Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



Luiz Felipe da Cunha e Silva

O Muro e a Abertura:

sobre as origens e o presente do *nómos* do espaço urbano

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Rio.

Orientador: Junia de Vilhena

Rio de Janeiro, janeiro de 2007

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Luiz Felipe da Cunha e Silva

O Muro e a Abertura – sobre as origens e o presente do nómos urbano

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profª. Junia de Vilhena
Orientadora
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profª. Monah Winograd
Sem Vínculo

Profº. Paulo César Endo
USP

Profº. Jorge de Campos Valadares
Departamento de Saneamento e Saúde - ENSP

Profº. Ricardo Vieiralves de Castro
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2007

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Luiz Felipe da Cunha e Silva

É artista plástico; arquiteto e urbanista pela Universidade Santa Úrsula (1984), tem mestrado em Saúde Pública pela Fundação Oswaldo Cruz (2000), doutorado em Urbanismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006). Tem experiência na área de Arquitetura e Urbanismo, Saúde Pública e Subjetividade Urbana.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Ficha Catalográfica

Silva, Luiz Felipe da Cunha e

O muro e a abertura: sobre as origens e o presente do nómos do espaço urbano / Luiz Felipe da Cunha e Silva ; orientadora: Junia de Vilhena. – 2007.

289 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Psicologia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Metaurbanismo. 3. Estruturas subjetivas urbanas. 4. Psico-política urbana. 5. Cidade e subjetividade. I. Vilhena, Junia de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Para Isadora Vida

Agradecimentos

À Junia de Vilhena, por haver orientado com o coração.

Ao Jorge de Campos Valadares, por haver cultivado com amor e destemor.

À Ana Maria Bohrer e ao Mauro Mendes de Azeredo, por tudo.

À Rachel Coutinho Marques da Silva, porque quem orienta uma parte participa do todo

À Denise Pinheiro Machado, pelo apoio e reconhecimento onde e quando eles se fizeram mais necessários e produtivos.

Ao Fermin Roland Schramm, pela amizade, pelas discussões e pelos almoços de domingo

Aos professores e aos colegas da PUC, do ProUrb e da ENSP/Fiocruz

À PUC-Rio, ao ProUrb, à FAPERJ e ao CNPQ pelo apoio concedido.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Resumo

Luiz Felipe da Cunha e Silva; Junia de Vilhena. **O Muro e a Abertura: sobre as origens e o presente do *nómos* do espaço urbano** Rio de janeiro, 2007, 289 p. Tese de doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Analisamos o fenômeno urbano a partir das origens da civilização e de seus fenômenos fundadores: a técnica e o poder sobre a natureza; a política e o poder de ordenação da vida social e do território onde ela ocorre; a reflexividade moral e o poder sobre a natureza implicada no corpo biológico humano. Nos três casos, o que está em jogo é o poder do homem sobre a natureza. No primeiro, sobre a natureza que, através das estruturas muradas que constrói, é excluída do ambiente onde habita. No segundo, sobre a natureza do outro com o qual convive. No terceiro, sobre aquela que o constitui. No primeiro capítulo, discute-se a recusa ao estado de natureza com Bataille; o poder com Nietzsche; a técnica e a tecno-política com Heidegger e Foucault e o Nome do Um e a Servidão Voluntária com La Boétie. No segundo, a relação simétrica entre o poder soberano e a vida nua através de Agamben. No terceiro, o laço libidinal que se estabelece entre as massas e o tirano com Freud. No quarto, a formação da consciência moral e a implicação dos sentimentos inconscientes de culpa nos fundamentos da civilização com Nietzsche e Freud; os reflexos disto nas formas da cidade e nas práticas estéticas e políticas da vida urbana com Le Corbusier, Bauman e Davis. As conclusões buscam demonstrar o modo como a relação de bando, apontada por Agamben como a relação política originaria, se reflete no estado político das sociedades contemporâneas .

Palavras-chave

Metaurbanismo; estruturas subjetivas urbanas; psico-política urbana; cidade e subjetividade

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Abstract

Luiz Felipe da Cunha e Silva; Junia de Vilhena. **The Wall and the Opening – about the origins and the present of the urban nómos.** Rio de janeiro, 2006, 289 p. Tese de Doutorado – Psychology Department, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The urban phenomenon is analized from the beginnings of civilization and its founding phenomena: the technical ability (*téxne*) and its power over nature; politics and its power to organize social life and the related settlement's territory; moral reflectiveness and its power over nature implied in the human biological body. In these three situations, what is at stake is man's power over nature. Such power exerts itself , in the first one, by means of the walled structures whose building excludes from the surrounding environment one's inhabited site. In the second case, by its interaction with the nature of the Other with which man is constrained to coexist. In the third situation, by man's action over what constitutes himself. In the first chapter, with Bataille, we discuss the refusal of the state of nature; with Nietzsche, power; with Heidegger and Foucault, technics and technopolitics; with La Boétie, the Name of the One and Voluntary Servitude. In the second chapter, with Agamben, symmetrical relation between sovereign power and naked life. In the third chapter, with Freud, the established libidinal connection between the masses and the tyrant. In the fourth chapter, with Nietzsche and Freud, the moral conscience formation and unconscious guilt feelings implications on civilization's early stages. With Le Corbusier, Bauman and Davis, the results of this interaction in the forms of the city and in urban life's aesthetical and political praxis. The conclusion attempts to demonstrate how the gang (*bando*) relationship, claimed by Agamben as the original political relation, reflects itself on the political state of today's societies.

Keywords

Metaurbanism; urban subjective structures; urban psycho-politics, city and subjectivity

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Resumé

Luiz Felipe da Cunha e Silva; Junia de Vilhena. **Le mur et l'ouverture - au sujet des origines et du présent du *nómos* urbain**. Rio de janeiro, 2006, 289 p. Thèse de doctorat – département de psychologie, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

On analyse le phénomène urbain dès les origines de la civilisation et de ses phénomènes fondateurs: la technique et la maîtrise de la nature; la politique et le pouvoir d'organisation de la vie sociale et de l'aménagement du territoire où cette vie se déroule; la réflexivité morale et le pouvoir sur la nature qui est comprise dans le corps humain. Dans ces trois situations, ce qui est en jeu c'est le pouvoir de l'homme sur la nature. Dans la première, moyennant les structures murales, l'homme exclut la nature de l'endroit qu'il habite; dans le deuxième cas, ce pouvoir se manifeste par son interaction avec la nature de l'Autre, avec qui il est contraint de coexister; enfin, dans la troisième situation, par l'action de l'homme sur ce qui constitue sa propre nature. Au chapitre premier, avec Bataille, on discute le refus de l'état de la nature; avec Nietzsche, le pouvoir; avec Heidegger et Foucault, la technique et la technopolitique; avec La Boétie, le Nom de l'Un et la Servitude Volontaire. Au second chapitre, avec Agamben, on discute la relation symétrique entre le pouvoir souverain et la vie nue. Au troisième chapitre, avec Freud, on discute du lien libidinal établi entre les masses et le tyran. Au quatrième chapitre, avec Nietzsche et Freud, on parle de la formation de la conscience morale et des sentiments inconscients de culpabilité, et leurs effets sur les fondements de la civilisation; et avec Le Corbusier, Bauman et Davis, les conséquences de ce procès dans les formes de la ville et dans les pratiques esthétiques et politiques de la vie urbaine. La conclusion essaie de démontrer que le rapport de la bande, signalé par Agamben comme la relation politique originaire, se réfléchit dans la condition politique des sociétés contemporaines.

Mots-clé

Metaurbanisme ; structures subjectives urbaines ; psycho-politique urbain ; cité et subjectivité

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Sumário

1. Introdução 11

2. O Poder e o *Um*

2.1 Bataille: interdito e transgressão 19

2.2 Nietzsche: a efetividade do Não 24

2.3 O poder de todos e o poder do Um 27

2.4 Poder e técnica: o *Dispositivo* e a *Ge-Stell* 30

2.5 Foucault: o Dispositivo e a microfísica do poder 35

2.6 La Boétie: o nome do *Um* 41

3. As Estruturas do *Nómos*

3.1 Agamben: *nómos* e *a-bando-no* 56

4. As Estruturas da Libido

4.1 Freud: a psicologia das massas e o poder da libido 134

5. Sobre as Origens e o Presente

5.1 A máquina topo-odeológica 182

5.2 A herança das origens: culpa e servidão 186

5.3 A estética do superego: é o Édipo retangular ? 211

5.4 Metafísica, política e forma urbana: a transposição de Zaratustra 225

6. Conclusões: Favela, crime e droga: o campo nosso de cada dia 243

7. Referências Bibliográficas 280

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

*"Não se projeta nunca **para** mas sempre **contra** alguém ou alguma coisa: contra a especulação imobiliária e as leis ou as autoridades que a protegem, contra a exploração do homem pelo homem, contra a mecanização da existência, contra a inércia do hábito e do costume, contra os tabus e a superstição, contra a agressão dos violentos, contra a adversidade das forças naturais; sobretudo, projeta-se contra a resignação ao imprevisível, ao acaso, à desordem, aos golpes cegos dos acontecimentos, ao destino. Projeta-se contra a pressão de um passado imodificável, para que sua força seja impulso e não peso, senso de responsabilidade e não complexo de culpa. Projeta-se contra algo que é, para que mude; não se pode projetar algo que não é; não se projeta para aquilo que será depois da revolução, mas para a revolução, portanto contra todo o tipo e modo de conservadorismo. É portanto impossível considerar a metodologia e a técnica do projetista como zonas de imunidade ideológica. A sua metodologia e a sua técnica são rigorosas porque ideologicamente intencionadas. A ideologia não é abstrata imagem de um futuro catarse, é a imagem do mundo que tentamos construir lutando: planejando não se planeja a vitória, mas o comportamento que nos propomos manter na luta"*
Giulio Carlo Argan

"Nem tudo é tão bem cerzidinho assim"
Guimarães Rosa, eternamente recitado por Jorge de Campos Valadares

1. Introdução

A primeira questão a ser respondida aqui é, sem dúvida, sobre o que faz um arquiteto e urbanista em um programa de pós-graduação em psicologia. A resposta à esta questão pode parecer estranha, mas é a idéia de que a cidade é uma obra de arte.

Esta resposta, no entanto, só faz sentido quando associada a uma outra idéia: a de que a obra de arte é uma expressão do desejo e, por isso, uma janela, que dá acesso ao lugar de onde ele se origina.

Seria o desejo, o objeto desta pesquisa? Não, certamente não! O desejo é um objeto por demais complexo, escorregadio e instável para um arquiteto. Invertamos a questão: digamos que, inicialmente, nos colocamos perante esta obra de arte que é a cidade e, admitindo que ela é um produto do desejo humano, perguntamos: enfim, porque? – Porque esta forma de vida coletiva à qual, por se realizar na *pólis,* chamamos de política? – Porque esta forma de vida produz este lugar que chamamos cidade? – Porque tem a cidade as formas que tem? – Porque, estas formas, quando as reduzimos aos seus componentes mais essenciais, revelam a cidade como uma estrutura, mais especificamente como uma composição técnica, um sistema composto por sistemas de muros e aberturas que se dispõem, sobrepõem, interpõem, contrapõem e compõem em inumeráveis dimensões e escalas? Porque, por fim, o desejo humano produziu esta máquina de viver coletivamente cujo dispositivo mais essencial, o muro, não tem, originalmente, outra função do que a de negar a passagem, o acesso, a visão, a audição, a comunicação, enfim? O que desejava o desejo humano para que o muro viesse as ser, talvez antes da palavra, ou mesmo junto a ela, caso reflitamos sobre o título da obra de Martin Heidegger – *Construir, Habitar, Pensar* (1951) – o meio pelo qual se deu o habitar deste habitante – o homem que erigiu a cidade como sua habitação neste mundo?

Pois então é isso: – olhar através desta janela aberta que é a cidade, entendida como obra de arte, pode ser olhar para o desejo mais ancestral e profundo do homem e, nele, procurar reflexos longínquos, do que foi esta habitação no início, de modo a, através dela, compreender um pouco melhor, tanto a habitação, quanto os desejos que ela expressa no presente.

O que esta pesquisa veio buscar em uma escola de psicologia foi, portanto, uma perspectiva para a percepção da cidade e, nesta perspectiva, a cidade é o objeto do mais profundo e ancestral desejo humano, o desejo de habitar. O desejo por uma habitação, por um lugar singular neste mundo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Mas, esta singularidade, não poderia constituir-se senão como uma negação da generalidade da qual se aparta. Uma exceção. E esta exceção se constituiu pela exclusão, através da delimitação de um recinto murado, de uma parcela da continuidade espaço temporal deste mundo e, no início, habitar foi isso: estar incluído em uma coletividade que vive no interior de um recinto murado, uma área geometricamente racionalizada que, deste modo, se exclui do meio ambiente natural ao qual se opõe.

