemos de que “O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las” (ARENDT, 2012, p. 622). Eichmann serviu-se das SS<sup>38</sup> com toda a sua incompetência na execução contínua e tecnicista de sua função de trabalho. A despeito do ‘bom funcionário’ Arendt afirma que,

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento) (2012, p. 632).

O ‘juízo’ de Eichmann é mais um protótipo das relações que derivam da instrumentalização da violência sistêmica para a manutenção das relações Poder-Saber que determinam subjetividades. Ainda sobre característica do juízo, e na tentativa de banalizar o mal, Arendt cita um dos discursos de abertura proferido por um promotor, que segundo a autora, desenhará todos os demais discursos de origem judaica,

se tivermos de acusar [Eichmann] também por seus crimes contra não-judeus... isso” não ocorrerá porque ele os cometeu, mas, surpreendentemente, “porque não fazemos distinções étnica”. Essa é sem dúvida uma frase surpreendente para ser pronunciada por um promotor em seu discurso de abertura, e que acabou sendo a frase-chave de toda a acusação (ARENDT, 1999, p. 16).

Um estado que se organiza em nome de uma religião, onde aos não judeus são negados a condição de cidadania igualitária, acredita mesmo que não faz distinções étnicas? Seria mesmo necessário a construção de todo um cenário para mostrar ao mundo, como um crime contra um judeu deve ser punido? Ou a manutenção da necessidade de um Estado Judaico precisaria ser espetacularizada para que os próprios judeus acreditassem na existência e necessidade dele? Seria a presença de Eichmann tão importante para, enfim, enterrarem os mortos e vivos de Auschwitz? Ou tudo não passa da mera espetacularização das relações de Poder-Saber exercidas por aquele estado?

---

<sup>38</sup> A Schutzstaffel, em português ‘tropa de proteção’, abreviada com SS (do alfabeto rúnico), foi uma organização paramilitar ligada ao partido nazista e a Adolf Hitler.



A denúncia da banalização do mal leva ao desnudamento dos saberes sujeitados, impostos pelas relações de Poder-Saber que fazem uso da instrumentalização da violência e da política uma guerra continuada por outros meios. Trata-se aqui de desmascarar o saber histórico das lutas. “Às vezes, a ponta da verdade emerge da mentira encoberta por histórias inverossímeis” (GASPARI, 2014, p. 31).

Fazer a denúncia da banalização do mal é clamar ao estudo das formas aletúrgicas, colocando em evidência e retirando o véu no uso parresiástico das relações exercidas pelo Poder na construção de verdades que produzem subjetividades lacônicas e que, a todo o momento, tentam se justificar no campo de atuação ontológico, negando suas vertentes de problemática deontológico. “Definir a verdade como coerência, como o fazem certos lógicos modernos, é negar a existência da verdade” (ARENDRT, 2012, p. 637)

Não se trata aqui de relação Poder-Saber que produz um sujeito materializado ideologicamente na luta de classe entre opressor x oprimido, ou uma subjetividade inconsciente que clame sua autoafirmação e reconhecimento da projeção de seu campo real ao imaginário. Ao contrário, a busca é pela prática de análise que desvele a verdadeira relação de construção e produção de subjetividades que ‘prefiram’ a obscuridade dos fatos, pois não foram constituídas da possibilidade do ‘livre pensar’ e que não se permitem tentar suportar as exigências das consequências do uso da parresia, portanto, a ‘preferência’ pela cegueira da normalidade advinda e praticada pela violência subjetiva ao tangenciamento da alma, pela objetiva, me convida a análise dessa desconstrução subjetiva. É importante deixar explícito que,

“Analisar o sujeito é bem mais que descrever subjetividades, alteridades e afins. [...] A relação entre o sujeito e a verdade diz mais que a interconstituição entre verdade-subjetividade, fala igualmente sobre o poder e o saber, como ângulos que constituem a mesma figura” (COSTA, 2014, p. 67).

No suplício, da obra *Vigiar e Punir*, temos a morte abstrata e literal do corpo de Demiens por interferência da violência subjetiva latente. A espetacularização é encerrada com a fogueira que leva as cinzas toda a possível forma de corpo original. No capítulo XV, da obra *Eichmann e Jerusalém*, aqueles que se dizem contra a morte e que temem a um Deus da vida, condenam a morte Adolf Eichmann. O corpo do acusado também é atingido pela morte. Mas, a despeito da alma? Aparentemente a relação corpo x alma mostra-se indissociável, mas até que medida a morte do corpo significa a morte da alma? Sob a instrumentalização da violência quantas ‘mortes’ serão necessárias para a aniquilação da alma? Caso a alma não se extinga com a mesma facilidade que o corpo, não teria então sobrevivido à ideia da qual tentaram livrar-se com a condenação e assassinato real de Eichmann? De quantas mortes é constituída a morte da ideia?

## LIBERDADE X VIOLÊNCIA

### É possível ser livre na violência?

*“As luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”.*  
Foucault

Partindo da hipótese apresentada por Foucault (2011), no livro *A Ordem do Discurso*, que relata sua aula inaugural no Collège de France em 2 de dezembro de 1970, em que o autor sugere,

que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (p. 8-9).

que me aventuro à análise da relação liberdade X violência. Não se trata de uma análise etimológica e nem ao menos uma discussão de axioma que os conceitos das palavras oferecem ao senso comum. A trilha que percorro está baseada na tentativa de compreender que mecanismos de poder produz, ou melhor, reproduz subjetividades que tratam e aceitam a materialidade discursiva de liberdade como evidência absoluta e concreta possível, muitas vezes nomeada como ‘livre-arbítrio’ em um estado de violência objetiva.

Žižek, influenciado pelo estudo da psicanálise, acredita que a violência física, chamada por ele de violência subjetiva é somente a parte mais visível de um combinado de violências simbólica e sistêmica (conceitos já apresentados). Na compreensão apresentada pelo autor é que não acredito em outra possibilidade de liberdade que a da negação, além de hipoteticamente supor que a liberdade não passa de uma ocorrência de violência objetiva velada na possibilidade ilusória da livre escolha. Que mecanismos disvirtuam e (re)produzem materialidade discursiva na perpetuação da posituação da liberdade?

Dentre os procedimentos de controle e de delimitação do discurso, Foucault sugere que a vontade da verdade, que pertence ao procedimento externo de exclusão discursiva, é aquele mais forte. Segundo o autor, é este procedimento que atravessa a interdição e a separação, não cessando de se tornar mais profundo e mais incontornável.

Ora, essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apoia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um

compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios outrora, os laboratórios hoje. Mas ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído (FOUCAULT, 2011, p. 17).

Nas disciplinas se encontram as verdades, pois é somente na verdade que se pode dizer a verdade. É na organização das disciplinas que faremos um percurso genealógico para reconhecer de que maneira as proposições de verdade fundaram-se em verdade (saber), pois afinal “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (FOUCAULT, 2011, p. 37).

### **Afinal, o que é liberdade?**

*“A maioria das pessoas não quer realmente a liberdade, pois liberdade envolve responsabilidade, e a maioria das pessoas tem medo de responsabilidade”.*  
Sigmund Freud

Em *Dicionário básico de filosofia* (2008), de Japiassú e Marcondes, o conceito de liberdade é apresentado como a “condição daquele que é livre. Capacidade de agir por si mesmo. Autodeterminação. Independência. Autonomia”, além de dividir o conceito de liberdade em diferentes sentidos, entre eles o político, o ético, o filosófico e/ou de pensamento. Eu não seria irresponsável o suficiente para tentar definir em poucas palavras o conceito de liberdade e nem busco a intenção de defender velhos truísmos ao conceito em questão. O fato é que gostaria de possuir outros corpos, de falar outros idiomas, de provar outras experiências e de poder fazer mais de uma opção simultaneamente sem me sentir lesada ou prejudicada em nenhuma de minhas ‘escolhas’, gostaria de negar a ideia de Robert Frost, no seu famoso ‘*The Road not taken*’ (1920). Afinal, seria mesmo realizável a possibilidade da escolha? Ou seria a percepção da não possibilidade da escolha, ou da predeterminação dos fatos a única maneira de exercício da liberdade? Não me parece nenhuma novidade questionar-se sobre a liberdade, mas incomoda-me a permanência concreta de uma possível realização da materialidade discursiva ‘livre’, sobretudo ao campo da ação.

Historicamente a questão da liberdade foi deixada de lado até que Paulo, e depois Agostinho a tornaram argumentação e controle, portanto exercício de poder, por meio da metafísica, sobretudo a tradicional. Os Pré-socráticos não se preocupavam com a questão da

liberdade pois dela não necessitavam, afinal não se pode falar em liberdade em regime de escravidão.

Kant, ao buscar a origem do conhecimento, posiciona o pensamento filosófico moderno ocidental em uma ‘zona da moral’ quando afirma que nós não podemos falar nada seguramente certo sobre os objetos em si, pois isso pertence às coisas em si, as quais o ser humano nunca terá a sua disposição. O ser humano não pode entendê-las completamente nem com seu sentido, nem com sua razão. A razão só pode reconhecer algo na natureza no lugar do qual ela se coloca devido à existência do conhecimento a priori, ou seja, necessidade e universalidade rígida que leva a um juízo analítico.

Todos os homens se julgam livres quanto à vontade. Dado isso, todos os juízos recaem sobre as ações consideradas tal qual deveriam ocorrer, embora ainda não houvessem ocorrido. No entanto, essa liberdade não é um conceito da experiência, nem o pode ser, pois se mantém sempre, ainda que a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, sob a suposição da liberdade, se representam como necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo quanto ocorre seja determinado inevitavelmente por leis naturais, e essa necessidade natural não é tampouco um conceito da experiência, exatamente porque nela reside o conceito de necessidade e, portanto, o de um conhecimento *a priori* (KANT, 2002, p. 88).

Para ele, tentar ir além da experiência sensível concreta para tratar de determinadas questões leva a antinomias da razão pura, ou seja, na autocontradição e, caso esse problema não fosse resolvido, a humanidade cairia num ceticismo que ele mesmo chamou de ‘eutanasia da razão pura’.