No entanto, esta inclusão, neste espaço apartado do ambiente natural, implicou, também, em outra: aquela da natureza que nos constitui enquanto seres biológicos. Tratou-se, segundo Giorgio Agamben, de uma inclusão exclusiva, pela qual o acesso à vida política, se fez através da exclusão da vida nua, a *zoé*. A vida nua tem, na política ocidental, segundo ele, esse singular privilégio, de ser aquilo, sobre cuja exclusão, funda-se a cidade dos homens.

Agamben parte de Aristóteles, para quem, a voz, que expressa o prazer e a dor, é comum a todos os animais. Mas a linguagem, que serve para distinguir o adequado do inadequado, o justo do injusto e o bem do mal, pertence só ao homem. E é o conjunto destes valores que faz a habitação e a cidade. É através da linguagem, portanto, que a vida nua converte-se em uma vida qualificada, a vida política. Deste modo, tanto a linguagem como as estruturas muradas – e este é um parentesco que guardam entre si – vieram a ser os limiares, e os meios, pelos quais lançou-se o homem ao destino urbano. E a cidade é isto: o fruto deste trabalho do homem contra a natureza: aquela que compõe o meio exterior aos muros da cidade, aquela que se origina em seu corpo biológico.

Se realmente é inconcebível a cidade sem o muro, e esta exclusão da natureza que ele promove, este último antecedeu a primeira em muito. O muro está na fundação e nas fundações de qualquer cidade, isto é certo. Mas o que está na fundação do muro é a morte e o sexo. O muro separou o homem da natureza, mas não apenas da natureza ambiente, não apenas das ameaças que provinham daí, não fosse assim, não estariam os muros também compondo o interior de toda a cidade, de toda a habitação, de cada mínima parte de todos os lugares onde habita o homem.

Há uma natureza interna ao homem, presente em sua condição biológica. E o sexo – do desejo à procriação – e a morte são as duas situações nas quais ele está, inexoravelmente, junto à natureza; confunde-se e funde-se a ela. Dissolve-se nela: no sexo, na vida *dissoluta*; e na dissolução do apodrecimento na morte. Os extremos da vida, o sexo – como vontade de vida na procriação, e como vontade de morte no gozo – e a morte: foi isso que, primitivamente, foi o objeto do interdito; e foi entorno disso que o muro foi

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

edificado. Como diz Lewis Mumford, os mortos habitaram muito antes dos vivos, e foi conformando um túmulo que foram empilhadas as primeiras pedras.

O que funda o muro, mais precisamente, é o desejo do homem de divorciar-se da natureza, entendida, esta, como a violência da vitalidade da vida. E o muro é este limiar, entre a natureza e este dispositivo sócio-técnico e psico-político criado pelo homem para, à ela, opor-se: a cidade. O muro é um signo. O seu significado é *Não.* E o primeiro *não* dito pelo homem foi contra a violência e a voracidade com que a natureza instiga todos os seres vivos a participarem de sua orgia de criação e destruição: sexo e morte. Nas palavras de Georges Bataille: *"a humanidade tornou-se possível a partir do momento em que, sendo tomado por uma vertigem invencível, um ser esforçou-se para dizer* ***não****"* (Bataille, 1957: 58).

O objeto desta tese é, portanto, e de certo modo, o *Não.*

Mas, este *Não,* não é, de modo algum, um *Não* negativo. Trata-se, na verdade, de um ato afirmativo de vontade, de *vontade de potência*, no sentido em que Heidegger interpreta o conceito nietzscheano e, para quem, o *"vigor do Não"* de forma alguma surge do *"dizer-Não da negação"* pois, para ele, *"Todo dizer-Não é apenas a afirmação do não que vigora"* (Heidegger 1947: 92).

O *Não* talvez seja o primeiro conceito da história e, dificilmente, não é o primeiro vocábulo a ter o seu sentido entendido por qualquer criança. Se entendemos, como a psicanálise, que a introdução do sujeito na ordem da cultura se dá pela *castração* – o *Não* do pai é o *Nome* do pai, diz Lacan –, então, ainda hoje, a cada dia, a cultura humana é novamente fundada por este *Não.* E, na origem, o muro não foi mais que este *Não* escrito com pedras. Pensado com pedras, poderia dizer Heidegger.

Mas, no início, algum ser *disse* este *Não*. Tomado por uma vertigem invencível, como diz Bataille, *disse* este *Não*. Ergueu e empilhou pedras, e escreveu este *Não* na paisagem natural. E, quando um *Não* se impõe, aquele que o pronuncia, ou que empilha as pedras, tem este poder: o poder de impor a sua vontade, de determinar um limite, de traçar uma fronteira entre o dentro e o fora, entre o permitido e o proibido, entre o *Bem* e o *Mal,* entre o *Belo* e o *Feio,* entre o pertencer à interioridade da *pólis* e de seu recinto murado ou o ser posto de *Bando,* excluído para além de seus muros, ao *abandono, banido, bandido,* como diria Giorgio Agamben.

Pois, foi entorno deste poder, em sua órbita, que nasceu a cidade e, antes que um muro a contornasse, ela foi um aglomerado de habitações envolvendo o recinto murado que sempre isolou o poder: no início, a cidadela, o lugar daquilo que, nas origens da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

cidade, era o sagrado: o templo, o palácio real. Até hoje, quando observamos uma cidade do alto, ou o seu plano traçado em um mapa, o que se observa, no adensamento do uso do solo, na convergência dos fluxos, na diferenciação do uso, na singularidade dos edifícios, na concentração dos monumentos, na monumentalidade dos espaços é que ela é uma estrutura que se ordena no entorno e em função de um centro.

Poderíamos pensar que, se um perímetro murado foi a fronteira que marcou a existência desta dialética entre exterior e interior – e, portanto, entre inclusão e exclusão –, o centro é o lugar da interioridade máxima. Digamos que é o lugar da interioridade absoluta e que, esta, é a sua singularidade, aquela que especifica a sua identidade. Nesta interioridade absoluta, e na singularidade que ela produz, no entanto, ele se torna, tal como a natureza que o perímetro murado exclui, exterior a toda a generalidade que congrega.

Certamente é o poder o fato sócio-técnico, político e econômico singular que, em urbanística, corresponde ao fato topológico singular que é o centro. O conceito de centro em urbanística não é, estrito senso, um conceito referente ao tecido urbano que pode ser representado em uma planta. Não é, a rigor, um conceito estritamente geométrico e topológico. É um conceito topo-político. Define o lugar de onde emana o poder. Poder este que marca a sua singularidade identitária pela singularidade simbólica do lugar que ocupa no tecido urbano: um lugar de exceção, que o coloca além e fora da ordem que articula. É nesse sentido que Agamben alerta que "o ordenamento do espaço, no qual consiste o *Nómos* soberano para Carl Schmitt – cientista político, professor, membro do partido nazista e teórico da problemática relativa ao estado de exceção –, não é apenas a "tomada da terra", a fixação de uma ordem jurídica e territorial, mas, sobretudo, a "tomada do fora", o espaço da exceção.

Quando perguntamos pela cidade e por suas formas, pela vida política e pelas formas como ela se dá nos espaços e tempos da cidade, estamos perguntando, portanto, pelo poder capaz de impor todas estas formas de ordem que estruturam a cidade e a vida urbana, e de decidir, a partir do exterior desta ordem, o que, nela, está incluído e o que, dela, está posto de *bando.*

Agamben relembra a velha discussão, entre aqueles que concebem o exílio como uma pena e aqueles que o consideram como um direito e um refúgio e destaca a ambigüidade semântica pela qual *in bando, a abandono* significam originalmente em italiano tanto "à mercê de", quanto "a seu talante, livremente", e *bandido* significa tanto "excluído, banido", quanto "aberto a todos, livre". O *bando,* segundo ele, é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. O centro e a exterioridade ao recinto murado que o define.

É esta estrutura de *bando, segundo Agamben,* que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. *Mais íntimo do que toda a interioridade e mais externo do que toda a estraneidade é, na cidade,*segundo ele, *o banimento da vida sacra.* E, esta, é a vida excluída da cidadania – e de uma cidadania cada vez mais excludente – , é a vida sacrificável, matável; a vida do bandido, daquele que habita neste lugar que não é, mas que veio a ser, que são as favelas do terceiro mundo, as periferias das metrópoles centrais, os banlieues parisienses, o continente africano, o campo nosso de cada dia, de concentração, de refugiados, de expatriados, de excluídos e desempregados, o palco dos caveirões e das tropas que treinam ao som do refrão do "deixar corpo no chão", o chão já retesado pelo sangue seco de gerações de adolescentes exterminados pelas forças da lei e da ordem, de uma ordem na qual não encontraram um único lugar. Uma ordem murada e surda a qualquer apelo por um lugar, que não seja aquele feito sob a ameaça de uma arma, através das brechas e frestas que são próprias a todas as muralhas edificadas com o cimento do medo.

O asfalto e a favela, o centro e a periferia, a inclusão e a exclusão, o poder soberano e a vida nua. É nesta última simetria necessária, com a qual todas as outras certamente se articulam, e na exterioridade da exceção, lugar de indistinção entre cultura e natureza, onde a pura existência da vida biológica destituída de direitos se politiza perante a decisão soberana sobre a sua existência, inclusão ou exclusão que, segundo Agamben, se constituiu o fato político originário, do qual, segundo ele, deriva uma estrutura, que se reflete ao longo da história política humana, até desembocar, nos estados totalitários do século XX, em uma condição política, o campo de concentração, na qual esta relação de poder se revela em seu estado absoluto e indissimulável.

Para Freud, este fato se consubstanciou no parricídio, tragédia fundadora da cultura, produto também da relação entre um poder soberano e a vida nua, o do patriarca da horda primitiva que, livre e soberanamente, podia dispor sobre a vida e a morte, a inclusão ou a exclusão de qualquer membro do clã no território sob seu domínio. Freud revela aquilo que se coloca além do que o sistema teórico de Agamben pode alcançar, mas que, segundo ele mesmo, já estava sugerido no conceito de servidão voluntária de La Boétie, que é o modo pelo qual esta estranha relação de *bando* entre o soberano e o *homo sacer* pode se estabelecer. E este vínculo, segundo Freud, é de natureza libidinal, se origina em relações ambivalentes de identificação que tem seu modelo na horda patriarcal pré-histórica, e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

permanece no substrato da cultura, sob a forma do complexo de Édipo, reproduzido nas relações ambivalentes que se dão no contexto familiar.

Estabelecer esta possível relação, entre os pensamentos de Agamben e Freud, foi uma das tentativas desta tese. Introduzir a libido, a culpa e os fenômenos de identificação como fatores políticos decisivos, como *ratio* da relação entre a servidão voluntária e o nome do Um nos termos de La Boétie, foi também tentado aqui, através da identificação, nas formas arquitetônicas e urbanas ordenadas pelo cânone da ortogonalidade, e identificadas com os valores da pureza e da retitude, de uma possível estética do superego, manifestação sublimada da devoção e submissão a deuses e tiranos de todas as épocas.

***

A estrutura padronizada imposta pelas normas que regem a universidade é composta de uma introdução, seguida de quatro capítulos mais um último, este destinado (e intitulado) às conclusões. No contexto desta estrutura, procurei organizar as discussões propostas no parágrafo anterior do seguinte modo: o primeiro capítulo, intitulado *"O Poder e o Um"* discute o interdito, a transgressão e o sentido desta dualidade na origem da civilização com Georges Bataille; a origem do poder político e religioso que impõe e sustenta este estado de exceção em relação à natureza, em que se constitui a vida social ordenada pelo interdito e a vida espaço temporal ordenada por estruturas muradas e por sistemas de aberturas, com Nietzsche; a emergência da personalidade individual capaz de incorporar o poder político com Lévi-Strauss entre outros autores; o problema das relações entre as questões do poder e da técnica, pensada como estrutura e como anti-estrutura com Heidegger e Foucault; o problema da soberania, da dependência desta em relação à servidão e o problema do nome do Um e da identificação com o soberano como fundamento da "servidão voluntária" com Etienne de La Boétie.