Na busca de uma provável solução, o autor questiona-se sobre a existência de juízos sintéticos a priori, ou seja, aquele que não objetiva o conhecimento do objeto em si, mas questiona o conhecimento. Ao distinguir razão teórica ou ‘pura’ da razão prática, Kant posiciona a liberdade fora da autocontradição humana do conhecimento. A segunda possui como centro a vontade livre, a qual se opõe ao livre-arbítrio e que não pertence ao ‘mundo’ fenomênico ou no mundo exterior aos nossos ‘cinco sentidos’. Mas, quando não se opõe à metafísica tradicional, ao contrário de questionar de fato a origem do saber, Kant fortalece a prática da metafísica, e agora fortalecida pela moral.

Ora, fortalecer a metafísica tradicional por uma nova possibilidade da origem do saber, consequentemente do conhecimento e da liberdade não parece a melhor das opções, sobretudo quando se busca rupturas e desvelamentos. Dentre os procedimentos de controle e de delimitação do discurso fica evidente a prática da vontade da verdade como exercício e controle de uma determinada discursividade vigente e proveniente do exercício do poder religioso. Por meio da interdiscursividade, a concepção de uma metafísica tradicional se corporifica na

possibilidade da diferença entre a Ética e a Ciência garantindo uma possibilidade de coadunação e de prática, uma vez que esta possui um autor discursivo e moral: Kant e sua vontade da ‘verdade’, reorganizado em novas possibilidades de disciplinas: razão pura X razão prática.

A impossibilidade de negação de um juízo verdadeiro por um juízo falso e a busca de novas faculdades não impossibilitam que antigas faculdades permaneçam, ou melhor se fortaleçam. A busca por uma nova possibilidade de pensar deixa na penumbra o fortalecimento de uma ética da moral em nome de uma ética da ciência. Ao afirmar que é inconcebível compreender a liberdade, mas apenas pressupô-la, não significa negar a liberdade e sim alimentá-la como algo possível, mas não explicável, portanto ‘dogmático’. Como diria Nietzsche, temos necessidade de admitir a inverdade, é necessário se colocar ‘além do bem e do mal’, talvez na contramão dos ‘fatos’, mudar a angulação e se voltar para o enunciado, abandonemos, pois, os juízos sintéticos a priori. Uma nova vontade da verdade é possível.

### **Entre o bem e o mal. O livre-arbítrio.**

*“A prisão não são as grades, e a liberdade não é a rua; existem homens presos na rua e livres na prisão. É uma questão de consciência”.*  
Mahatma Gandhi

Ao perceber a necessidade do homem em ser livre e o perigo que a ação da liberdade é capaz de produzir em uma sociedade que se constrói por meio da dominação e da opressão de uma determinada moral e ética, o cristianismo ocidental se apropria da noção da causa e efeito, amparado na lei física em que toda ação produz uma reação de mesma intensidade e sentido contrário, para solidificar seu controle e exercício do poder em nome de uma fé: o exercício do poder em nome de Deus. Solidifica-se aqui ‘o mais funesto atomismo que o cristianismo ensinou melhor e por mais tempo, o *atomismo da alma*’ (NIETZSCHE, 2011, p. 34).

Embora seja a Paulo, em suas cartas a comunidade de Corinto, o ‘atributo’ da origem do livre-arbítrio cristão, foi Santo Agostinho quem sistematizou e organizou uma ‘teoria’ cristã sobre a liberdade em seu livro intitulado ‘O livre-arbítrio’, considerado parte da exegese, da espiritualidade e da teologia e literatura cristã ocidental do *período patrístico*, garantindo ao autor o título de um dos *Pais da Igreja*.

A obra apresenta como tema o problema da liberdade humana e o da origem do mal moral. Na régia de um período em que Deus estava no centro de todo saber, Agostinho não podia aceitar que fosse Deus a causa do mal. Não satisfeito com a tese neoplatônica que

justificava apenas o mal físico e não esclarecia o pecado, ele escreve uma obra dividida em três livros, na tentativa de compreender a relação do ‘pecado’ à existência de Deus. Como poderia Deus, todo-poderoso e Bem supremo, criador de todas as coisas e todas provenientes de seu Verbo ser o genitor do pecado? O autor busca justificar por meio da razão (razão moral), a origem do pecado e afirma que a fonte do mal moral (o pecado) está no ‘abuso’ da liberdade. Embora seja a liberdade um bem e um presente de Deus à humanidade.

No livro I, o autor tenta descobrir a origem do pecado e define seu âmago à submissão da vontade às paixões, ou seja, às satisfações pessoais. “Com efeito, é claro que em todas as espécies de ações más é a paixão que domina” (AGOSTINHO, 1995, p. 32). Satisfazer as necessidades pessoais é liberdade de escolha. Logo, o responsável pela submissão às paixões só pode ser o livre-arbítrio,

[...] se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio (AGOSTINHO, 1995, p. 52).

No livro II, o autor, busca provar a existência de Deus como autor de todo o bem, inclusive da liberdade. Para que a argumentação do livre-arbítrio como algo positivo e valoroso fosse possível era imprescindível e indiscutível a existência de Deus com o criador e único Verbo verdadeiro e correto. É Ele quem cria o livre-arbítrio como um bem, um presente à humanidade.

[...] tudo o que é bom procede de Deus. E tudo o que é justo é bom. [...] é Deus que atribui o infortúnio aos pecadores e a felicidade aos que praticam o bem. [...] não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. [...] era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja fonte é Deus. [...] era necessário que Deus desse ao homem vontade livre (AGOSTINHO, 1995, p. 73-75).

É no livro III que o autor solidifica o que fora apresentado nos dois livros anteriores. O pecado não depende da ‘presciência divina’, não é Deus quem nos permite ou não pecar e sim nossa própria entrega aos desejos ‘mundanos’. Agradecer a Ele pela possibilidade da liberdade é a ordem, afinal somos homens de vontade livre, ‘graças a Deus’!

Ironizar o livre-arbítrio de Santo Agostinho ou deslizar em uma ótica anacrônica não é o meu objetivo. Homem de seu tempo, Agostinho limitou-se a averiguar a questão da liberdade moral nos níveis metafísico-ontológico, moral e físico. Para o teocentrismo não havia mal no

cosmos e sim graus inferiores de ser em relação a Deus, a única moral vigente era a do pecado que dependia única e exclusivamente da má vontade da humanidade. Pecar significava a escolha do mal em relação a diversas possibilidades de escolha do bem. O pecado era o mau uso da possibilidade de ser livre. Já o mal físico não passava da consequência pela opção do mal moral. O que se ‘pagava’ por escolher seres ínfimos à presença sagrada de Deus.

Analisar pela ótica ontológica nos situa ao período histórico-filosófico-científico da época, mas analisar na ótica deontológica possibilita desnudar os mecanismos que mantêm a verdade de livre-arbítrio latente até os dias atuais como possibilidade concreta, mesmo em um período em que Deus passa a ocupar o inconsciente. É aí que fica o gosto de ‘quero mais’. Não basta que uma teoria seja possivelmente refutável, como ocorre com a noção de livre-arbítrio. O mais ‘violento’, o mais ‘objetivo’ é a maneira como gera novos comentários, mas não aleatórios e sim organizados de maneira a anestesiar sua real função e origem, de maneira a normatizar e a apagar sua percepção de controle, caracterizando-se como acaso.

Embora considerado o primeiro, Santo Agostinho não fora o único a fortalecer o livre-arbítrio no campo da concepção cristã ocidental e, nem por isso, a tentativa da refutação do livre-arbítrio foi negada. Schopenhauer, em sua obra também intitulada de ‘*O livre-arbítrio*’, já vislumbrava a não positividade da liberdade, mas ancorada em um aforismo ‘quase’ crédulo de verdade absoluta.

Questionando-se sobre a liberdade, o autor a divide em física (obstáculo de natureza material) relacionada a potência de agir; intelectual, amparada em Aristóteles e seu significado com as palavras e moral, onde se encontra o livre-arbítrio associado a uma ‘necessidade’ e a uma ‘consequência’. Ao questionar se ser livre é poder fazer aquilo que se quer, o autor questiona se a própria vontade de querer é uma vontade espontaneamente livre, e se é possível querer aquilo que se quer. Haveria, portanto, uma origem puramente livre para o simples querer que não fosse antecipada por uma precipitação? Foi percebendo a não possibilidade de um ‘denominador comum’ entre querer, na possibilidade de agir que Schopenhauer abandona a possibilidade da ideia de liberdade positiva caracterizada ao livre-arbítrio de Santo Agostinho ao conceito de *necessidade*.

É, portanto, impossível estabelecer uma conexão entre o conceito original e empírico da liberdade, que se relaciona unicamente com a potência do agir, e o conceito do livre-arbítrio, que se refere exclusivamente à potência do querer. Esta é a razão que foi necessário, a fim de poder, no mínimo, distender à vontade o conceito geral de liberdade, fazê-lo passar por modificação que a tornou bem mais abstrata. Foi esse fim atingido em fazendo consistir a liberdade na simples *ausência de toda força necessitante*. Por esse meio, essa noção conserva o caráter negativo que lhe reconheci desde o início. O que urge estudar é o conceito de *necessidade*, como

conceito positivo indispensável para estabelecer o verdadeiro significado do conceito negativo de liberdade (SCHOPENHAUER, 2012, p. 26).

Schopenhauer considera a existência de uma noção de reciprocidade entre os conceitos de necessidade e de consequência em relação a possibilidade de livre-arbítrio e a razão. Ao contrário de distanciar-se de Kant, Schopenhauer o fortalece quando associa a liberdade da razão à vontade humana. Para Kant, livre é o que não é necessário sob relação alguma, o que independe de toda razão humana, ou seja, sem causa antecedente, o que para Schopenhauer seria sem necessidade antecedente.