O segundo capítulo, intitulado *"As Estruturas do Nómos"* é uma resenha crítica de *"Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua"* (1995) de Giorgio Agamben, em particular das duas primeiras partes do livro, *"Lógica da soberania"* e *"Homo Sacer",* além de parte da terceira *"O campo como paradigma biopolítico do moderno"*. O objetivo da exposição é aprofundar a relação entre o tirano e a servidão voluntária proposta por La Boétie até a compreensão proposta por Agamben, que situa a relação política original na simetria necessária entre o soberano e o *homo sacer,* e no lugar de exceção, indistinção entre cultura e natureza, onde a pura existência destituída de direitos da vida biológica se politiza perante a soberana decisão sobre a sua existência, que repousa na pura vontade do soberano.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

O terceiro capítulo, intitulado *"As Estruturas da Libido",* é uma resenha do *"Psicologia das massas e análise do eu"* (1921) de Sigmund Freud. A intenção de confrontar diretamente as duas resenhas decorre de que, ao que me parece, a complementaridade se revela ao simples confronto. Por um lado, Agamben chega a um fundamento político, a simetria entre o soberano e a vida nua, do qual propõe derivar uma estrutura, que se reflete ao longo da história política humana, até desembocar, nos estados totalitários do século XX, em uma condição política, o campo de concentração, na qual esta relação de poder se revela em seu estado absoluto e indissimulável. Por outro lado, Freud revela aquilo que se coloca além do que o sistema teórico de Agamben pode alcançar, mas que já estava sugerido no conceito de servidão voluntária de La Boétie, que é o modo pelo qual esta estranha relação de *bando* entre o soberano e o *homo sacer* pode se estabelecer. E este vínculo, segundo Freud, é de natureza libidinal, se origina em relações ambivalentes de identificação que tem seu modelo na horda patriarcal pré-histórica, e permanece no substrato da cultura sob a forma do complexo de Édipo, reproduzido nas relações ambivalentes que se dão no contexto familiar.

O quarto capítulo, é composto de quatro seções: a primeira, intitulada "A máquina topo-ideológica" procura consolidar esta concepção de o que é uma cidade que, no entanto, não pretende de modo algum encerrar a complexidade da realidade que busca representar. Nesta concepção, a cidade se apresenta como uma estrutura, mais especificamente como uma composição técnica. Uma sistema composto por sistemas de muros e aberturas que se dispõem, sobrepõem, interpõem contrapõem e compõem em inumeráveis dimensões e escalas. Uma estrutura topológica que opera segundo uma lógica binária que pode ser resumida à dialética primária sim ou não, concedendo e negando o acesso, de modo a distribuir os sujeitos urbanos segundo o seu valor – o que é o mesmo que dizer: segundo a força relativa de seu poder – e segundo a sua função na hierarquia social e na disposição técnica em que se constitui a cidade enquanto dispositivo político de produção, atribuindo a cada sujeito e a cada grupo identitário o seu lugar e a sua função, ou o seu não lugar e a sua não função, no contexto topológico da política (ou não política – a simples exclusão) global do sistema.

A segunda seção, intitulada "A herança das origens: culpa e soberania" procura, inicialmente, estabelecer um difícil dialogo entre os pensamentos, sob certos aspectos opostos e antagônicos, de Nietzsche e Freud, e no contexto de uma discussão sobre a validade da pesquisa da origem, entorno das relações entre as origens do Estado e da vida

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

política e as origens da vida psíquica estruturada pela má-consciência em Nietzsche, ou pela consciência moral em Freud.

A terceira seção, intitulada *"A estética do superego: é o Édipo retangular?"* busca, através da análise das estruturas muradas urbanas, e das formas que estas adquiriram em diferentes contextos políticos, mas, em particular, na proto-cidade histórica, e das intenções topológicas, técnicas e simbólicas implicadas nestas formas, restabelecer o nexo proposto por Freud, e questionado por Agamben, entre o fato político e o fato religioso. Tal nexo pode ser estabelecido através da simbólica das formas arquitetônicas que compuseram as cidades primitivas, e da relação destas formas com o antagonismo entre os sexos que, aqui, proponho como a forma mais primitiva de conflito político.

A quarta seção, intitulada *"Metafísica, política e forma urbana: a transposição de Zaratustra"* projeta toda a discussão anterior para o século XX, analisando os fundamentos ideológicos expressos na obra paradigmática de Le Corbusier, *"O Urbanismo"* (1925). Através dos ideais corbusianos referentes à ortogonalidade, à limpeza, à pureza e à perfeição, e de sua concepção de cultura como um *"estado de espírito ortogonal"* (1925:35), a seção busca demonstrar a permanência no substrato da cultura da *estética do superego* proposta anteriormente, e articular esta estética com a nascente metafísica ocidental, onde se dá a fratura entre *bíos* e *zoé* (vida política e vida nua) proposta por Agamben e com uma eventual fixação da civilização na fase anal de desenvolvimento da libido, conforme discutido por Freud em *"O Mal-Estar na Civilização*[1]*"* (1929). A seção propõe que quem estiver disposto a entender a *ratio* das formas urbanas e arquitetônicas, o sentido irrevelado mas presente da metafísica nos seus significados – e significantes –, deve, segundo Nietzsche, dar ouvidos a Zaratustra, pois, *"Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira rotação no movimento mecânico das coisas: a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si, é obra* ***sua****"* (*E. H.,* IV: 3).

***

[1] *Kultur* no original

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

2. O Poder e o *Um*

2.1. Bataille: interdito e transgressão

No princípio, foi a angustia da náusea.

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

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

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

E um Não!

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

(*das Nischt*) não surge de forma alguma do *"dizer-Não da negação"* (Heidegger 1947: 92):

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

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

> "A religião comanda essencialmente a transgressão dos interditos" (1957: 64).

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

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

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

---

[2] *"L'Home et le Sacré",* 2ª ed., Galimard, 1950, Cap. IV, *"Le sacré de transgression: théorie de la fête", pp.* 125-68.

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

2.2. Nietzsche: a efetividade do *Não*

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

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

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

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

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

[4] Abreviação de: Genealogia da Moral – Uma polêmica (1887)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

Este, segundo ele,

> "é aquele que é igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo e supramoral (pois autônomo e moral se excluem[5])" (ib.)

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

---

[6] Também é traduzido como *provocado. cf.* Valadares, J. de C., 1992.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

2.5. Foucault: o Dispositivo e a microfísica do poder

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

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

[7] *"O jogo de Michel Foucault",* publicado originalmente *in:* Ornicar? 10 (juillet 1977), p.62-93.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

Neste contexto do *dispositivo,* segundo Foucault,

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

---

[8] Conceito estabelecido por Foucault em *"As Palavras e as Coisas"*(1966), e cujo significado se esclarecerá adiante.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

2.6. La Boétie: O *"nome do Um"* e o poder

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

Deste modo, os dominados são

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

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

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

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

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

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

3. As Estruturas do *Nómos*

3.1. Agamben: *nómos* e *a-bando-no*

Poder-se-ia apresentar sumariamente a pesquisa de Giorgio Agamben, que discutirei a seguir, como uma busca pela determinação do *nómos*[9] do espaço político moderno (1995: 173). Busca esta que empreende através de uma minuciosa pesquisa sobre as origens das estruturas jurídico-políticas (*ib.*: 14) que situam, diante do poder soberano, o valor da vida biológica (*vida nua*) ao longo da história – e pré-história – do direito ocidental.

Sob este aspecto, seus interesses tangenciam os que movem a pesquisa que venho desenvolvendo, que, e com o intuito de elucidar o caráter desta tangência, poderia ser analogamente definida como uma busca pela determinação do *nómos* do espaço urbanístico moderno – ao qual prefiro designar como contemporâneo – através da análise das relações entre as estruturas psíquicas que ordenam a vida política e as estruturas arquitetônicas que ordenam técnica e espaço-temporalmente a vida social ao longo da história e pré-história das estruturas muradas urbanas.

A evidência desta tangência se destaca, no entanto, ao final de seu texto, quando, ao apresentar as conclusões provisórias de sua pesquisa, mais especificamente a terceira, que designa o campo de concentração, e não mais a cidade, como paradigma biopolítico do ocidente, comenta que isso

> "lança uma sombra sinistra sobre os modelos através dos quais as ciências humanas, a sociologia, a urbanística e a arquitetura procuram hoje organizar e pensar o espaço público das cidades do mundo, sem ter uma clara consciência de que em seu centro (ainda que transformada e tornada aparentemente mais humana) está ainda aquela vida nua que definia a biopolítica dos grandes estados totalitários do Novecentos (1995: 187).

Agamben discute o sentido do termo *"nua"* no sintagma *"vida nua"* que, segundo ele, e em sua formulação, corresponde ao termo grego *haplôs,* com o qual a filosofia primeira define o *ser puro* (1995: 187).

> "O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplices significados do termo "ser" (...) o ser puro (*õn haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das multíplices formas de vida concretas. Ser puro,

[9] *Nómos:* é um conceito de difícil definição. Originalmente foi uma forma poética ou de composição poética recitada com o acompanhamento de instrumentos em ocasiões especiais ou para o louvor aos deuses. Também significava, em que pese sua origem indo-européia, uma forma de divisão territorial no Egito, algo como uma província. No sentido adotado por Agamben significava, originalmente, uma regra de conduta ou dizia respeito aos costumes (*mores*), ou ao que, em português, designamos como habitus. Genericamente tem o sentido de regra, norma ou lei, ou de um *códex* jurídico ou legal.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> vida nua – o que está contido nestes dois conceitos para que tanto a metafísica quanto a política ocidental encontrem nestes, e somente nestes, o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexo entre esses dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento (*quase atônita,* Schelling)" (1995: 187).

É na materialidade da *matabilidade* da vida nua, que Agamben trás à luz com sua pesquisa, que, segundo ele mesmo, justamente estes conceitos vazios e indeterminados parecem custodiar firmemente as chaves do destino histórico-político do ocidente. Igualmente, segundo ele, somente se soubermos decifrar o significado político do ser puro poderemos conceber a vida nua que exprime a nossa sujeição ao poder político, assim como, inversamente, somente se tivermos compreendido as implicações teoréticas da vida nua poderemos solucionar o enigma da ontologia. Segundo ele,

> "Atingindo o limite do ser puro, a metafísica (o pensamento), transmuta-se em política (em realidade), assim como é sobre o limiar da vida nua que a política transgride-se em teoria" (1995: 187).

As conclusões da pesquisa de Agamben impõem ainda uma ulterior cautela pois, segundo ele, até mesmo o conceito de corpo, como os de sexo e sexualidade, já está, *"desde sempre preso em um dispositivo"* (1995: 193), adotando assim um conceito de Foucault que discuti anteriormente. Ou melhor, é desde sempre corpo biopolítico e vida nua. E, segundo ele, nada neste corpo, ou na economia de seu prazer, parece oferecer-nos um terreno firme contra as pretensões do poder soberano (*ib.*).

> "Na sua forma extrema, aliás, o corpo biopolítico do ocidente (...) se apresenta como um limiar de absoluta indistinção entre direito e fato, norma e vida biológica. Na pessoa do *Führer* a vida nua transmuta-se imediatamente em direito, assim como na do habitante do campo [de concentração] (ou do *néomort*) o direito se indetermina em vida biológica. Uma lei que pretende fazer-se integralmente vida encontra-se hoje cada vez mais frequentemente diante de uma vida que se desanima e se mortifica em norma" (1995: 193).

Toda a tentativa contemporânea de pensar o espaço político – e urbanístico, penso eu – do ocidente deve partir, segundo Agamben,

> "da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bíos,* entre vida privada e existência política,entre o homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada" (1995: 193).

Após os campos de concentração, segundo ele, não há retorno possível em direção à política clássica. Nos campos, segundo Agamben, cidade e casa tornaram-se indiscerníveis e a possibilidade de distinguir entre nosso corpo biológico e nosso corpo político, entre o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível nos foi tolhida de uma vez por todas. E, segundo ele,

> "nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres viventes, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política" (1995: 193).

E aqui convirá prestar atenção às analogias que a política apresenta com a situação epocal da metafísica pois, segundo ele,

> "O *bíos* jaz hoje na *zoé* exatamente como na definição heideggeriana do *Dasein,* a essência jaz (*liegt*) na existência" (1995: 193).

É justamente esta decisiva – e difícil – conexão feita por Agamben, entre as origens do pensamento ocidental – e a custódia que este pensamento exerce sobre a prática política – e o pensamento de Foucault – um pensador que, na arena metodológica, opõe-se com radicalidade à pesquisa sobre as origens e à metafísica de um modo geral, e em particular através de Heidegger – que talvez tenha sido o pensador que levou a metafísica às suas últimas, e mais primordiais, conseqüências, a justificativa que posso apresentar para abrir esta seção dedicada ao pensamento de Agamben, tão difícil de ser inserido de forma harmônica e consistente na estrutura mais geral deste trabalho.

Esta dificuldade reside em que Agamben traz à cena toda a problemática foucaultiana da *biopolítica,* a qual, por sua vez, traz à discussão modos de subjetivação - as técnicas de si (*self*) – que são, de certo modo, um fundamento da oposição feita por parte do pensamento francês da segunda metade do século XX (Foucault, Deleuze e Guattari, principalmente) ao pensamento psicanalítico em geral, e à centralidade atribuída por Freud ao complexo de Édipo como fenômeno típico e universal de subjetivação. E esta é uma problemática que, embora de decisiva importância, como o demonstra magistralmente Agamben, é, também, por demais extensa e complexa para o escopo desta pesquisa, e só será tratada na exata medida do necessário para a "acomodação" do texto de Agamben no contexto de sua estrutura mais geral.

Também, discutir estruturas jurídicas é algo que escapa às possibilidades deste trabalho e à competência de seu autor, mas, no seu esforço de fazer vir a luz os processos pelos quais a vida nua se tornou a aposta política em jogo, como diria Foucault, ao par do modo como a vida política se essencializou na existência do *"Ser-aí"* (*Da-Sein*), como diria Heidegger, Agamben traz à luz um conjunto verdadeiramente surpreendente de dados primários, os quais submete a uma análise brilhante. E essa análise, de modo algum, é incompatível com o que penso que pode ser entendido como o pensamento freudiano sobre

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

o poder político e suas origens e estruturas, em que pesem as evidentes reservas de Agamben:

> "É possível, em um âmbito tão decisivo, contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas?" (1995: 14).

Não penso, inclusive, que a formulação adequada para a concepção freudiana se expresse na oposição entre neuroses externas e internas, mas sim entre o que é exterior e o que é interior à estrutura das neuroses e à psicologia dos grupos sociais. Mais precisamente, no que é comum à estrutura psicológica do indivíduo e às estruturas psicológicas de determinadas formações de massa, em particular as que se constituem em torno de alguma forma de liderança individual, ou de determinadas idéias abstratas, entre elas o *"Nome do Um"* proposto por La Boétie, mas também as formulações ideológicas de um modo geral, como reconhece Agamben, justamente ao discutir o caráter subjetivo das relações de poder:

> "Que existe um aspecto subjetivo na gênese do poder já estaria implícito no conceito de *servitude voluntaire* de La Boétie; mas qual é o ponto em que a servidão voluntária dos indivíduos comunica com o poder objetivo? (1995: 13 e 14).

Do ponto de vista de uma teoria totalizada das estruturas jurídicas, o que é o objetivo de Agamben como se verá mais adiante, isto é, do ponto de vista de uma teoria unificada capaz de oferecer um modelo daquelas estruturas jurídicas que justificaram e custodiaram a politização da vida biológica e, portanto, da construção do arcabouço jurídico que justificou e custodiou a irracionalidade expressa como razão, não resta qualquer dúvida quanto aos seus questionamentos. No entanto, do ponto de vista da compreensão do fenômeno psico-político que produziu a irracionalidade que demandou a justificação jurídica, penso que a discussão pode se colocar sob outras perspectivas. E penso que estas outras perspectivas se revelarão revestidas de algum valor, principalmente quando colocadas sob o ponto de vista da busca da compreensão do modo como o fenômeno psico-político produziu justificativas e tutelas racionais para a irracionalidade urbana. E é sob esta perspectiva que irei estabelecer a minha leitura do texto de Agamben. Leitura esta que, sem dúvidas, sob outras perspectivas, poderá encontrar justas objeções.

O ponto de partida de Agamben, para este texto brilhante que é *"Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua"* (1995), é justamente revelar, nos primórdios da metafísica ocidental, as origens de uma cisão entre a vida e as formas de sua representação no pensamento. Assim, abre sua introdução comentando os dois termos pelos quais os gregos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

designavam aquilo que queremos dizer com a palavra *vida.* Um, *zoé,* exprimia o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos, *animais, homens ou deuses*; o outro, *bíos,* indicava uma vida qualificada, um modo particular de vida, própria de um indivíduo humano ou particular a um grupo (*ib.*: 9).

Cita o *"Filebo"* e as três formas de vida lá especificadas por Platão e, também, a *"Ética nicomanchea"* de Aristóteles, com suas definições para a *vida contemplativa* (*bíos theoreticós*) a *vida de prazer* (*bíos apolausticós*) e a *vida política* (*bíos politicós*), para concluir que

> "eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (...) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. Aristóteles pode por certo falar, referindo-se ao Deus, de uma *zoé ariste kai aídios* (...), mas somente quando pretende sublinhar o fato não banal de que até mesmo Deus é um vivente (...); mas falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas não teria feito sentido (1995: 9).

Não se tratava, segundo Agamben, de que o mundo clássico relevasse o valor da vida natural, *"a simples zoé"* (*ib.*). Este valor que a vida natural tem, per si, fica expresso em um trecho da *"Política",* quando, após recordar que o *"fim supremo da cidade é viver segundo o bem"* (1252a), Aristóteles comenta que:

> "Este (o viver segundo o bem) é o fim supremo seja em comum para todos os homens, seja para cada um separadamente. Estes porém unem-se e mantém a comunidade política até mesmo tendo em vista o simples viver, porque existe provavelmente uma certa porção de bem até mesmo no mero fato de viver (*katà to zen autò mónon*); se não há um excesso de dificuldades quanto ao modo de viver (*katà ton bíon*), é evidente que a maior parte dos homens suporta muitos sofrimentos e se apega a vida (*zoé*), como se nela houvesse uma espécie de serenidade (*euemería,* belo dia) e uma doçura natural" (Política, 1278b: 25; *apud:* Agamben, 1995: 10).

O que constitui a *"pólis"* no pensamento clássico é, no entanto, segundo Agamben, a exclusão da simples vida natural, que, baseado em Aristóteles (*Política,* 1252[a] 26-35), afirma restar firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito da casa (*oîkos*). Agamben busca ressaltar a oposição clássica entre a vida política, a vida que se qualifica pela inclusão na *pólis,* de uma vida politicamente desqualificada.

> "No início de sua política, Aristóteles usa de todo o zelo para distinguir o *oikonómos* (o chefe de um empreendimento) e o *despótes* (o chefe da família), que se ocupam da reprodução da vida e de sua subsistência, do político e escarnece daqueles que imaginam que a diferença entre eles seja de quantidade e não de espécie. E quando, em um trecho que deveria tornar-se canônico para a tradição política do ocidente (1252b 30) define a meta da comunidade perfeita, ele o faz opondo o simples fato de viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*): *ginoméne mèn oûn toû zên héneken, oûsa dè toû eû zên* : "nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem" (1995: 10)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

É em referencia a esta definição que, segundo Agamben, Foucault, ao final da *"Vontade de Saber"* (1976), resume o processo através do qual, nos limiares da idade moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em *biopolítica.*

> "Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente (Foucault 1976: 127[10]; *apud:* Agamben, 1995: 11)

O *"limiar da modernidade biológica"* situa-se, para Foucault, segundo Agamben, no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se *"a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas"* (1994: 11).

> "A partir de 1977 os cursos do Collège de France começam a focalizar a passagem do "Estado territorial" ao "Estado de população" e o consequente aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano, que se transforma então progressivamente em "governo dos homens" (Foucault, 1994, v. III, 719[11])" (Agamben, 1994: 11).

Resulta daí, segundo Agamben, uma espécie de animalização do homem, posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas, e difundem-se as simultâneas possibilidades das ciências humanas e sociais de proteger a vida e promover o seu holocausto. Nesta perspectiva, segundo Agamben, o próprio desenvolvimento do capitalismo não teria sido possível sem o efetivo controle disciplinar exercido pelo novo *"biopoder",*

> "que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os "corpos dóceis" de que necessitava" (Agamben, 1994: 11).

Agamben destaca que, por outro lado, vinte anos antes do *"La Volunté de Savoir",* por volta do fim dos anos cinqüenta, Hannah Harendt havia analisado, em *"The Human Condition",* o processo que leva o *"homo laborans"* e, com esse, a vida biológica a ocupar progressivamente o centro da cena política *"do moderno"* (1994: 11). Segundo ele, era justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Harendt fazia remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna.

É às *"dificuldades que o pensamento deveria superar neste âmbito*" (1994: 11) que Agamben atribui tanto a interrupção das pesquisas de Harendt quanto o fato de que Foucault tenha podido *"abrir suas escavações sobre biopolítica"* sem basear-se em seu trabalho (*ib.*: 11 e 12). Dificuldades estas, às quais também atribui tanto que, em *"The*

[10] Na edição citada por Agamben da tradução para o italiano (Milão, 1984)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Human Condition", Harendt não tenha estabelecido conexões com as análises que havia realizado anteriormente sobre o poder totalitário, das quais, segundo ele, estava ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica, quanto a que Foucault jamais tenha deslocado sua investigação para as áreas que considera, por excelência, da *"biopolítica moderna":* o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do novecentos (*ib.*: 12).

Uma das orientações mais constantes do trabalho de Foucault é, segundo Agamben, o decidido abandono da abordagem tradicional do problema do poder, baseada em modelos jurídico institucionais, na direção de uma análise, sem preconceitos segundo Agamben, dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida. Análise esta que, segundo ele, parece orientar-se de acordo com duas distintas diretrizes: por um lado o estudo das técnicas políticas, como a ciência do policiamento, através das quais o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural dos indivíduos; e, por outro, o estudo das *tecnologias do eu,* através das quais se realiza o processo de subjetivação que lava o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo (1995: 13), às quais me referi anteriormente como concepção teórica "alternativa" àquela desenvolvida pela psicanálise, que ordena os processos de subjetivação em torno de um centro único, baseado em um processo de *identificação* vinculado à estrutura familiar patriarcal e ao *complexo de Édipo.*

O ponto ao qual Agamben busca atingir é justamente – e contrariando a orientação anti-totalizante mais geral do pensamento de Foucault – localizar este centro único que, segundo ele, poderia ser depreendido dos desenvolvimentos que não foram possíveis a Foucault em virtude de sua morte (1995: 12).

> "É evidente que estas duas linhas (que dão continuidade, de resto, a duas tendências presentes desde o início do trabalho de Foucault) se entrelaçam em vários pontos e remetem a um **centro comum.** Em um de seus últimos escritos ele afirma que o estado ocidental moderno integrou numa proporção sem precedentes técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos e fala de um genuíno "duplo vínculo político, constituído pela individuação e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno" (Foucault, 1994: vol. IV: 229 – 232)" (*gr.* meu; Agamben, 1995: 13).

O ponto em que estes dois aspectos do poder convergem permaneceu, no entanto, segundo Agamben, à sombra na pesquisa de Foucault. Tanto que, segundo ele, é possível afirmar que ele teria constantemente se recusado a elaborar uma *"teoria unitária do poder"* (1995: 13).

---

[11] Na edição citada por Agamben (*Dits et écrits* – Paris, 1994)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "Se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos ("o que legitima o poder?") ou em modelos institucionais ("o que é o estado?") , e sugere "liberar-se do privilégio **teórico** da soberania (Foucault, 1976: 80), para construir uma **analítica** do poder que não tome mais como modelo e como código o direito, onde está então o corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de interseção) em que técnicas de individuação e procedimentos totalizantes se tocam? E, mais genericamente, existe um centro unitário no qual o "duplo vínculo" político encontra a sua razão de ser?" (*grs.* meus; Agamben, 1995: 13).