Criticada severamente por Nietzsche, essa aproximação de linha de pensamentos não significa ruptura e sim um fortalecimento de ‘preconceito popular’. Aceitar o conceito de necessidade e consequência à vontade humana anula a relação entre superioridade e obediência. A todo ato de querer existe multiplicidade de sensações, entre elas o duelo do comando: ao mesmo tempo em que ordeno sou ordenado. Ao achar que faço a opção por algo, tento anular a sensação de ser mandado, manipulado à escolha de algo em detrimento de outro algo que, de alguma maneira, não seguiu a regra da institucionalização, mesmo que momentânea. A sensação aparente da normalização traduz a necessidade do efeito, normatiza a não possibilidade concreta da livre escolha. Para Nietzsche,

“Livre-arbítrio” – essa é a expressão para aquele multiforme estado de prazer do querente que ordena e ao mesmo tempo se funde num só com o executante – que, como tal, goza conjuntamente o triunfo sobre as resistências, mas julga consigo mesmo que foi sua própria vontade que verdadeiramente superou as resistências. O querente toma assim as sensações de prazer dos instrumentos executantes bem-sucedidos, das serviçais ‘subvontades’ ou subalmas – nosso corpo é tão-somente uma estrutura social de muitas almas – em acréscimo às suas sensações de prazer como mandante (2011, p. 41).

A questão de livrar-se do conceito positivo de livre-arbítrio está também associada a livrar-se do conceito de não possibilidade de vontade livre. A concepção de causa e consequência, conceito de apropriação da física, é uma maneira de análise de forças, nem por isso, deve ser vislumbrado como a única possibilidade de análise de afeitos temporais. É importante lembrar que a verdade apenas pode ser dita na verdade, mas essa não é absoluta. Para Nietzsche a “vontade não-livre” está associada à vontade forte e fraca “[...] uns não querem perder por nada deste mundo sua “responsabilidade” [...] outros, ao contrário, não querem responder por nada, não querem ser culpados de nada” (2011, p. 44). Prefiro entender que a vontade não-livre está associada a não possibilidade do jogo parresiástico apresentado por Foucault em *A coragem da Verdade*, comentado na Introdução.



A fragilidade de alicerce em que a possibilidade de liberdade é aceita pelo senso comum em forma de livre-arbítrio não anula seus efeitos na (re)produção de subjetividades, mesmo em tempos em que negar a religião é tendência, não diminui o potencial de abrangência que os mecanismos de poder fazem uso na concretização das causas e efeitos em tentar exercer a ‘liberdade’. A permanência dessa positividade do livre-arbítrio não está associada à negação da liberdade, ao contrário. O mecanismo que (re)produz as referidas subjetividades é o mesmo que (re)produz a possibilidade de sucesso mediante a meritocracia, a igualdade de justiça e a possibilidade de mudança social autossustentável, mesmo em sociedades em que as relações sociais sejam a de exploração, como a do capitalismo, por exemplo. A não negação já se apresenta como a própria afirmação. A não percepção da causa real da produção da violência subjetiva é a própria produção da violência objetiva, ou do contrário, a resistência seria efetiva como efeito colateral. Ainda que eu deseje duas coisas opostas, eu jamais poderei ficar com as duas e não por minha livre vontade, mas pela impossibilidade do fato. Mesmo assim, as relações com as quais o poder e o saber constituem o sujeito, na elaboração de uma determinada vontade de verdade me leva à sensação de que a opção por determinada escolha foi casualmente definida tão somente pela minha possibilidade de escolha. É dessa maneira que a escolha entre o SIM e o NÃO me posiciona em uma determinada materialidade discursiva na qual eu me torno obrigatoriamente ‘adversário de alguém’. Existe violência objetiva maior que a falsa sensação de liberdade em detrimento do controle, controle da alma? Em uma invasão territorial, como por exemplo a do Japão em relação à Filipinas, fica fácil determinar as partes participantes, mas, e sobre a invasão não territorial, como por exemplo a do capitalismo vestido no conceito de globalização, com que arma se defenderão? Assim é a falsa sensação de liberdade: violenta ao extremo, mas sem sangue ou inimigo aparente, como uma guerra de baixa intensidade que se multiplica e se transveste para a normalidade da opressão.

### **Liberdade Política. Liberdade de ação.**

*“A liberdade leva à desordem, a desordem à repressão e a repressão novamente à liberdade”.*  
Balzac

Ao tratar da liberdade, na obra *Entre o Passado e o Futuro (2013)*, Arendt localiza o conceito de liberdade na possibilidade de ação política, lembrando, assim, a sua máxima antinomia entre democracia (liberal) e totalitarismo, lugar de crítica por teóricos de esquerda.

Arendt (2013) entende a liberdade como ação humana e a diferencia entre política, verdade evidente, teórico científico, suposição de liberdade, sujeição casual e psicológica, miragem (sentido próprio). Dentre estes, não há espaço para outra concepção de liberdade a não ser no âmbito da política, da ação.

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política, e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDR, 2013, p. 191-2).

Ao associar liberdade à política (ação), Arendt diferencia liberdade política da liberdade interior. A primeira constitui-se, portanto, de manifestações externas por meio das relações com o outro, por meio da troca. Na contramão, a liberdade interior, segundo a autora, é um desvio do que deveria ser a liberdade, pois não há liberdade dentro do espaço íntimo do homem. Para ela, sem manifestações externas não há significação política. A crença de que nenhum poder seja tão absoluto quanto aquele que o homem tem sobre si mesmo, não passa de uma subjugação da necessidade de ação que a liberdade política exige e que, com isso, o homem mesmo sendo escravo, acredite não ser, pois pode ser dono de sua própria liberdade interna. A única maneira de tornar a liberdade um ato demonstrável ocorre na ação política e para tal é necessário um conjunto de estrutura para a concretização de liberdade.

Arendt, ainda diferencia, liberdade política de segurança. A ação política não pode ser negligenciada à necessidade de sobrevivência como é oferecido na constituição do estado em *Leviatã*. Ser livre politicamente não significa temer à morte violenta, ou do contrário, trata-se apenas de uma liberdade apolítica e marginal ao preceito original de ação. Uma vez associada à política, a liberdade não pode ser um fenômeno da vontade. “Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível” (ARENDR, 2013, p. 198). O princípio interior mais uma vez é negado pela autora que defende a prática da execução, do fazer e uma vez inspirador por relações exteriores, que são demasiados gerais, não se reservam a metas particulares.

Além de negar a existência do grande outro na formação de liberdade no inconsciente, Arendt associa a liberdade de ação política ao bom uso da conveniência, logo da prática política da democracia liberal. Aletheia! Aqui está sua verdade discursiva. E somente dentro dessa verdade é que certa vontade de saber constitui, controla, organiza, seleciona e redistribui o poder de sua materialidade discursiva.

Ora, uma vez definida como liberdade política a de ação democrática pela combinação com a oportunidade, temos a evidência de uma liberdade possível para a prática da cidadania liberal, ou seja, de quem domina e de quem tem a possibilidade do exercício do poder. Nesse viés, não há qualquer possibilidade de liberdade para quem não exerce a liberdade, para quem não é livre.

Ao relacionar a liberdade política a dicotomia vivenciada na polaridade democracia (liberal - capitalismo) X totalitarismo (socialismo) de ação política, Prado Jr. (2008), questiona a possibilidade de ‘liberdade individual’ defendida na constituição da democracia liberal quando ataca o socialismo com o argumento “De que servem ao homem o bem-estar e o conforto materiais, quando lhe falta a liberdade, e ele vive na opressão e escravidão disfarçada?” (PRADO JR, 2008, p. 7). Argumentação essa, utilizada em detrimento a ‘liberdade’ de que se vangloriam as democracias burguesas. Ora, se em uma democracia burguesa a possibilidade de liberdade individual fosse possível, Thoreau, jamais precisaria escrever o caso de seu livro “*A Desobediência Civil*” (1999) em que narra a sua não possibilidade em se abster das obrigações e necessidades oferecidas pela ‘pseudo’ liberdade de democracia burguesa.

Além de denunciar a falsidade de proteção, organização e liberdade política de ação que o ‘Estado’ se propõe na organização de esfera social, Thoreau desvela a possibilidade de escolha democrática, onde ser livre não significa achar que se toma decisões, onde o processo de eleição é garantia de vontade da maioria ou onde a liberdade de expressão é o ‘grito’ máximo de liberdade social.

O simples fato de pertencer à estrutura já significa, não somente manter a estrutura, mas reproduzi-la e realimentá-la incansavelmente. Não adianta se negar a posicionamentos políticos de ação, como por exemplo a abstenção ou anulação do voto, uma vez que você é funcionário público, logo sustentado e sustentador de uma determinada relação de poder predeterminada por relações e interesses de poder que apenas propiciam a permanente classe dominante, independente do sistema econômico em questão. Para o autor, a organização social em formato democrático não passa de uma tradição que sofre mutações de normatização causal para manipulação da conveniência social.

O que é este governo americano senão uma tradição, embora recente, que se empenha em passar inalterada à posteridade, mas que perde a cada instante algo de sua integridade? [...]. É uma espécie de arma de brinquedo para o povo, mas nem por isso menos necessária, pois o povo precisa ter algum tipo de maquinaria complicada, e ouvir sua algazarra, para satisfazer sua ideia de governo. Assim, os governos demonstram até que ponto os homens podem ser enganados, ou enganar a si mesmos, para seu próprio benefício (THOREAU, 1999, p. 6-7).

É a essa possibilidade de negação de ‘estrutura’ vigente que Žižek sofre severas críticas quando afirma que ser realmente violento é para poucos, pois a prática de violência quando não exercida em benefício do poder vigente, o coloca em risco. Afirmar que Gandhi foi mais violento que Hitler parece, à primeira vista, uma grande ironia, típicas de Žižek. No entanto, a possibilidade de liberdade de ação que Gandhi demonstra ao apropriar-se das concepções de Thoreau, na negação do cumprimento das obrigações predefinidas pelo ‘Estado’ que o tentava localizar no poder, foram devastadoras a ponto de derrubar um império, sem qualquer necessidade de derramamento de sangue ou de manipulação bélica. Na contramão, Hitler fortaleceu e mecanizou o assassinato em massa, categorizando o tão conhecido genocídio, porém em fortalecimento do exercício do poder com a instrumentalização da sangria exacerbada. Logo Žižek, ironicamente, tem toda razão, Gandhi foi terrivelmente violento ao desarticular toda uma mecanicidade de exercício de poder na manutenção de um império colonizador.