O problema é que, já do ponto de vista metodológico, a tentativa de Agamben, de interpretar o pensamento de Foucault, de modo a fazer suas formulações consistirem com este, esbarra na questão de que, nesta arena – a metodológica – é absolutamente incompatível a formulação de uma *teoria* a partir de uma *analítica,* visto que a analítica é justamente a abordagem, conforme comentei anteriormente na sub-seção sobre Foucault, que nega toda e qualquer formulação teórica (*stricto sensu*) , pela simples razão de que uma formulação teórica, do ponto de vista de Foucault, é, metodologicamente, metafísica. Em *"Le jeu de Michel Foucault",* que citei anteriormente, ele é claro quanto a esta questão:

> "Se o objetivo for construir uma **teoria** do poder haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder, na realidade, é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (certamente mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de **princípios de análise** que permitam uma **analítica** das relações de poder" (*grs.* meus; Foucault, 1976: 248)

E mais, para Foucault, simplesmente,

> "O Poder não existe. Quero dizer o seguinte: a idéia de que existe, em um determinado lugar, ou emanado de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma **análise enganosa** e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos." (*gr.* meu; Foucault, 1976: 248)

O problema de Agamben reside em que, por um lado, ele busca desenvolver e adaptar as concepções de Foucault quanto à *biopolítica* e, por outro, toda a sua formulação está baseada na idéia de soberania e de poder soberano como uma *exceção* que produz o *nómos* e dispõe sobre os destinos da vida nua. Soberania esta que, evidentemente, produz uma topologia que, por mais complexa que seja, como veremos mais adiante acompanhando o pensamento de Agamben, não pode nunca dispensar a idéia de uma relação entre poder e centralidade, o que não é admissível no sistema foucaultiano, que concebe poder em um contexto topológico móvel e disperso:

> Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado" (Foucault, 1976: 248)

Este é o ponto da introdução que já comentei anteriormente, no qual, após reconhecer que existe um aspecto subjetivo na *"**gênese** do poder"* (*gr.* meu; Agamben, 1995: 13), o qual já estaria implícito no conceito de *servitude voluntaire* de La Boétie, Agamben já situa sua

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

pesquisa, no entanto, em oposição metodológica a Foucault, que nega-se a considerar o poder *"como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a* ***gênese*** *e depois a dedução"* (*gr.* meu; Foucault, 1976: 248). E é justamente nesta oposição, pela qual o pensamento de Agamben, considerado do ponto de vista de Foucault, deveria necessariamente ser situado no campo da metafísica, juntamente com a metapsicologia freudiana, que vejo um vínculo – o qual pretendo explorar – entre as concepções de Freud e algumas análises de Agamben que apontarei oportunamente. E é justamente isto que me causa um certo espanto, na pouca importância atribuída por Agamben à contribuição da psicanálise que já comentei.

> "É possível, em um âmbito tão decisivo, contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas?" (1995: 14).

No entanto, de certo modo, embora certamente não se proponha a contentar-se com explicações psicológicas, Agamben tampouco pode contentar-se com a exclusão foucaultiana de uma totalização teórica dos fenômenos do poder, e é nesta direção, a de compor uma totalização, que ele encaminha seu argumento, curiosamente, recuperando justamente o aspecto psicológico das relações de poder:

> "E diante de fenômenos como o poder mediático-espetacular, que está hoje por toda a parte transformando o espaço político, é legítimo, ou até mesmo possível, manter distintas tecnologias subjetivas e técnicas políticas?" (1995: 14).

Agamben, no entanto, vê uma orientação à totalização *"implícita"* nas pesquisas de Foucault (1995: 14), e define este *"ponto cego",* onde política e modos de subjetivação fazem interseção, como foco central de sua pesquisa.

> "A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano [e, portanto, centralizado]. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano"* (*gr.* de Agamben; 1995: 14).

Deste modo, o que ocorre, de fato, é que Agamben não só extrai o conceito *biopolítica* do contexto conceitual foucaultiano, no qual o poder é um feixe não centralizado de relações, como coloca o próprio corpo biopolítico como um produto do poder centralizado na soberania. E boa parte das discussões que promoverá no livro será dedicada justamente a caracterizar a centralidade do poder soberano como algo que é exterior à própria sociedade, constituindo-se, assim, como um centro exterior à forma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

política que determina, num fenômeno de curiosa e complexa topologia. Topologia esta que, do ponto de vista da forma urbana, se realiza através das estruturas muradas que são o objeto desta pesquisa.

No entanto, o problema metodológico persiste, e esta persistência se revela justamente quando Agamben insiste em qualificar a *analítica* foucaultiana como um *modelo,* o qual poderia ser intersecionado com o modelo jurídico-institucional. A questão é que, com a analítica o que Foucault propõe é justamente uma metodologia não baseada em modelos. Mais: que nega a validade de modelos. Na verdade, como comentei na seção anterior sobre Foucault, este transfere o "modelo" do objeto para o sujeito da pesquisa, pois, como entende que o objeto é estruturalmente indeterminável (*"Mas se o poder, na realidade, é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (certamente mal coordenado) de relações..."* (1976: 248) e, portanto não passível de ser determinado como uma estrutura, que é o que um modelo que se repete – e por isso é de algum modo previsível – é, então o ponto fixo – necessário ao suporte de qualquer forma de ordem, mesmo aquela que ordena uma abordagem genealógica como a de Foucault – é transferido para a atitude do pesquisador diante do objeto (*"então o único problema é munir-se de* ***princípios de análise*** *que permitam uma analítica das relações de poder"* (*gr.* meu; *ib.* 248).

Deste modo, o que Agamben realiza, na verdade, não é a interseção entre dois modelos: o que ele faz é a excisão de um conceito – o de *biopolítica* – de um universo metodológico próprio – o da genealogia – para adotá-lo em outro, o qual, na medida em que se caracteriza no contexto de uma pesquisa sobre determinadas origens [*"Ser puro, vida nua – o que está contido nestes dois conceitos para que tanto a metafísica quanto a política ocidental encontrem nestes, e somente nestes, o seu fundamento e o seu sentido?"* (1995: 187); ou, então: *"a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo* ***originário*** *– ainda que encoberto – do poder soberano* (*gr.* meu; *ib.*: 14); ou, ainda, *"o tempo é maduro para propor,* (...), *o problema dos limites e da* ***estrutura originaria*** *da estatalidade"* (*gr.* meu; *ib.*: 19).], não poderia deixar de ser considerado, a partir dos princípios definidos por Foucault em *"Nietzsche, a genealogia, a história"* (1971), como um contexto metodológico metafísico:

> "a metafísica, ao localizar o presente na origem, faz crer no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria emergir desde um primeiro momento" (Foucault, 1971: 268).

Destinação esta que caracteriza uma estrutura determinante, passível de ser modelada – e não sujeita ao acaso, o verdadeiro agente de toda a determinação no pensamento

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

trágico. Já a genealogia, uma abordagem que se opõe à metafísica, segundo Foucault, ao contrário,

> "restabelece os diversos sistemas de submissão: não absolutamente a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo **casual** das dominações" (*gr.* meu; 1971: 268).

O que busco ressaltar aqui é a liberdade metodológica de Agamben, que certamente não ignora as questões que levantei – tanto que seu esforço de conciliação é evidente. E para situar, nesta distância entre Agamben e Foucault, a proximidade entre o seu pensamento e o de Freud. E demonstrar esta proximidade a partir do distanciamento de ambos em relação a Foucault me parece o suporte necessário e suficiente para justificar outras aproximações entre Freud e Agamben que pretendo realizar mais adiante, em que pese o fato do próprio Agamben haver desprezado tão sumariamente a importância deste viés.

Retomando o texto de Agamben, justamente a partir deste ponto onde é mais evidente a ruptura metodológica entre seu viés e o de Foucault, isto é, onde ele estabelece que:

> "a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano" (1995: 14).

E, ainda, e em texto grifado, que:

> "Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano" (gr. de Agamben; 1995: 14).

A continuidade do parágrafo não deixa dúvidas de que Agamben busca evidenciar a existência de estruturas, de relações causais, que tornam seu pensamento incompatível com o pensamento do *acaso* representado por Foucault:

> "A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga como a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii"* Agamben, 1995: 14).

"Tenaz correspondência" esta que é justamente, não o produto de um *"jogo casual de dominações"* (Foucault, 1971: 268), mas do *"trabalho obscuro de uma destinação que procuraria emergir desde um primeiro momento"* (Foucault, 1971: 268), uma estrutura, à qual Foucault nega a existência, e a qual Agamben esforça-se por revelar.

> "Se isso é verdadeiro [o conjunto de relações estruturais que estabeleceu] será necessário reconsiderar com renovada atenção o sentido da definição Aristotélica da *pólis* como oposição entre o viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*). A oposição é de fato, e na mesma medida,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada" (Agamben, 1995: 14).

E é nesse ponto que Agamben começa a revelar a complexa topologia das relações de poder à qual me referi anteriormente, e a qual desenvolverá de forma brilhante nos primeiros capítulos do livro:

> "O que deve ainda ser interrogado na definição aristotélica não são somente, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do "viver bem" com o *telos* do político; é necessário, antes de mais, perguntar-se porque a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua. Qual é a relação entre política e vida se essa se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?" (Agamben, 1995: 14 e 15).

Toda a primeira parte do livro de Agamben está baseada nestes paradoxos topológicos da inclusão exclusiva e da exterioridade do centro normativo em relação aos limites impostos pela norma, e na caracterização do estado de exceção como o fator instituinte do estado de direito, e como sua garantia, numa verdadeira relação topológica de centralidade exterior à forma política determinada pelo centro.

> "A **estrutura de exceção**, que delineamos na primeira parte deste livro, parece ser, nesta perspectiva, consubstancial à política ocidental, e a afirmação de Foucault, segundo a qual, para Aristóteles "o homem era um animal vivente e, além disso, capaz de existência política" deve ser conseqüentemente integrada [e é aqui que Agamben faz a excisão do conceito de seu contexto teórico] no sentido de que, problemático é justamente aquele "além disso" (*gr.* meu; Agamben, 1995: 14).

E é justamente a partir deste *"além"* (*meta*) que Agamben busca chegar ao *"isso"* (*physis*), isto é, à *vida nua,* e ao seu valor político; e à curiosa topologia conceitual da exceção que desenvolveu para acomodar esta idéia.

> "A fórmula singular "gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem" pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*gynomêne*) no ser (*oûsa*), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, quase como se a política fosse o lugar onde o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, esse singular privilégio, de ser aquilo, sobre cuja exclusão, funda-se a cidade dos homens" (Agamben, 1995: 15).

Não é por acaso, portanto, segundo Agamben, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. Segundo ele,

> "o nexo entre a vida nua e a política é o mesmo que a definição metafísica do homem, como "o vivente que possui a linguagem", busca na articulação entre *phoné* e *lógos*" (*ib.*: 15).

Agamben cita Aristóteles, para, a partir dele, demonstrar a exclusão da vida nua produzida pela sua politização através da linguagem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (…), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade" (*Política,* 1253a10-18)

Segundo Agamben,

> "A pergunta: "de que modo o vivente possui a linguagem?" corresponde exatamente àquela outra: de que modo a vida nua habita a *pólis?"* O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua" (Agamben, 1995: 15 e 16).

Em uma linguagem mais próxima da psicanálise, poderíamos dizer que o homem ascende à cultura através da repressão de seus instintos, e não penso que estaríamos dizendo algo substancialmente distinto. E poderíamos dizer, também, como Agamben dirá ao seu modo, que esta repressão é provida por uma **estrutura**, estrutura esta que se difunde e reproduz através dos costumes (*mores*) e da linguagem que suportam a vida política. Nos termos de Agamben:

> "A política se apresenta, então, como a **estrutura**, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *lógos"* (*gr.* meu; Agamben, 1995: 16).

A *"politização"* da vida nua se apresenta, assim, segundo ele, como

> "tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem e, assumindo essa tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à **estrutura** essencial da tradição metafísica" (*gr.* meu; Agamben, 1995: 16).

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é, segundo Agamben, aquela *"amigo-inimigo",* mas vida nua-existência política, *zoé-bíos,* exclusão-inclusão.

> "A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva" (Agamben, 1995: 16).

O protagonista do livro de Agamben é, segundo ele mesmo, a vida nua, isto é,

> "A vida *matável*[12] e *insacrificável* do *homo-sacer,* cuja função essencial na vida moderna pretendemos reivindicar" (Agamben, 1995: 16).

[12] O tradutor, Henrique Burigo, introduz uma nota de rodapé que reproduzo: *Uccidibile,* no original, de *uccidere* "matar ou provocar a morte de modo violento". Introduz-se esta forma um tanto curiosa do verbo *matar* por fidelidade ao texto original, e que equivaleria a *exterminável,* no sentido de que a vida do *homo-sacer* podia eventualmente ser exterminada por qualquer um, sem que se cometesse uma violação. Adiante, de modo análogo, traduziremos *uccidibilità* por *matabilidade.* (nota nº 01; *pg.* 195 da edição citada na bibliografia)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Deste modo, Agamben introduz o centro de sua argumentação, baseada nas origens do direito romano, e a qual pretendo utilizar oportunamente para estabelecer um vínculo, ao meu ver decisivo, entre seus argumentos e o que me proponho a interpretar como uma teoria freudiana do poder. Segundo ele,

> "Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*), ofereceu assim a chave graças à qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códices do poder político podem desvelar seus arcanos" (Agamben, 1995: 16).