Bauman, em sua obra *Tempos Líquidos* (2007), também questiona a violência na ideia de liberdade democrática na produção da tão sonhada ‘liberdade individual’. É em nome de uma possível liberdade política de ação que invasões territoriais são defendidas e aceitas. É em nome de uma possível liberdade política de ação que a humanidade é descartada, pois é a livre escolha que determina se ‘eu’ migro ou não em busca de liberdade individual cultural, pois uma ‘certa’ liberdade nega que em meu território seja possível a ‘livre’ prática das relações políticas sociais que se diferencie e que não aceite a democracia liberal como prática real e aceitável. É em nome de uma dita liberdade de ação política democrática que a invasão cultural mascarada em liberdade de expressão e acesso à comunicação aniquila qualquer possibilidade de ‘liberdade’ que não seja aquela que fortalece os mecanismos de controle e de materialidade discursiva do poder dominante da opressão. É em nome dessa tal ‘liberdade’ política de ação que ‘eu’ penso que escolho na não existência de qualquer escolha, pois ao escolher estou sendo o opressor e o oprimido simultaneamente, mesmo assim, certos mecanismos me satisfazem na sensação anestesiante da liberdade de expressão individual.

Segundo o autor, os mecanismos de exercício e manutenção de poder persistem e se retroalimentam pois se adaptam às falsas necessidades que a humanidade acha que necessita. Entre elas cinco categorias são bem desenvolvidas na referida obra. Em primeiro lugar, Bauman revela que a busca por ‘liberdade individual’ produz uma transição da organização da sociedade que antes era ‘sólida’ para uma nova relação ‘líquida’, pois as estruturas buscam uma limitação às necessidades individuais, evitando assim, qualquer relação de caráter coletivo. Em segundo lugar, ele apresenta a aparente separação entre poder e política que desarticulam a constituição da composição do ideal de ‘Estado-nação’ defendido na formação da modernidade. O autor afirma que

A ausência de controle político transforma os poderes recém-emancipados numa fonte de profunda e, em princípio, incontrolável incerteza, enquanto a falta de poder torna as instituições políticas existentes, assim como suas iniciativas e seus empreendimentos, cada vez menos relevantes para os problemas existenciais dos cidadãos dos Estados-nações e, por essa razão, atraem cada vez menos a atenção destes. [...]. Abandonadas pelo Estado, essas funções se tornam um *playground* para as forças do mercado, notoriamente volúveis e inerente imprevisíveis, e/ou são deixadas para a iniciativa privada e aos cuidados dos indivíduos (BAUMAN, 2007, p. 8).

Em terceiro lugar, a diminuição da segurança oferecida pelo Estado. A ideia de comunidade social está cada vez menos solidificada. A concepção de cidadania está sendo substituída por individualismo de conveniência. A concorrência que o mercado de trabalho cobra produz uma certa competitividade que impossibilita a união com o outro, pois a existência de concorrência individual é a latente. “A “sociedade” é cada vez mais vista e tratada como uma “rede” em vez de uma “estrutura”” (BAUMAN, 2007, p. 9).

Em quarto lugar, a ideia de planejamento e ação a longo prazo perdeu sua validade e, conseqüentemente, enfraqueceu as estruturas sociais que necessitavam desse tempo para a organização e reorganização. Vive-se um período de episódios a curto prazo, com expectativas midiáticas e temporais. “Uma vida assim fragmentada estimula orientações “laterais”, mas do que “verticais”” (BAUMAN, 2007, p. 9). Vivemos um período de esquecimento de informações, esquecimento proposital. É necessário aniquilar a ideia com mais rapidez para que não se perceba o exercício do poder. E em último, mas não menos importante, a capacidade de ação individual, mas é claro, com um preço a pagar pela sua escolha. O indivíduo precisa resolver seus problemas sozinhos, como se a causa deles fosse o mero destino e não a ação dos mecanismos de controle. Bauman chama os indivíduos desse período de ‘*free-choosers*’. Como? Isso te lembrou alguma coisa? Pois, estamos abraçados à permanente ideia da

possibilidade da livre escolha com os ombros largos a aceitar e resolver as consequências de nossas escolhas, porquê, graças a Deus, recebemos como benção o ‘livre-arbítrio’.

Mas e agora? Estamos em crise no paraíso? Não existe nenhuma possibilidade de exercício da liberdade?

De maneira alguma é minha intenção me agarrar à negatividade do aforismo de Schopenhauer ou a falsa ideia de mão de martelo de Nietzsche, embora seja muita ousadia da minha parte me comparar com qualquer um dos grandes pensadores de nosso tempo. Mas é inevitável, como afirma Foucault, estar fora da prática do exercício de poder. Se os mecanismos que produzem e reproduzem a materialidade discursiva da falsa possibilidade de liberdade são capazes de se adaptarem às diferentes ‘necessidades’ individuais na produção de novas verdades, é dever a convocação para uma sempre presente possibilidade de derivação. Resistir é sempre possível. É no desconfiar que está a única possibilidade do exercício da liberdade, mesmo que momentânea, mesmo que não tão violenta quanto Gandhi, mas contínua e desafiadora. A liberdade política de ação possível é tentar não ser sempre aceito no paraíso; talvez expulso já seja um bom começo, mas desconfiar da possível e aparente igualdade do exercício do poder de Deus. O quê? Alguém disse Liberdade?

Ocorre que a relação entre violência X liberdade X resistência será dita e analisada de outra maneira. Voltaremos agora para o filme ‘Born Twice’ para continuar nosso desenvolvimento de análise na percepção da possibilidade de resistência diante do exercício do Poder via violência objetiva. Mas ao contrário de uma análise fílmica, o que me interessa são as relações entre Poder-Saber-Verdade na constituição das subjetividades que aceitam, alimentam e retroalimentam a possibilidade da liberdade e a negação da violência. Que relações de Poder nos constituem em sujeitos ‘sujeitados’ na negação do Real?

*“É pela ironia que começa a liberdade”.*  
Victor Hugo

## RESISTIR É POSSÍVEL!

*“É quando resistes que conhece o que te move. E, para a folha entregue ao vento, deixa de haver vento, da mesma maneira que para a pedra liberta deixa de haver peso”.*  
*Antoine De Saint-Exupéry*

*Resistir é Possível!* é uma paráfrase à ideia socialista onde comumente acredita-se que *Uma nova sociedade é possível*. Mas, talvez, a frase correta não deva ser exclamativa, e sim interrogativa: Resistir é possível?

Ao apresentar esta possibilidade de subtítulo alguém se espantou e afirmou que resistir não é apenas possível, mas inevitável. Pareceu-me naquele momento que resistir tratava-se do óbvio e do comum, mas vivemos tempos tão difíceis que, parafraseando Brecht, o óbvio precisa ser dito, ou melhor, reafirmado.

Ao contrário do senso comum, resistir não é óbvio e não é uma prática, ao menos não pela maioria. Nossa história é marcada por fatos de resistência e não por permanência da resistência. Penso que a ideia de adaptação é aceita com maior facilidade em relação ao esforço necessário no exercício da resistência.

Que resistência é essa que tentamos descrever, uma vez que o próprio conceito de resistência apresenta características dicotômicas? Para a física, por exemplo, principalmente para a eletricidade, a resistência significa desperdício de energia, ou melhor, ela elimina a possibilidade do cálculo ideal e exige mudanças para evitar as perdas do cálculo real.

Para a mecânica, ela representa ausência de dinâmica ou de estática imediata. Se um corpo resiste ou está em estado de resistência, significa que não houve mudança, não houve alteração. Resistência tanto para os estudos da física da eletricidade quando para a da mecânica funcionam como o Real de Lacan.

Para os movimentos sociais a resistência é o embate, inicialmente teórico em crescente para o físico com culminância na possibilidade de revolução. Nos movimentos sociais resistir significa não aceitar as opressões passivamente, mesmo que os resultados sejam dolorosos.

Para o cristianismo é a garantia da continuidade da busca da salvação, ou seja, nada será cobrado nesse mundo e sim no paraíso, com a ‘vida eterna’, ou melhor, é preciso resistir as mudanças e evolução do mundo carnal. É preciso resistir ao pecado.

Não é de nenhum dos conceitos anteriores que me ateno à resistência. Resistir, além de perceber a ‘ordem do discurso’, de ‘cuidar de si’, de buscar a verdade verdadeira, é aceitar

o jogo parresiástico do convite de ‘bem-vindo ao mundo’ para negar o processo não natural de adaptação em um contínuo ‘morrer-se’ com o objetivo de alcança do desdobramento da linha.

### **Twice born: resistência em Nietzsche, Foucault e Lacan**

“O que ofende mais fundo, o que separa mais radicalmente do que deixar perceber o rigor e a elevação com que se trata a si mesmo?”  
Nietzsche

Nietzsche percebe que existe um processo de formação de verdade associado a determinadas relações de forças que produz uma sensação de naturalidade na constituição de sujeito. O autor acredita que, por aceitação, não conhecemos a nós mesmos. “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo” (NIETZSCHE, 2009, p. 7).

É essa possibilidade de desconhecimento do sujeito, entre outros, que no filme “*Twice Born*”, por meio de quatro personagens, tentarei discutir a temática resistência. Resistir é possível?

Para Nietzsche, a razão de Kant ou nenhum outro conceito da metafísica consegue explicar e justificar qualquer coisa nessa vida, pois acredita que eles não desejam ir adiante. Afirma que “O essencial neles não é que eles querem “voltar”: mas que eles querem – *afastar-se*. Um pouco *mais* de energia, voo, coragem, senso artístico: e eles quereriam ir *adiante* – e não de volta!” (NIETZSCHE, 2011, p. 31).