Simultaneamente, porém, segundo Agamben, essa antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado que, segundo ele, situa-se:

> "aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do ocidente" (Agamben, 1995: 16).

É justamente através da determinação do espaço religioso como paradigma do espaço político do ocidente – e na persistência deste paradigma na custodia da vida política contemporânea – que vejo este último fundado no *complexo de Édipo* freudiano. No entanto, Agamben insiste, para a fundamentação de sua tese, na integração do sistema foucaultiano:

> "A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que, aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiguíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é sobretudo o fato de que, lado a lado com o progresso pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé,* direito e fato entram em uma zona de irredutível indistinção" (Agamben, 1995: 16).

A relação que Agamben busca estabelecer é entre a crescente condição de exceção, sobre a qual se mantém a estabilidade das instituições estatais, e a igualmente crescente desvalorização da qualificação política da vida biológica e, em particular, o paradoxo, pelo qual, à ascensão das democracias modernas, pela qual o indivíduo adentra à condição de sujeito da cena política enquanto cidadão, corresponda a politização de sua vida biológica, convertida em objeto da decisão soberana que, da condição de exceção em relação à ordem que institui, decide sobre seus destinos para além da ordem política que suporta a cidadania.

> "O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente sujeito e objeto do

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele" (Agamben, 1995: 16 e 17).

Tudo ocorre, segundo Agamben, como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide, segundo ele a grosso modo, com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem, como vivente, não se apresenta mais como *objeto,* mas como *sujeito* do poder político (1995: 17).

> "Estes processos, sob muitos aspectos opostos e (ao menos em aparência) em conflito acerbo entre eles, convergem, porém, no fato de que, em ambos, o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo *biopolítico* da humanidade" (Agamben, 1995: 17).

E é sob esta perspectiva que Agamben caracteriza a democracia moderna em relação à clássica. A democracia moderna, segundo ele, apresentar-se-ia desde o começo como uma reivindicação e, simultaneamente, uma liberação da vida biológica (*zoé*). E constantemente procuraria transformar a mesma vida biológica em 'forma de vida', buscando encontrar, por assim dizer, *"o bíos da zoé"* (Agamben, 1995: 17), isto é, a sua qualificação política.

Daí também, o que Agamben considera como a específica aporia das democracias modernas que, segundo ele,

> "consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a "vida nua" – que indicava a sua submissão" (Agamben, 1995: 17).

Por trás do processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais, conforme ele demonstrará amplamente no corpo do livro, está ainda, segundo ele,

> "o corpo do homem sacro com seu duplo soberano. Sua vida insacrificável, e, porém, matável" (Agamben, 1995: 17).

Insacrificável, como ele demonstrará com exemplos que vão do direito romano às estruturas jurídicas que custodiaram os regimes totalitários do novecentos, perante a lei; matável perante a exceção que a institui e suporta. Tomar consciência desse paradoxo não significa, segundo ele, desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar compreender porque, justamente quando parecia haver triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, a democracia moderna se revelou inesperadamente incapaz – referindo-se aos campos de concentração e aos regimes totalitários – de salvar de uma ruína sem precedentes aquela vida nua, a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontraram nas análises de Debord sua sanção final) tem, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e, consequentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isso implica não sejam solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo permanecerão desgraçadamente atuais" (Agamben, 1995: 17 e 18).

A tese defendida por Agamben é a de que há, na verdade, uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo. Não se trata, segundo ele, de uma tese historiográfica que autorize a liquidação e o achatamento das enormes diferenças que caracterizam sua história e seu antagonismo. Mas, segundo ele, nos vinte e quatro séculos que se passaram desde Aristóteles, a política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica não conseguiu construir a articulação entre *zoé e bíos,* entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura.

> "A vida nua continua presa a ela [a política] sob a forma da exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão. Como é possível [referindo-se ao "belo dia" (*euemería*) qualidade atribuída à vida não qualificada por Aristóteles] "politizar" a "doçura natural" da *zoé?* E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já está contido nela como o seu núcleo mais precioso?" (Agamben, 1995: 18).

Esta é uma questão que Freud respondeu de forma peremptoriamente negativa em *"Psicologia das Massas e Análise do Ego"* (1921), quando discutiu o instinto político, ou gregário, proposto por Aristóteles na *Política* e que discutirei mais adiante. Mas uma outra formulação muito interessante para a mesma questão é a feita por Etienne de La Boétie, que também discutirei adiante, quando alerta de que não é pacífica a certeza de que a razão seja algo com o que nascemos, mas arrisca-se a afirmar que :

> "há em nossa alma alguma semente natural de razão" (La Boétie, 1853: 17).

A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e do hedonismo de massa do outro constituem, certamente, e cada uma ao seu modo, segundo Agamben, uma resposta a estas perguntas (Agamben, 1995: 18).

> "Até que, todavia, uma política inteiramente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua – não se apresente, toda a teoria e toda a praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o "belo dia" da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo" (Agamben, 1995: 18 e 19).

Um autor com o qual Agamben irá trabalhar intensamente ao longo de seu texto é o jurista, cientista político e professor de direito Carl Schmitt (1888 – 1985), membro do partido nazista e profundo pensador da problemática relativa ao estado de exceção, o qual

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

foi também objeto de detidos estudos por parte de Jacques Derrida e Walter Benjamin. A definição schmittiana de soberania (*"soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção"*), segundo Agamben, tornou-se um lugar comum antes mesmo que se compreendesse o que, nela, estava verdadeiramente em questão, ou seja, nada menos que *"o conceito limite da doutrina de Estado e do direito"* (Agamben, 1995: 19).

Visto que, segundo Agamben, todo o conceito limite é sempre um limite entre dois conceitos, este é o limite no qual a doutrina do estado e do direito confina com a esfera da vida e confunde-se com ela. Enquanto o horizonte da estatalidade constituía, segundo ele, o círculo mais vasto de qualquer vida comunitária, e as doutrinas religiosas, políticas, jurídicas e econômicas que o sustentavam ainda estavam firmes esta *"esfera mais extrema"* não podia, segundo Agamben, realmente vir à luz (1995: 19).

> "O problema da soberania reduzia-se então a identificar quem, no interior do ordenamento, fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento fosse jamais posto em questão. Hoje, em um momento em que as grandes estruturas estatais entram em processo de dissolução, e a emergência, como Benjamin havia pressagiado, tornou-se a regra, o tempo é maduro para propor, desde o princípio em uma nova perspectiva, o problema dos limites e da **estrutura originaria** da estatalidade" (*gr.* meu; Agamben, 1995: 19).

Deste modo, é de uma pesquisa sobre as origens, à revelia das "recomendações" metodológicas de Foucault, que se trata nas discussões propostas por Agamben, que também não poupa a crítica anárquica e marxista, à qual acusa de precipitação, por haver deixado de lado o *"arcanun imperii,*

> "como se esse não tivesse outra consistência fora dos simulacros e das ideologias que se alegaram para justifica-lo" (Agamben, 1995: 19).

Alerta, ainda, quanto ao perigo implícito, de acabarmos, cedo ou tarde, nos identificando com o inimigo cuja estrutura desconhecemos e, segundo ele,

> "a teoria do Estado (e, em particular, do estado de exceção, ou seja, a ditadura do proletariado como fase de transição para a sociedade sem Estado) é justamente o escolho sobre o qual as revoluções de nosso século (século XX) naufragaram" (Agamben, 1995: 19).

Na verdade, Agamben coloca sob suspeição toda a estrutura do conhecimento ocidental pois, segundo ele, e com o intuito de, através de seu livro, oferecer uma resposta *"à sanguinosa mistificação de uma nova ordem planetária"* (*ib.*), aconteceu de ter de medir-se com problemas – entre eles o da *"sacralidade da vida"*, que o levaram a compreensão de que,

> "em tal âmbito não era possível aceitar como garantia nenhuma das noções que as ciências humanas (da jurisprudência à antropologia) acreditavam ter definido ou haviam pressuposto

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> como evidentes, e que, ao contrário, muitas delas exigiam – na **urgência da catástrofe, uma revisão sem reservas**" (*grs.* meus; Agamben, 1995: 19).

E o que é realmente curioso, nesse quase apoteótico final concebido por Agamben para a introdução de seu livro, é que o seu argumento, para transgredir os limites impostos pelos conhecimentos já estabelecidos – a *"urgência da catástrofe"* –, é precisamente aquele mesmo argumento que, desde sempre, como ele mesmo gosta de dizer, foi adotado pelo poder soberano para justificar a instalação do *estado de exceção* e fazer uma *revisão sem reservas* sobre o estado de direito e a cidadania da vida nua. E que isto tenha ocorrido em uma mesma página, na qual, poucas linhas antes, ele havia alertado para o perigo da identificação com o inimigo só realça o fato.

Que um ato falho de tal dimensão e significado passe desapercebido a um pensador do "calibre" de Agamben, no entanto, é um sinal evidente de que os aspectos subjetivos envolvidos nas relações de poder, sobre cuja importância ele fez uma quase tabula rasa (*"É possível, em um âmbito tão decisivo, contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas?"* (1995: 14)) devem ser considerados com redobrada atenção e empenho, sob pena de termos o pensamento e a prática movidos por estruturas que desconhecemos, ou sobre as quais conhecemos muito pouco, e que são completamente estranhas a qualquer forma de racionalidade – e atenção – consciente.

***

A primeira parte do *"Homo Sacer..."*, intitulada *"Lógica da Soberania"* e composta de quatro capítulos mais um texto de transição, é dedicada à tentativa de Agamben de *"delinear a estrutura lógica e topológica da soberania"* (1995: 75). Discussão esta que tem seu foco colocado no *estado de exceção,* condição do exercício total do poder soberano e meio de sua existência. O autor que tem seu pensamento no centro do escrutínio de Agamben é Carl Schmitt, que apresentei a pouco, e é citando-o que ele abre o primeiro capítulo, intitulado *"O paradoxo da soberania"*.

> "O soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico" (Schimtt, 1922: 34[13]; *apud:* Agamben, 1995: 23)

O lugar da soberania é, de fato, outro. E situar este lugar – praticamente como um não lugar, ou um lugar *indiferenciado* –, a partir do ponto de vista do direito e no âmbito

[13] Na edição citada por Agamben de *"Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveränität,* München-Leipzig, 1922 (Tradução italiana: *in:* SCHMITT, C. *Le categorie del político.* Bologna, 1988).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

das estruturas jurídicas, é situa-lo no estado de exceção. E é este o objetivo de Agamben, que compõe seu texto enlaçado-o ao de Schmitt:

> "Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento então [e citando Schmitt] "ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa (*sic.*) ser suspensa (Schimtt, 1922: 34[14]; *apud:* Agamben, 1995: 23)

É uma discussão complexa, que levanta uma primeira questão a colocá-la em suspensão, que é justamente a de saber se o soberano pertence ao ordenamento jurídico ou se é este último que pertence ao soberano. Em princípio, estarei acompanhando a discussão de Agamben, que aceita e desenvolve magistralmente a hipótese de Schmitt. Todavia, a filigranada discussão que Agamben desenvolverá a partir deste paradoxo adquire particular importância quando situada no contexto das ciências jurídicas. No contexto desta pesquisa, e do foco psico-político que orienta sua atenção, no entanto, sua discussão deve ser situada diante do entendimento das condições subjetivas implicadas no *estado de exceção* descritas por Nietzsche na segunda dissertação da *"Genealogia da Moral ...",* que apresentei anteriormente. Apenas para situar a questão, recupero o excerto abaixo, ao qual não pode, indiscutivelmente, ser negada a perspectiva *biopolítica,* embora um pouco distinta[15] da que orienta a pesquisa de Agamben :

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

Considerada esta ressalva, a discussão de Agamben é procedente ao contexto que desenvolvo sob dois aspectos: inicialmente, porque interpreto as estruturas muradas urbanas como um dispositivo técnico cuja finalidade é a regulação do uso do espaço e do tempo urbanos; deste modo, como um dispositivo tecnopolítico, porque que impõe uma ordem política ao uso do território. E o muro, desde o início, como uma lei "escrita" com pedras. Por outro lado, porque a discussão jurídica desenvolvida por Agamben envolve conceitos de topologia que, de certo modo, também são aplicáveis, ou se refletem nas disposições topológicas urbanas. No entanto, a discussão de Agamben é extensa e impossível de ser integralmente exposta, razão pela qual me limitarei a destacar as questões mais relevantes para a pesquisa.