Segundo o autor, o mundo perde todo conceito anterior, nem matéria nem abstração, e passa a não ser outra coisa que ‘vontade de poder’. Ora, se o mundo é vontade de poder, tudo o que existe passa a ser relações de forças de vontade de poder, conseqüentemente, não existe ‘sujeito’, mas ações, movimentos que se exercem continuamente em dinâmica de uma sobre as outras em um infinito devir. O autor acredita que a ideia que criamos a respeito de nós mesmos como pessoa não passa de mera ficção de subjetividade por imposição de verdade. É imperativo declarar guerra à ignorância de si mesmo.

Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra também à “necessidade atomista”, e, do mesmo modo que aquela mais famosa “necessidade metafísica”, ainda leva uma perigosa sobrevida em áreas onde ninguém imagina – uma guerra sem piedade por todos os meios: - deve-se aniquilar, em primeiro lugar, também aquele outro e mais funesto atomista que o cristianismo ensinou melhor e por mais tempo, o *atomismo da alma* (NIETZSCHE, 2011, p. 34).



Na tentativa de conhecer a si mesmo, as quatro personagens, citadas anteriormente, precisam morrer para nascer, algumas passam por esse processo mais de uma vez e outras não alcançam a possibilidade de renascer.

Uma vez que não existe sujeito, para Nietzsche, e sim uma relação de ações em movimento, o grande *EU* é entendido como um centro de vontade de poder, ou melhor, de relações de forças. O centro, local de concentração de forças, pode ser aniquilado, mas nunca as forças, pois permanecem em contínuo devir. A formação ou destruição de um centro de força está diretamente associado ao tipo de forças que o constituem. As forças que comandam agora, podem obedecer em um outro momento.

Quando o centro é comandado por forças ativas, ele é considerado um centro de potência afirmativas. Por outro lado, quando o centro é comandado por forças reativas, ele é considerado um centro de potência negativas. A ideia de relações de forças aniquila qualquer possibilidade da existência de dualismo defendido pela metafísica, entre aparência e realidade, a “vontade de não-livre é mitologia: na vida real, trata-se apenas de vontade forte e fraca” (NIETZSCHE, 2011, p. 44), conseqüentemente, fica anulada a noção de causa e efeito reafirmada por Santo Agostinho na ‘invenção’ do livre-arbítrio. É preciso deixar de ser materialista ou espiritualista. É necessário reconhecer a ‘existência’ da vontade de potência. É necessário querer mais poder na vontade. São essas relações de forças, na busca de querer mais poder na vontade, entre pulsão fraca e pulsão forte que movimentos de dominação e movimentos de resistência são concretizados.

Se a ideia de subjetivação na constituição de sujeito é mera ficção, que mecanismos de vontade de potência materializam discursividades de sujeito assujeitado, responsável por seus erros em virtude de suas possíveis escolhas, por exemplo? Que mecanismos de vontade de potência alimentam a dualidade entre bem e mal, certo e errado? Que mecanismos alimentam e retroalimentam um tipo ‘humano’ que, não só acredita, como fundamenta o ‘bem’?

Na busca por respostas, Nietzsche percebe que precisa ir à raiz do surgimento de um determinado valor. A origem do ‘totem’ é capaz de avaliar o valor ali mesmo onde ele surge. A essa busca do original, Nietzsche chama de Genealogia da Moral. Para o autor ‘a moral está muito distante de ser o que é’, pois, “a força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio, causando danos, tolhendo, ofuscando, distorcendo” (2001, p. 46).

A moral, assim como tudo no mundo, é constituída por relações de forças, sendo assim, aquela que domina no senso comum é a moral fraca, a reativa, é uma moral da vingança, do

ressentimento e da culpa. Essa moral da covardia nunca será capaz de se superar ou de se abolir, pois nada mais é que uma moral de decadência e, sendo decadente, seu objetivo é controlar o comportamento, por meio de predeterminações de valores que causam a sensação de normalidade mascarados com rótulos de costumes ou tradições.

A história da moral fraca é a do controle tanto das ações quanto do pensamento do homem em sociedade. Para Nietzsche a ideia de uma necessidade de moral que controle a natureza humana não pode ser aceita. A disparidade entre natureza humana e cultura é apenas uma convenção ludibriosa uma vez que tudo é natureza e nada mais.

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!”. Quando o modo de valoração nobre se equivoca e peca contra a realidade, isso ocorre com relação à esfera que não lhe é familiar, que ele inclusive se recusa bruscamente a conhecer: por vezes não reconhece a esfera por ele desprezada, a do homem comum, do povo baixo; por outro lado, considere-se que o afeto do desprezo, do olhar de cima para baixo, do olhar superiormente, a supor que *falseie* a imagem do desprezado, em todo caso estará muito longe do falseamento com que o ódio entranhado, a vingança do impotente, atacará – *in effigie*, naturalmente – o seu adversário. De fato, no desprezo se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura” (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

Resistir não é evoluir e nem adaptar. Para Nietzsche, o homem não evolui para se adaptar, como afirma Darwin. O homem impõe resistência aos ambientes que mudam. Na mudança do ambiente, o homem também muda, mas nunca sem oferecer o máximo de resistência, portanto, nunca por processo de adaptação. Resistir é uma luta contínua de força contra força. Resistir é abandonar a extrema humanidade que, entre as inúmeras fraquezas, permite que o homem considerado fraco não conheça a si mesmo e sendo fraco não consegue enxergar sua própria decadência, buscando sempre no outro a justificativa de sua incapacidade e, conseqüentemente, o outro torna-se um alvo de vingança e revolta.

Esse homem fraco não percebe que o centro de sua vontade de potência está sendo dominado por forças reativas permitindo que ele faça apenas parte do rebanho. Resistir exige

cruzar a linha e atravessar todos os valores considerados medíocres, aqueles decadentes e ‘demasiado humanos’. Resistir é erigir novos valores.

Gojko é filho da queda do muro de Berlim. É embrião da dita ‘liberdade’ Ocidental. O típico morador local, nacionalista. Ele respira Sarajevo, por isso, segue a ‘onda’ dos acontecimentos, de uma Bósnia-Herzegovina independente, livre da dominação externa. Quando ele encontra Gemma, pela primeira vez, já a adverte que ela não precisa se preocupar pois Sarajevo é segura, segundo Gojko, Gemma pode dormir até embaixo da ponte, ninguém vai perturbá-la, afinal, Sarajevo passa por uma ‘limpeza do comunismo’. Ele acredita ser vítima dos jogos do sistema político anterior, acredita na propaganda midiática que vende uma Sarajevo internacional via Jogos Olímpicos de Inverno, 1984. Esta seria a primeira olimpíada de inverno realizada em um país de Regime Socialista. “Os Jogos Olímpicos de Inverno estão para começar... [...] É a primeira vez que aparecemos para o mundo” (GOJKO). Ele é o senso comum. O adaptado que possui seu centro de forças dominados por forças reativas. Anestesiado não percebe o que ocorre na Bósnia, não com olhos genealógicos.

No caso específico do conflito nos Bálcãs, Gojko pertence a juventude que se quer ver livre das amarras do sistema burocrático, que possui como referência o stalinismo do leste europeu, conseqüentemente, nega Tito<sup>39</sup> e qualquer possibilidade de unificação na formação de uma única Iugoslávia. Para ele, Sarajevo representa uma vitrine, na tentativa de abertura para o modo de vida Ocidental, logo, intocável. Gojko é o poeta da ‘zona’ que acredita unicamente na arte com alternativa de resistência. Ao negar a sua responsabilidade e participação para a atual conjuntura da Bósnia, Gojko deixa seu centro de forças ser dominado por forças reativas, portanto, deixa-se conduzir pela moral fraca. É mais agradável culpar o outro a tentar participar da ação. O personagem não se reconhece como parte mantenedora do sistema.

Na ‘construção’ de novos valores, um homem velho precisa morrer para nascer um homem novo que possa aceitar o convite de ‘bem-vindo ao mundo’. Esse novo homem, esse ‘além-do-homem’, esse ‘super-homem’ está para além de bem e mal, isso não significa que esse novo ser não possua nenhum valor, mas ao contrário, esses novos valores estão para o ‘além’. Esse ‘neonato’ entende que cada instante tem a marca do devir, do movimento que nunca cessa, portanto se preenche de *Amor Fati*, no eterno retorno do mesmo, cultivando uma perspectiva de vida terrena e não em um plano paralelo e perfeito, pois compreende que não

---

<sup>39</sup> Comandante do movimento de resistência Iugoslavo na Segunda Guerra Mundial: *Partisans* e, posteriormente, líder da República Popular Federativa da Iugoslávia até 1980, ano de sua morte.

existe essência a ser purificada ou salva porque toda a pluralidade de seu corpo é importante para ele. Não importa a ‘imagem’, mas o corpo, o todo e suas relações contínuas de forças.

Assim como Nietzsche morre para a metafísica e aceita o convite de boas-vindas para uma nova interpretação das relações sociais, é necessário morrer para qualquer outra verdade que se postule como única. É imperativo optar por ‘viver intensamente e tornar-se o que se é’. Resistir é sua palavra de ordem. É preciso ir além do bem e do mal para abandonar a extrema humanização. Aqui nasce o convite para o novo homem constituído de ‘vontade de potência’, um além homem.

Apesar de receber o convite, Gojko não consegue ir além, não por maldade, mas por pura falta de conhecimento de si. Gojko não se percebe um produto do meio e acredita ingenuamente que seguir a ‘onda’ é a melhor das opções.

Ao compreender o conceito de vontade de potência de Nietzsche, Foucault pensa o poder como relações de forças, portanto, não mais um poder centrado em um conceito, como o Estado, por exemplo, pois ele é capaz de produzir ações, indivíduos dóceis, afetos, relações sociais que atravessam o corpo e atingem a alma. Foucault concebe a noção de poder difuso, apresentando um poder que se encontra em toda parte, onde ninguém consegue escapar de seu exercício. O exercício dessas relações de forças, dessas forças difusas, produz e reproduz jogos de saberes e, nesse binômio entre saber-poder, as práticas sociais são desenvolvidas na ideia de naturalidade, conseqüentemente, a produção de sujeito não poderia ser de outra maneira que a do sujeitoado.

Se, ao acaso de não haver outra maneira que a do sujeito sujeitoado, todas as personagens seriam como Gojko logo, não haveria espaço para Gemma, Diego e Aska. É então que Foucault nos responde mais.

Ao analisar o binômio saber-poder, Foucault estabelece a lei do primado das resistências. Para ele, a resistência é sempre primeira em relação ao poder e, principalmente, não existe poder sem resistência. Ocorre que, ao concluir seu primeiro volume da *História da Sexualidade: a vontade de saber* (2014), que culmina com suas aulas *Sobre a Vontade de Saber* (2014), Foucault questiona se a sujeição é inevitável ao poder e quais relações seriam possíveis entre a não sujeição e a resistência. É possível não ser sujeitoado à ‘ordem do discurso’?

Pensando na relação poder e resistência, Foucault percebe que a segunda, ao contrário do pensado antes, é um terceiro poder de força. Ora, uma vez que as forças estão em disputa em um contínuo devir, significa que resistir é uma força capaz de entrar em relações não calculadas por nenhuma estratégia lógica ou de campo político. A mesma capacidade em resistir

a um determinado exercício de poder, apresenta a mesma vontade de potência para a possibilidade de mutações que essa mesma força pode alcançar.

Gemma, ao se envolver amorosamente com Diego, passa a desejar a maternidade. Desejo este não originário seu. Quando a irmã mais nova de Gojko nasce, Diego e Gemma os acompanha à maternidade. Ao carregar a criança nos braços, Diego pergunta a Gemma “Você quer ter filhos?”, ela, por sua vez, responde com outra pergunta “Você quer?”. Enfim, Diego responde “É tudo o que eu quero!”. A partir deste diálogo, Gemma passa a desejar o desejo de Diego.

Em um segundo momento, quando o mesmo casal tenta adotar uma criança, Gemma confessa a psicóloga que “Ter um filho se tornou uma obsessão... cadeado de carne!”. A personagem acredita que apenas terá o amor total de Diego quando for capaz de lhe dar um filho. O que ela não percebe é que, ao contrário de resistir à infertilidade, na tentativa de ser mãe a qualquer custo, inclusive por meio de uma barriga de aluguel, Gemma está se deixando adaptar totalmente por uma concepção do senso comum patriarcal onde apenas com um filho uma mulher é realmente mulher.

Ao aceitar a infertilidade como aniquilação de seu relacionamento com Diego, Gemma não permite que uma terceira força, ou melhor, a possibilidade de resistência aconteça. Ela não enxerga outra possibilidade de vida que não a da maternidade. Para ela, resistir é possível?

Desta maneira, resistir não é reagir, não no sentido literal da palavra. Uma vez que uma força busca uma alternativa não pré-determinada pelo campo político, a ideia de resistência passa a ser sinônimo de criação. A oposição de resistência à reação é que, quando reagimos, estamos devolvendo a consequência esperada pela ação e, inevitavelmente, a aniquilação da reação é facilitada. Por outro lado, quando resistimos criamos novas possibilidades de existência, na mutação e criação de forças inéditas e não previamente imagináveis. Ou, questiono novamente, como você imagina que Os Estados Unidos perderam a guerra para o Vietnã?

Gemma, ao insistir na maternidade, faz o jogo do poder. Poder este, exercido entre ela, Diego e todos os conceitos sociais que a constitui. Mesmo quando seu companheiro deixa claro que “As crianças que devem nascer, simplesmente nascem”, mesmo quando Diego aceita a condição de infertilidade da companheira, afirmando “É a nossa nova vida, Gemma!”, a personagem insiste em ser mãe. Ao contrário de manter seu relacionamento com Diego, ela o aniquila, pois acredita cegamente não haver outra possibilidade de felicidade com Diego a não

ser realizar o desejo dele em ter um filho. Gemma não se permite ao novo. Ela não consegue erigir novos valores. Simplesmente reage. Reage até ser aniquilada.

Nessa perspectiva, resistência para Foucault é o resultado da subtração de uma determinada força em relação às das estratégias previamente efetuadas. Esta atividade permite uma relação entre forças oriundas do lado de fora do poder, na possibilidade de uma nova vida, ou seja, um morrer-se para renascer, na compreensão em que as resistências são sempre outras, mutáveis e inimagináveis. A análise da resistência está associada às análises de poder e seus jogos de saberes. Mas o que há do lado de fora do poder?

Ao conceber o ‘biopoder’, Foucault percebe que o objeto do poder passa a ser a vida, o controle da vida, conseqüentemente, a gestão da vida passa a ser resistência em relação ao poder. Se a possibilidade de resistir gera uma determinada relação de vitalidade, ou seja, a capacidade do homem, enquanto ser que vive e age, ela, ao mesmo tempo, não para de fabricar ‘nós’ de poder. Mais uma vez, a questão de sujeição não estaria diretamente vinculada ao controle e exercício de poder como resultado final? Então, não haveria saída para sujeição?

Diego, embora demonstre no primeiro momento ser um jovem livre, alguém que não está preso a necessidades financeira e disposto ao amor verdadeiro, esconde um passado cheio de mágoas e lembranças de um pai alcoólatra que batia na mulher. As drogas foram durante muito tempo sua deriva.

Ao conhecer Gemma, ele percebe que ainda vale a pena lutar pela vida e dedica-se ao amor daquela mulher. Já no primeiro encontro ele afirma a amante “Agora você é minha!”.

Quando ouve o médico afirmar a Gemma, “Eu temo que seus óvulos são incompatíveis com a vida... com 97% de infertilidade”, Diego pergunta: “E os outros 3%?”. Desejo com isso exemplificar a diferente maneira do personagem em visualizar a situação. Ele cria uma nova força ativa.

Mesmo que ser pai fosse o seu maior desejo, o personagem compreende que seu relacionamento com Gemma precisará de uma nova forma para continuar e, mostra-se disposto a enfrentar o problema. No entanto, a insistência de Gemma em ser mãe o apresenta a Aska, a possível cegonha. O poder ao perceber a resistência de Diego, cria nós para que ele volte ao processo de adaptação.

Diego resiste, isso não nego, mas seu grande vacilo é esquecer de cuidar de si. É imperativo cuidar de si para cuidar do outro. É apenas cuidando de si, se redescobindo, morrendo em si e cruzando a linha na duplicada de si mesmo que a resistência sofre mutação

em um contínuo devir, ou do contrário, o poder se readapta, se reorganiza e atravessa a constituição do sujeito. Não basta apenas morrer se não for para renascer.

Neste momento, Foucault percebe que existe um novo eixo, um eixo diferente e distinto entre saber e poder. Em *História da Sexualidade: o uso dos prazeres* (1984), Foucault percebe que existe uma terceira prática, uma terceira linha, que, quando ultrapassada, leva-nos à compreensão da constituição da subjetividade. Porém, ao perceber esse novo eixo, é inevitável a morte do super-homem, no sentido da possibilidade da totalidade, do universal, mas não se abandona a perspectiva de ir além do bem e do mal. É por meio da análise da história do homem de desejo que o autor inicia a compreensão da ‘dobra’ na contribuição do específico e não universal.

Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como “o sujeito”; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos Séculos XVII e XVIII – e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se “história do homem de desejo” (FOUCAULT, 1984, p. 11).

Ao perceber que é preciso ultrapassar a linha, Foucault refaz a análise da resistência e opta pelo estudo da prática de si. Voltar aos gregos se faz necessário para entender como a prática de si, mesmo perdendo uma certa parte de sua importância, resiste ao exercício do poder e de que maneira, ao longo da história da sexualidade, ela permanece como resquício de liberdade em relação a si.

Essas “artes de existência”, essas “técnicas de si”, perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, e, práticas de tipo educativo, médico ou psicológico. De qualquer modo, dever-se-ia, sem dúvida, fazer e refazer a longa história dessas estéticas da existência e dessas tecnologias de si. Já há algum tempo que Burckhardt sublinhou sua importância na época do Renascimento; mas sua sobrevivência, sua história e desenvolvimento não param aí. Em todo caso, pareceu-me que o estudo da problematização do comportamento sexual na Antiguidade podia ser considerado como um capítulo – um dos primeiros capítulos – dessa história geral das “técnicas de si” (FOUCAULT, 1984, p. 15).

A possibilidade de derivação do terceiro eixo é o que garante um novo estatuto para a subjetividade que não seja o sujeito sujeitado. Trata-se da questão da dobra, ou seja, de um cuidado de si por si como condição de subjetivação.

Para o ser descobrir esse lado de fora, para ele alcançar a dobra é necessário reencontrar a força, a força ativa de Nietzsche. É preciso se descobrir como vontade de potência constituído de forças ativas e de resistência e não de reação, para alcançar o lado de dentro do pensamento, mas não se trata do inconsciente de Freud, e sim do contato de si para si. Deleuze (2005), em *Foucault* nos explica que

O lado de fora não é um limite fixo, mas uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas e de dobras que constituem um lado de dentro: nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro *do* lado de fora. As *palavras e as Coisas* desenvolvia esse tema: se o pensamento vem de fora e se mantém sempre no lado de fora, por que não surgiria no lado de dentro, como o que ele não pensa e não pode pensar? Também o impensado não está no exterior, mas no centro do pensamento, como a impossibilidade de pensar que duplica ou escava o lado de fora. Que exista um lado de dentro do pensamento (o impensado), é o que a era clássica já dizia ao invocar o infinito, as diversas ordens do infinito. E, a partir do século XIX, passam a ser as dimensões da finitude que vão dobrar o lado de fora, constituir uma “profundeza”, uma “espessura recolhida de si”, um lado de dentro da vida, do trabalho e da linguagem, no qual o homem se aloja, ainda que para dormir, mas, inversamente também, que se aloja no homem em vigília “enquanto ser vivo, indivíduo no trabalho ou sujeito falante”. Ora é a dobra do infinito, ora a prega da finitude que dá uma curvatura ao lado de fora e constitui o lado de dentro (p. 104).