---

[14] Todas as indicações bibliográficas sobre Schmitt não especificadas são conforme a nota anterior.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

O interesse de Agamben em discutir a questão do paradoxo da soberania e a topologia nele implícita reside em que só com a compreensão de sua estrutura, segundo ele,

> "tornar-se-á claro em que medida a soberania assinala o limite (no duplo sentido, de fim e de princípio) do ordenamento jurídico" (Agamben, 1995: 23).

A expressão *"ao mesmo tempo",* na formulação de Schmitt ("O soberano está, **ao mesmo tempo**, dentro e fora do ordenamento jurídico"), não é, segundo Agamben, trivial, pois o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isso significa, segundo ele,

> "que o paradoxo também pode ser formulado deste modo: "a lei está fora dela mesma", ou então: "eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei" (Agamben, 1995: 23).

Agamben faz uma longa e lapidar citação de Schmitt, na qual este apresenta esta estrutura como sendo a da *exceção,* e estabelece o sentido deste conceito em torno do poder de *decisão.*

> "A exceção é aquilo que não se pode reportar; ela subtrai-se à hipótese geral , mas ao mesmo tempo torna evidente com absoluta pureza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão. Na sua forma absoluta, o caso de exceção se verifica somente quando se deve criar a situação na qual possam ter eficácia normas jurídicas (...) A norma necessita de uma situação media homogênea. Essa normalidade de fato não é um simples pressuposto que o jurista pode ignorar; ela diz respeito, aliás, diretamente à sua eficácia imanente. Não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. É preciso criar uma situação normal, e soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato. Todo o direito é "direito aplicável a uma situação". O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integridade. Ele tem o monopólio da decisão última. Nisto reside a essência da soberania estatal que, portanto, não deve ser propriamente definida como monopólio da sanção ou do poder, mas como monopólio da decisão (...). O caso da exceção torna evidente de modo mais claro a essência da autoridade estatal. Aqui a decisão se distingue da norma jurídica e (para formular um paradoxo) a autoridade demonstra que não necessita do direito para criar o direito (...). A exceção é mais interessante que o caso normal. Este último nada prova, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra: a regra mesmo vive só da exceção. Um teólogo protestante [referindo-se a Kierkegaard], que demonstrou de que vital intensidade seria capaz a reflexão ainda no século XIX, disse: "a exceção explica o geral e a si mesma. E se desejamos estudar corretamente o geral, é preciso aplicarmo-nos somente em torno de uma real exceção. (...). Habitualmente não nos apercebemos da dificuldade, pois se pensa no geral não com paixão, mas com tranqüila superficialidade. A exceção ao contrário pensa o geral com enérgica passionalidade (*ibidem*: 39-41 *apud:* Agamben, 1995: 23 e 24).

[15] Em Agamben é a politização da vida biológica; em Nietzsche, a vontade emanada do ser biológico politizando a vida.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

O que está em questão, segundo Agamben, ainda apoiado em Schmitt, é a própria condição de possibilidade de validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal.

> "O soberano, através do estado de exceção, "cria e garante a situação", da qual o direito tem necessidade para a própria vigência" (Agamben, 1995: 23).

Esta é a discussão que propus anteriormente, relativamente à definição nietzscheana para o conceito *lei:*

> "a declaração imperativa sobre o que, a seus olhos [do mais forte], é permitido, justo, proibido e injusto" (G.M.: II:11).

Quando argumentei que a *efetividade* do *Não* depende deste poder que um dispõe, que é o poder de declarar o que está abrangido pelo efeito do *Não,* e o que, no contexto do que pode ser abrangido pelo *Não,* é permitido. Porque só o que está virtualmente negado pode ser efetivamente permitido. Não há como permitir o que não é ou não pode ser proibido. E, do ponto de vista da topologia urbana, isto é ainda mais evidente, pois, não há como estabelecer aberturas em um contexto não murado. A normalidade, em termos do espaço urbano, é estabelecida pelos limites murados que confinam os recintos fechados e configuram as passagens que os comunicam entre si. O resultado desta normalização do território é o plano urbano.

Agamben retoma Schmitt entorno da questão da *situação* que é criada e garantida pelo soberano através do estado de exceção:

> "Essa [a exceção] é, no direito, um elemento que transcende o direito positivo, na forma de sua suspensão (...) somente porque a validade do direito positivo é suspensa no estado de exceção, ele pode definir o caso normal como âmbito da própria validade" (*ibidem; apud:* Agamben, 1995: 25).

A exceção, segundo Agamben, é uma espécie de exclusão: um caso singular que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza a exceção, segundo ele, é que aquilo que é excluído não está, absolutamente, fora de relação com a norma, ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. Em termos urbanísticos, poderíamos dizer que o muro é exatamente o vínculo entre o que está excluído e a norma, ele é o limite mais exterior a um recinto que se normaliza excluindo toda a exterioridade. O muro pertence a ambos, e suspende a continuidade entre eles, suspendendo-se como um lugar de passagem.

> "*A norma aplica-se à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta de sua suspensão. Neste

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora* (*ex-capere*) e não simplesmente excluída (Agamben, 1995: 25).

Agamben cita diversos autores para apoiar sua tese de que o ordenamento jurídico tem a estrutura de uma inclusão daquilo que é ao mesmo tempo expulso. Assim, Deleuze: *"a soberania não reina a não ser sobre aquilo que é capaz de interiorizar"* (1980: 445; *apud:* Agamben, 1995: 25); Blanchot, acerca de uma tentativa da sociedade de encerrar o fora (*enfremer le dehors*), ou seja, de constituí-lo em uma *"interioridade de expectativa ou de exceção"* (que é o que é qualquer recinto murado em relação ao seu exterior, e o que foi a cidade, como um recinto murado, em suas origens). Diante de um excesso o sistema interioriza através de uma interdição àquilo que o excede e, deste modo, "designa-se como exterior a si mesmo" (Blanchot, 1969: 292 *apud:* Agamben, 1995: 26). O particular vigor da lei consiste, segundo Agamben, nesta capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. E, igualmente, é essa capacidade que constitui o particular vigor de um muro, diria eu.

> "Chamemos relação de exceção a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão" (Agamben, 1995: 26).

E esta é a questão de fundo, que Agamben rentroduzirá constantemente ao longo de sua argumentação e em todos os tópicos temáticos que compõem o livro: a topologia da exceção como um terceiro lugar, exterior e, ainda assim, interior à norma: um lugar que pertence aos dois (ele trabalhará inclusive com a teoria matemática dos conjuntos), mas no qual estes não mais se diferenciam, algo como um terceiro lugar que, ainda assim, é parte dos outros:

> "A situação, que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença" (Agamben, 1995: 26).

Não é um fato, segundo Agamben, porque é criado apenas pela suspensão da norma. Porém, pela mesma razão, não é nem ao menos um caso jurídico (*fattispecie*[16]), ainda que abra a possibilidade da vigência da lei. É esse, segundo Agamben, o sentido último do paradoxo formulado por Schmitt, quando escreve que *"a decisão soberana demonstra não ter necessidade de direito para criar direito"*.

[16] O tradutor especifica o sentido na nota nº2: Termo jurídico que indica um fato que produz conseqüências jurídicas, especialmente um caso concreto de que se trata em juízo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Na segunda dissertação da *"Genealogia ..."*, Nietzsche define a exceção que cria a lei como a ação do mais forte no sentido de conter um excesso: o *ressentimento*. Segundo ele,

> "em toda parte onde se exerce e mantém a justiça, percebe-se o poder do mais forte em busca de conter o "insensato influxo do ressentimento" (G.M.: II:11).

No entanto, para Agamben,

> "Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de neutralizar ou controlar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor" (Agamben, 1995: 26).

Do mesmo modo, poderíamos dizer, que, na exceção em que se institui o recinto murado em relação ao todo do território, o que se trata é de criar e definir o espaço geográfico no qual uma ordenação urbana pode ter sentido. O primeiro passo na implantação de uma cidade colonial romana era a delimitação de seu perímetro pela construção de suas muralhas. Ainda hoje, em um loteamento, quando da aquisição de um terreno, a primeira ação do novo proprietário é, via de regra, construir os muros que definem o perímetro da propriedade.

A exceção soberana, nesse sentido é, segundo Agamben, a localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual externo e interno entram *"naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento"* (Agamben, 1995: 26).

> "O "ordenamento do espaço", no qual consiste para Schmitt o *Nómos* soberano, não é, portanto, apenas "tomada da terra" (*Landnahme*), fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas, sobretudo, "tomada do fora"[17], exceção (*Ausnahme*)" (Agamben, 1995: 26 e 27).

A partir desta perspectiva, Agamben volta seu olhar para o problema da origens do direito e das estruturas jurídicas, pois, e citando Schmitt, dado que "não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos", então, segundo Agamben, este deve ser primeiro incluído no ordenamento através da criação de uma *"zona de indiferença"* entre externo e interno, caos e situação normal: o *estado de exceção.* (Agamben, 1995: 27).

---

[17] Reproduzo a nota nº 3 do tradutor: Neste trecho o autor alinha diversas expressões usando um mesmo termo em italiano. Assim, a expressão *ex-capere*, que ele usa um pouco antes para referir-se à exceção (e que traduzimos como "capturada fora"), no original tem a forma de *presa fuori*, o que significaria "apanhada fora" ou "tomada fora". Analogamente, "tomada da terra" e tomada do fora" traduzem as expressões italianas originais *presa della terra* e *presa del fuori.*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "Para se referir a algo uma norma deve, de fato, pressupor aquilo que está fora da relação (o irrelato) e, não obstante, estabelecer, deste modo, uma relação com ele. A relação de exceção exprime, assim, simplesmente a estrutura originaria da relação jurídica" (Agamben, 1995: 27).

A decisão soberana – no sentido de Schmitt – sobre a exceção é, assim, para Agamben,

> "a estrutura jurídico-política originaria, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem o seu sentido" (Agamben, 1995: 27).

Deste modo, segundo Agamben, e confirmando o fulcro de sua atenção no problema, segundo Foucault metafísico, das origens,

> "Na sua forma arquetípica, o estado de exceção é, portanto, o princípio de toda a localização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível. Como tal, ele mesmo é, porém, essencialmente ilocalizável (ainda que se possa, de quando em quando, atribuir-lhe limites espaço-temporais definidos)" (Agamben, 1995: 27).

A questão da indicernibilidade do estado de exceção no contexto topológico das estruturas jurídicas, no entanto, é o ponto ao qual Agamben busca chegar, visto que sua tese é não só a de que, "desde sempre" esta zona de indiferença compôs o fulcro de toda a estrutura jurídica como, também, de que, cada vez mais, o estado de exceção, ainda que oculto às sombras de sua ambígua posição topológica nas estruturas jurídico-políticas, emerge e se impõe como estado de fato e direito.

> "O nexo entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*) que constitui o *"nómos da terra"* (Schmitt, 1974: 70) é, portanto, ainda mais complexo do que Schmitt o descreve e contem em seu interior uma ambigüidade fundamental, uma zona ilocalizável de indiferença ou de exceção que, em última análise, acaba necessariamente por agir contra ele como um princípio de deslocamento infinito. Uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, emerge, em nosso tempo, sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra" (Agamben, 1995: 27).

O espaço paradigmático da modernidade, no qual o estado de exceção se apresenta de modo mais claro, para Agamben, é o campo de concentração. E é entorno desta condição paradigmática do campo que seu pensamento separa-se do de Foucault de modo irreconciliável, cisão esta que produz um dos raros momentos do livro no qual esta diferença é apresentada sem qualquer tentativa de conciliação. E a partir de argumentos de difícil refutação.

> "Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originaria do *nómos*. Isso mostra-se, ademais, no fato de que, enquanto o direito carcerário não está fora do ordenamento normal, mas constitui apenas um âmbito particular do direito penal, a constelação jurídica que orienta o campo é,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> (...), a lei marcial e o estado de sítio. Por isto, não é possível inscrever a análise do campo na trilha aberta pelos trabalhos de Foucault, da *História da Loucura* a *Vigiar e Punir*. O campo, como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de exceção, no qual o nexo entre localização e ordenamento é definitivamente rompido, que determinou a crise do velho *"nómos* da terra"" (Agamben, 1995: 27).