Ao voltar aos gregos e ao cuidado de si, Foucault percebe que o exercício de *cura si* sofre deslocamentos em relação as forças de poder e saber. Ocorre uma derivação em relação ao cuidado de si para com o outro, da mesma maneira que a própria constituição de si em relação ao outro. A relação consigo passa a ser independente em relação aos jogos de saberes oriundos do exercício de poder. Segundo Deleuze, é como se ocorresse uma dobra, ou melhor, “o lado de fora se dobrasse, se curvasse, para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria...” (2005, p. 107). Ao analisar o processo de subjetivação concebido por Foucault, Deleuze propõe um processo de dobragem que se divide em quatro etapas.

Mas há *quatro dobras*, quatro pregas de subjetivação – tal como os quatro rios do inferno. A primeira concerne à parte material de nós mesmos que vai ser cercada, presa na dobra: para os gregos, era o corpo e seus prazeres, pois *aphrodisia*; mas, para os cristãos, será a carne e seus desejos, o desejo, uma modalidade substancial completamente diferente. A segunda dobra é a da relação de forças, no seu sentido mais exato; pois é sempre segundo uma regra singular que a relação de forças é vergada para tornar-se relação consigo; certamente não é a mesma coisa quando a regra eficiente é natural, ou divina, ou racional, ou estética... A terceira dobra é a do saber, ou dobra da verdade, por constituir uma ligação do que é verdadeiro com o nosso ser, e de nosso ser com a verdade, que servirá de condição formal para todo saber, para todo o conhecimento: subjetivação do saber que não se faz da mesma maneira entre os gregos e entre os cristãos, em Platão, Descartes ou Kant. A quarta dobra é a do próprio lado de fora, a última: é ela que constitui o que Blanchot



chamava uma “interioridade de espera”, é dela que o sujeito espera, de diversos modos, a imortalidade, ou a eternidade, a salvação, a liberdade, a morte, o desprendimento... (DELEUZE, 2005, p. 111 – 112).

Aska não consegue ser a cegonha do casal. Ao ser estuprada e sequestrada pelos Chetniks<sup>40</sup>, ela fica grávida. Grávida da guerra, da violência. Aska torna-se uma escrava de prazeres.

Diego, sensibilizado pela situação de Aska, a compra dos Chetniks e a ajuda durante a gravidez. Para que a mesma não tente matar a criança, Diego diz a Gemma que aquela criança é sua, supostamente de uma relação entre ele e Aska. Gemma, como deseja enlouquecidamente um filho de Diego, acredita cegamente na confissão do amante e aceita ficar com a criança. É então que a partir daquele momento o filho da guerra é criado com o amor verdadeiro. Na Itália ele vive outra vida que não a sua.

Por outro lado, para Aska, aquela criança é o fim de todos os seus sonhos anteriores a guerra. Houve vida antes e depois da concepção daquele ser e Aska, a princípio, não está preparada para encerrar por toda sua vida a guerra em carne e osso.

Diego ao perceber a realidade em que Aska se encontra, entende que o desejo de Gemma, em ser mãe, não passa de uma mera atitude pequeno-burguesa. Na tentativa de compensar o sofrimento de Aska, Embora forte e resistente, Diego passa a cuidar apenas dela e esquece de cuidar de si, conseqüentemente é abocanhado pelo poder.

Cuidar de si é entender que a subjetivação nunca deixa de se realizar. Ela sofre metamorfoses, muda o tempo todo e, nas relações de poder e saber, ela não para de nascer, em diferentes lugares e em diferentes formas. A resistência se faz por dobras em busca contínua de si. Diego abandonou suas dobras, parou de metamorfosear-se.

Uma vez que resistir é criar dobras, é fácil encontrar críticas de Foucault à psicanálise quando se refere ao tratamento desta em relação ao sujeito reduzido a toda verdade universal do conhecimento. Ao mesmo tempo, é possível encontrar similitudes quando a psicanálise é respondida por Lacan. A relação entre sujeito, saber e verdade é considerada o ponto de articulação entre Foucault e Lacan. Ambos entendiam a subjetivação como um produto de jogos de saberes, cada um à sua maneira.

[...] nós descobríamos que a filosofia e as ciências humanas viviam sobre uma concepção muito tradicional do sujeito humano, e não bastava dizer, ora como uns, que o sujeito era radicalmente livre e, ora como outros, que ele era determinado por condições sociais. Nós descobríamos que era preciso procurar libertar tudo que se esconde por trás do uso aparentemente simples do pronome “eu” (je). O sujeito: uma

---

<sup>40</sup> Organização paramilitar nacionalista sérvia.

coisa complexa, frágil, de que é tão fácil falar, e sem a qual não podemos falar (FOUCAULT, 2002, p. 330-331).

Em *A hermenêutica do Sujeito* (2010), Foucault, ao fazer a genealogia da noção grega *epimeléia heautoû*, percebe um determinado sujeito, a que ele denomina de sujeito do conhecimento, entendendo como grande princípio de resistência a busca em conhecer a si.

Simultaneamente aos estudos de Foucault, Lacan busca em sua pesquisa demarcar a diferença entre o sujeito do conhecimento e o sujeito da psicanálise. Para a psicanálise, a natureza do sujeito do conhecimento é o desconhecimento de sua própria verdade, ou seja, a estrutura própria do inconsciente.

Ao perceber que o sujeito é uma invenção, Foucault em *As palavras e as coisas* (2007), destaca a Psicanálise como uma alternativa às ciências que ainda postulam os velhos conceitos do Positivismo. Para ele, as releituras feitas por Lacan avançam justamente para transpor o espaço do representável. A busca da função da linguagem e da significação no campo da discursividade apresenta o inconsciente enquanto um lugar inacessível a todo conhecimento científico e contínuo em relação aos termos em significação, ou seja, o inconsciente é o lugar inacessível a todo conhecimento teórico do homem.

Se o inconsciente é lugar inacessível, significa, para Foucault, que se trata de algo que do sujeito se desloca da sua própria subjetividade enquanto produto de saber, logo, impossível de ser capturado como sentido, como sujeito do conhecimento. Para Foucault, é necessário subverter o sujeito do conhecimento. Se existe um saber para o sujeito da psicanálise, esse saber não é universal e deve ser analisado caso a caso. Ao rever o *retorno a*, apresentando um sujeito singular e irreduzível ao conhecimento, Lacan percebe que o *objeto a*, na verdade, é o objeto da psicanálise. Enquanto para Sócrates é possível conhecer a si mesmo, para a psicanálise, há um algo de sujeito que é impossível ser conhecido pelo conhecimento.

Lacan busca solidificar a teoria do inconsciente a partir do estruturalismo, conseqüentemente, novas roupagens às concepções do Eu, do Édipo e da relação com o Pai são inevitáveis. O Eu se formará a partir da experiência do espelho numa relação imaginária com o outro. Apenas depois desse estágio que surge o sujeito do inconsciente e, depois, a relação do sujeito com o desejo. Como resultado, temos as psicoses, as perversões e as neuroses. É nesse processo que Lacan se desvincula do mito e desenvolve a tese de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, ou seja, é necessário ir para além do complexo de Édipo para compreender a constituição da subjetividade.

Lacan compreende um sujeito dividido, uma espécie de refenda, uma espécie de divisão em relação ao campo do Outro. Uma vez que o complexo de Édipo não consegue atingir esse

sujeito, como resultado, temos a própria angústia. Édipo não o atinge porque o entende como sujeito universal e não particular. Ou seja, a angústia é o resultado de tentativas frustradas de alcance do sujeito pela ideia de universalidade. Nesse espaço, o sujeito se encontra em um campo de discurso onde a verdade nunca será completa e sim caracterizada por uma espécie de meia-verdade, como consequência, ocorre um deslocamento da lei do pai para a lei do significante. O significante, para Lacan, é o que representa um sujeito para outro significante, não existindo última significação para sujeito pela via do conceito.

Embora estando no mesmo espaço físico, presenciando a mesma guerra, comendo a mesma comida, convivendo com as mesmas pessoas, Gojko, Gemma, Diego e Aska fazem leituras e significados diferentes na constituição de si enquanto sujeitos. Do universal do sujeito para o individual do sujeito.

Gojko, percebe que sua ideia inicial de uma Sarajevo como possível porta de entrada de um estilo de vida Ocidental, talvez não fosse a melhor das opções. De qualquer forma, a análise de conjuntura de Gojko continua muito limitada. A ‘cultura’ ainda continua sendo sua única opção à resistência. Mesmo afirmando que “Era tão mais fácil correr entre as granadas; que correr nas ruínas”, Gojko adapta-se a nova Sarajevo e continua sendo o poeta da ‘zona’. Para ele, embora todos sejam Sarajevo, eles eram, da mesma maneira, a geração sem sorte. A moral fraca ainda é quem controla seu centro de potência.

Gemma ao voltar sozinha à Itália com um filho, supostamente de Diego, recomeça sua vida ao receber a notícia da morte de Diego em Sarajevo. Ela opta por uma vida morna, onde esconde de seu filho a verdade sobre seu nascimento. Gemma prefere a estabilidade de uma vida mediana, mesmo que esconda grandes conflitos internos. Ela prefere a verdade dela em relação a seu relacionamento com Diego. Para Gemma não é possível a constituição do jogo parresíástico, a lisonja lhe garante estabilidade, mesmo que momentânea.

Diego, mesmo sabendo que existe um rio da vida, mesmo ajudando Aska a recomeçar, acaba não suportando o ‘real’ da guerra da Bósnia. Ele abandona a si e qualquer possibilidade de resistência e opta pelo suicídio. Para Lacan a aproximação máxima da personagem à concepção do Real o pulverizou.

Aska é a única que luta pela descoberta de si para si, ultrapassa a linha na busca de seu duplo. Aska vai para fora do poder e entra para dentro de seu pensamento. Mudar o centro de sua força na busca de mais força na vontade de potência a leva a reconhecer as suas limitações, tanto em relação a música quanto em relação a sua humanidade no desejo de conhecer seu ventre gerador da guerra. Aska opta por revelar a sua verdade sobre a vida, decide contar como

morreu e como renasceu, mas Gemma parece não está preparada para a verdade. Não para uma verdade que não fosse a dela. Ela não está preparada para morrer e renascer. A princípio ela rejeita o convite de boas-vindas ao ‘novo’ mundo.

A resistência para a análise lacaniana irá do sentido ao sem sentido, do universal do conhecimento ao singular, pela ideia de inconsciente como o que vem recobrir um saber impossível sobre o sexual.

Embora não tão simples e não tão óbvio, resistir é possível. Nietzsche, Foucault e Lacan mostram que resistência é parte do próprio desenvolvimento de suas obras, que se modificam num contínuo devir de forças ativas em busca do oferecimento de uma possível reflexão a respeito da constituição da subjetividade, na tentativa de fuga do rebanho. Como diria Deleuze, “o pensamento pensa sua própria história (passado), mas para se libertar do que ele pensa (presente) e poder, enfim, “pensar de outra forma” (futuro)” (2005, p. 127). Resistir ainda é possível!

## CONSIDERAÇÕES FINAIS... (ou quase)

*“Desconfiai do mais trivial, na aparência singelo.  
E examinai, sobretudo, o que parece habitual.*

*Suplicamos expressamente: não aceiteis o que é de hábito como coisa natural, pois em tempo de desordem sangrenta, de confusão organizada, de arbitrariedade consciente, de humanidade desumanizada, nada deve parecer natural nada deve parecer impossível de mudar”.*

*Bertold Brecht.*

De volta a Bósnia dezesseis anos mais tarde, Gemma recebe novamente o convite de bem-vinda ao mundo. Marcada pelo tempo e assombrada por lembranças do passado, a personagem ainda esconde a origem da verdadeira maternidade biológica de seu filho. Embora tenha morrido e renascido a partir do ‘abandono’ total de Diego. A personagem acredita amar, criar da melhor maneira possível o filho, resultado de uma relação extraconjugal entre seu grande amor e Aska. Gemma, apesar de tudo, ainda precisa nascer mais uma vez.

Assim como Gemma, Aska, embora tenha sobrevivido a guerra, ainda precisa passar por mais uma morte para nascer outra vez. Embora tenha aprendido a importância do cuidado de si, de ter ultrapassado a linha, Aska precisa contar a sua verdade para Gemma para, que assim, a primeira possa ser preenchida por *Amor Fati*.

Ao conhecer a verdade de Aska, Gemma percebe que o amor que ela direcionava a seu filho, na verdade não era o real amor que tinha por Diego, uma vez que aquela criança era filho da guerra, do estupro e da violência. Gemma precisou ser mãe do estupro para conhecer a si mesma. Ela percebeu que era verdadeiramente uma mãe e não Diego era pai. Ao perceber sua realidade, ela reconhece a sua subjetividade. Gemma precisou parar de olhar para o reflexo que ela pensava ser de Diego para passar a enxergar a realidade que a constitui. Embora estivesse na Bósnia, ela nunca participou de fato da guerra. Gemma não conheceu as dores da guerra, ela não foi afetada pela perda de vidas na guerra, pela fome, pela miséria ou por qualquer outra calamidade proveniente da guerra. Ela apenas vivia a realidade de Diego, onde ele estivesse ela estaria, mas ao imaginar que vivia em função do amor de Diego, Gemma, na verdade, vivia em função de si e de seu egocentrismo. Em pleno cerco a Sarajevo, Diego participa da distribuição de alimentos aos desabrigados, enquanto isso, Gemma questiona a atitude de Diego em relação a ela, “Aonde vai? – Pergunta ela, “Por que você não me traz comida? Eu estou cansada, com fome...”. Gemma se sente desprezada pois, Diego está sensibilizado com a guerra e não tem mais tempo para o ‘amor’, neste caso, ela.

Gemma sente-se mais importante que a própria condição de guerra. Quando ela carrega a criança em seus braços e volta para a Itália, mesmo sozinha, ela acredita ter o amor de Diego consigo para sempre, mas agora percebe que amava a 'guerra'. A personagem morre para a sua verdade e renasce para sua verdadeira subjetividade. Quando olha para seu filho, ela não enxerga mais Diego e sim uma nova possibilidade de viver a vida. Pela primeira vez, Gemma permite que uma terceira força surja. Mesmo não revelando toda a verdade para seu filho, resistir para ela agora parece possível.

Parece-me que Gemma e Aska tiveram tempo, de alguma maneira, de conhecer a si mesmas, mas a diferença está na forma como a constituição subjetiva delas é afetada pelas relações sociais das quais estavam inseridas. Aska faz um encontro de si em Gemma. A possibilidade de conhecer a si precisa perpassar o outro. Não se trata da guerra, não se trata da violência que sangra, que grita, mas das relações de violência objetiva que ambas foram inseridas ao longo de suas jornadas.

Aqui, as personagens são apenas protótipos de situações de exercício de Poder instrumentalizado pela violência. Se somos ou seremos Gojko, Diego, Gemma ou Aska não se trata de simples escolha ou afinidade, mas de relação de forças. Para que esse novo homem seja bem-vindo ao mundo é preciso que as forças que o constituem consigam entrar em relações com outras forças especiais.

As relações de forças dessa nova invenção de homem estão relacionadas com novas forças externas de finitudes como a vida, o trabalho, a linguagem. É na relação com essas forças, do lado de fora, que o homem passa a perceber a sua própria finitude. Ao conhecer essas forças finitas, o homem é capaz de conhecer a si.

Para Foucault, perceber essa nova finitude é perceber que as forças do homem se rebatem e se dobram sobre esta condição de finitude do próprio homem. Compreender a finitude do homem é entender que as próprias forças da finitude fazem com que o homem apenas exista por meio das organizações e ordenações da própria vida.

Semelhante a Nietzsche que faz uma convocação para o desenvolvimento do Super-homem, Foucault nos convoca a alcançarmos a 'Superdobra'. No entanto, o esboço deixado por Foucault não está completo, mas parece-me que a linguagem, em relação a vida e ao trabalho ganha destaque para a busca do significado como possibilidade de deriva e de possibilidade de desenvolvimento de uma terceira força de resistência, na descoberta de si, que por reconhecer-se finita, percebe que mesmo em sua finitude pode alcançar ilimitadas mutações na constituição do sujeito finito-ilimitado.

Partindo do universal para o individual do sujeito e valorizando a linguagem como possibilidade de uma terceira força de resistência, talvez a psicanálise de Lacan abra caminhos para o alcance da ‘superdobra’, para enfim, o sujeito perceber-se como agente e não paciente que aceita, produz e reproduz os efeitos da violência objetiva em detrimento do exercício do poder que conduz a sociedade na concepção unicamente de uma moral fraca.

Mas tudo isso pode ser dito de outra maneira e será.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. *O Livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARENDDT, Hannah. *Crises da República*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la violencia*. 4 ed. Madrid: Alianza, 2012.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BRAGA, S. *Falas do falo: o travesti e a metáfora da modernidade*. 2007. 239f. Tese (Doutorado em linguística). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.
- BRECHT, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. 7 ed. São Paulo: 34, 2012.
- COGGIOLA, Osvaldo. *Imperialismo e guerra na Iugoslávia: radiografia do conflito nos Bálcãs*. São Paulo: Xamã, 1999.
- COSTA, L.C.S. *Saussure- entre o poder acadêmico e o saber científico*. 2014. 208f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.
- DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Global, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do Saber*. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. 21 ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.



\_\_\_\_\_. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *História da loucura: na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 10 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. 7 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. 25 ed. São Paulo: Graal, 2012.

\_\_\_\_\_. *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 38 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos Sonhos*. São Paulo: Escala.

GASPARI, Elio. *A ditadura escancarada*. 2 ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

\_\_\_\_\_. *A ditadura encurralada*. 2 ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 2 ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.

JUDITH, Revel. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros Escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

LACAN, Jacques. *Escritos*. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LENIN, Vladimir Ilitch. *O Estado e a Revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução*. São Paulo: Centauro, 2007.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Bauru, SP: EDIPRO, 1998.

MAXWELL, Kenneth. *O império derrotado: revolução e democracia em Portugal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Porto Alegre, RS, 1887.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *O anticristo: maldição contra o cristianismo*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

ODALIA, Nilo. *O que é Violência*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 12 ed. Campinas, SP: Pontes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Discurso em Análise. Sujeito, Sentido e Ideologia*. 2 ed. Campinas, SP: Pontes, 2012.

PASCAL, Georges. *O Pensamento de Kant*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

PRADO JÚNIOR, Caio. *O que é liberdade: capitalismo x socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (sobre a piedade) e seguido de Críton (sobre o dever)*. Porto Alegre: L&PM, 2014.

PINKER, Steven. *Os anjos bons de nossa natureza: Por que a violência diminuiu*. São Paulo. Companhia das Letras, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social ou Princípios do direito político*. São Paulo: Escala.

SARGENTINE, Vanice; NAVARRO-BARBOSA, Pedro (Org.). *M. Foucault e os domínios da linguagem: Discurso, Poder, Subjetividade*. São Carlos: Claraluz, 2004.

SAFATLE, Vladimir. *Lacan*. 2 ed. São Paulo: Publifolha, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Livre-arbítrio*. [Ed. especial]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

SOUZA, Sérgio Augusto Freire de. *Análise de discurso: procedimentos metodológicos*. Manaus: Instituto Census, 2014.

\_\_\_\_\_. *Conhecendo Análise de Discurso – Linguagem, Sociedade e Ideologia*. Manaus: Valer, 2006.

THOREAU, Henry. *Desobediência Civil*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

VANIER, Alain. *Lacan*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo?: cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. São Paulo, Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo, Boitempo, 2014.