Agamben desenvolve uma analogia entre as estruturas do direito e as da linguagem, para concluir que, como esta última pressupõe o não lingüístico como aquilo com o que deve manter-se em relação virtual para poder depois denotá-lo no discurso em ato, do mesmo modo a lei pressupõe o não jurídico (por exemplo, a mera violência enquanto estado de natureza), como aquilo com o que se mantém em relação potencial no estado de exceção.

> "A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referencia jurídica na forma de sua suspensão" (no original, todo o texto do extrato está grifado por Agamben; 1995: 28)

Aqui, sem menciona-lo ainda, Agamben traz a questão para uma formula que guarda relação com o pensamento de Bataille (que cita mais adiante como um pensador da soberania (1995: 55)) que discuti anteriormente em torno da questão da dialética entre o interdito e a transgressão, embora, mais adiante, abra uma seção para desautorizar algumas de suas concepções (*ib.* 119). Segundo ele,

> "Em toda norma que comanda ou veta alguma coisa (por exemplo, na norma que veta o homicídio) está inscrita, como exceção pressuposta, a figura pura e insancionável do caso jurídico que, no caso normal, efetiva a sua transgressão (no exemplo, a morte de um homem não como violência natural, mas como violência soberana no estado de exceção)" (Agamben, 1995: 28).

Confrontando com Bataille:

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

Agamben avança na análise que faz da relação entre a estrutura topológica da exceção soberana e da linguagem apoiando-se em Hegel que, segundo ele, foi o primeiro a compreender em profundidade esta estrutura pressuponente da linguagem pelo qual ela está simultaneamente fora e dentro de si mesma e o imediato (o não lingüístico) se revela como nada além de um pressuposto da linguagem.

> "O "elemento perfeito" – ele escreveu na *Fenomenologia do espírito* – "em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interior, é a linguagem" (Hegel, 1971, v. III: 527 – 529[18]). Como somente a decisão soberana sobre o estado de exceção abre o espaço

[18] Na edição citada por Agamben *in: Werke in zwanzig Banden,* Frankfurt am Main, 1971 v. III.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> no qual podem ser traçados confins entre o externo e o interno, e determinadas normas podem ser atribuídas a determinados territórios, assim a língua, como pura potência do significar, retirando-se de toda concreta instância de discurso, divide o lingüístico do não-lingüístico e permite a abertura de âmbitos de discurso significantes, nos quais a certos termos correspondem certos denotados. A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma" (Agamben, 1995: 28 e 29).

A estrutura particular do direito tem, segundo Agamben, o seu fundamento nesta estrutura pressuponente da linguagem humana. Ela exprime, segundo ele, o *vínculo de exclusão inclusiva* ao qual está sujeita uma coisa pelo fato de encontrar-se na linguagem, de ser nominada.

> "Dizer, neste sentido, é sempre *ius dicere"* (Agamben, 1995: 29).

A questão topológica é o centro das preocupações de Agamben no capítulo e ele a desenvolve longamente, buscando vários exemplos em diversas áreas do conhecimento. Apresentarei sumariamente alguns, a começar pelo próprio caso do *exemplo* que, segundo ele, apresenta-se na posição simétrica a da exceção:

> "O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faça parte dele mas, pelo contrário, porque exibe o seu pertencer a ele. Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que se mostra ao lado, e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma" (Agamben, 1995: 29).

Diverso, segundo ele, é o mecanismo da exceção. Enquanto o exemplo é excluído do conjunto na medida em que pertence a ele a exceção é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele. E, segundo ele, como o pertencimento a classe pode ser demonstrado apenas com um exemplo, do mesmo modo o não pertencimento só pode ser demonstrado em seu interior, isto é, como uma exceção.

> "Em todo o caso, (...), exceção e exemplo são conceitos correlatos, que tendem, no limite, a confundir-se e entram em jogo toda a vez que se trata de definir o próprio sentido da participação dos indivíduos, do seu fazer comunidade. Tão complexa é, em todo sistema lógico como em cada sistema social, a relação entre o dentro e o fora, a estranheza e a intimidade" (Agamben, 1995: 30).

Após uma discussão sobre categorias similares, desenvolvida por Alan Badiou, retorna a Schmitt e ao problema da *decisão* que, segundo ele, não é aqui

> "a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos,* da exterioridade que o anima e lhe dá sentido" (Agamben, 1995: 33).

O soberano não decide, segundo ele, entre lícito e ilícito, mas a

> "implicação originaria do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a "estruturação normal das relações de vida", de que a lei necessita. A decisão não concerne

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> nem a uma *quaestio iuris* [questão jurídica], nem a uma *quaestio facti* [questão de fato] mas a própria relação entre o direito e o fato" (Agamben, 1995: 33).

Não se trata, aqui, segundo Agamben, apenas,

> "como Schmitt parece sugerir, da irrupção da "vida efetiva" que, na exceção, "rompe a crosta de um mecanismo enrijecido na repetição, mas de algo que concerne a natureza mais íntima da lei. O direito tem caráter normativo, é "norma" (no sentido próprio de "esquadro") não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referencia na vida real" (Agamben, 1995: 33).

Este é um momento pouco adequado para um desvio, mas é impossível resistir à tentação da analogia com o caráter normativo que exercem sobre as formas da cidade os principais eixos do plano urbano – e as muralhas exteriores até o renascimento –, ao se imporem como o "esquadro" geral que referencia as suas direções. E a relação, mais que etimológica, entre a forma ortogonal que os caracteriza desde a proto-cidade e o sentido da palavra direito.

Que a forma mais arcaica de lei tenha tido, segundo Agamben, inicialmente a forma de uma *lex talionis* (*tálio,* talvez de *talis,* o que, segundo Agamben, quer dizer: a mesma coisa), significa, segundo ele, que a ordem jurídica não se apresenta em sua origem simplesmente como sansão de um fato transgressivo. Mas, sobretudo, constitui-se através do repetir-se do mesmo ato sem sansão alguma.

> "Este não é uma punição do primeiro, mas representa a sua inclusão na ordem jurídica, a violência como fato jurídico primordial (*permittit enim lex parem vindictam*: Festo, 496, 15). Neste sentido, a exceção é a forma originaria do direito" (Agamben, 1995: 33 e 34).

A chave desta captura da vida no direito é, segundo Agamben, não a sansão, mas a culpa. E, segundo ele, não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas naquele original que indica *"um estado, um estar em débito: in culpa esse"* (Agamben, 1995: 34).

> "A culpa não se refere à transgressão, ou seja, a determinação do lícito ou do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa" (todo o excerto grifado por Agamben no original; 1995: 34)

É interessante aqui o confronto entre o pensamento de Agamben – argumentado a partir de uma perspectiva lógico-topológica – com o de Nietzsche, que discute precisamente a mesma questão, porém por uma perspectiva diversa – a da irracionalidade que regeu a construção desta lógica e desta topologia. O foco de Nietzsche está na formação da *má-consciência* – justamente o aspecto por excelência psicológico envolvido na questão político-jurídica. E o seu método, embora seja difícil perceber em pequenos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

excertos, é distinto: trata-se da *analítica* mencionada por Foucault como o método do genealogista.

Por volta do quarto aforismo da segunda dissertação da *"Genealogia da Moral ..."* Nietzsche passa a questionar-se quanto a *"como veio ao mundo aquela outra "coisa sombria", a consciência de culpa, a "má consciência"* (*G.M.:* II:4). Nietzsche apresenta aqui uma de suas mais instigantes revelações, ao propor que *"o grande conceito moral de "culpa" teve origem no conceito muito material de "dívida"* (*G.M.:* II:4).

O tradutor[19] chama a atenção para que as idéias de *"culpa"* e *"dívida"* são representadas por uma única palavra em alemão: *"Schuld"* [20]. Ter presente esta identidade é, segundo ele, essencial para acompanhar o argumento de Nietzsche. Ao par desta revelação, Nietzsche nos apresenta aquela outra que lhe é complementar: a de que o castigo, como reparação,

> "desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade" (G.M.: II:4).

Noções elementares como *"intencional", "negligente", "casual", "responsável"* e os seus opostos não tiveram qualquer papel na atribuição de castigos. E, segundo Nietzsche,

> "o pensamento agora tão óbvio, aparentemente tão natural e inevitável, que teve que servir de explicação para como surgiu na terra o sentimento de justiça, segundo o qual "o criminoso merece castigo **porque** podia ter agido de outro modo" é na verdade uma forma bastante tardia e refinada do julgamento e do raciocínio humanos; quem a desloca para o início, engana-se grosseiramente quanto à psicologia da humanidade antiga" (*gr.* de Nietzsche; *G.M.:* II:4).

Segundo Nietzsche, durante o mais largo período da história humana, o castigo não teve qualquer relação com uma noção de justiça baseada naquilo que ele chama de *"da liberdade ou não-liberdade da vontade"* (*G.M.:* II:4). A noção de justiça, baseada na liberdade da vontade, foi introduzida na história humana com o pensamento grego e esta liberdade já aparece, no discurso de Aristóteles sobre a ética, na discussão entorno do problema moral da *escolha.* Para ele, *"as virtudes são modalidades de escolha ou envolvem escolha"* (*Ética:* 1106a5).

---

[19] Paulo César de Souza

[20] Ele faz também a interessante observação quanto ao fato de a igreja católica haver mudado a oração do *"Padre nosso": "perdoai as nossas dívidas assim como nós perdoamos os nossos devedores"* deu lugar a *"perdoai as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido"* (Nota nº 4 da II Dissertação na edição da *"Companhia das Letras"* citada na bibliografia.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Nietzsche, no entanto, se refere a momentos muito anteriores a estes, mas cujas ressonâncias ainda se fazem presentes na vida familiar, ou no quotidiano de qualquer delegacia de polícia. Refere-se a quando o castigo era aplicado

> "não pelo pressuposto de que apenas o culpado deveria ser castigado – e sim, como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou. (G.M.: II:4).

Esta raiva, no entanto, segundo ele,

> "foi mantida em certos limites e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado mesmo que seja com a dor de seu causador. (G.M.: II:4).

Nietzsche fecha aqui o argumento inicial, que relaciona *dívida, culpa* e *castigo,* com a questão: *"como veio ao mundo aquela outra "coisa sombria", a consciência de culpa, a "má consciência"* (*G.M.:* II:4), a qual, inicialmente, responde propondo que *"o grande conceito moral de "culpa" teve origem no conceito muito material de "dívida"* (*G.M.:* II:4). Para isto, ele recoloca a relação entre *culpa* e *dívida,* sob uma nova perspectiva, a partir da relação entre *dano* e *dor.*

> "De onde retira sua força esta idéia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia da equivalência entre dano e dor?" (G.M.: II:4)

Para, a seguir, propor que é

> "na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de "pessoas jurídicas" e que por sua vez remete as formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico" (G.M.: II:4).

Através da punição ao devedor, segundo Nietzsche,

> "o credor participa de um *direito dos senhores;* experimenta enfim, ele mesmo, a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como inferior" (G.M.: II:5).

A compensação consiste, portanto, segundo Nietzsche,

> "em um convite e em um direito à crueldade" (ib.).

É *"nesta"* esfera das *"obrigações legais"* que, segundo o filósofo,

> "está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: "culpa", "consciência", "dever", "sacralidade do dever" (G.M.: II:6).

A origem dos conceitos morais segundo Nietzsche – e da vida política e da própria cidade –

> "como no início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue" (Nietzsche, G.M.: II:6).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Foi igualmente aí, nesta esfera das *"obrigações legais"* que, pela primeira vez, se efetuou esta operação, que Nietzsche designa como

> "este sinistro, talvez indissolúvel, entrelaçamento das idéias "culpa" e "sofrimento"" (G.M.: II:6).

Nietzsche retoma sua questão quanto ao modo como o sofrimento pode ser compensação para a *"dívida",* para concluir sua argumentação reafirmando que isto ocorre

> "na medida em que **fazer** sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contra-prazer: **causar** o sofrer – uma verdadeira **festa**" (grifos do autor; G.M.: II:6).

Com sua acre ironia, o filósofo aguilhoa seus leitores que, em sua *"delicadeza",* possam se repugnar,

> "na "tartufice"[21] dos mansos animais domésticos (isso é, os homens modernos, isso é, nós)", (…), em imaginar com todo o vigor, até que ponto a crueldade constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga, como era um ingrediente de quase todas as sua alegrias" (G.M.: II:6).

Segundo Nietzsche, era ingênuo o modo como se apresentavam as exigências de crueldade da humanidade antiga:

> "quão radicalmente a "maldade desinteressada" (ou na expressão de Spinoza, a "sympatia malevolens" [simpatia malévola]) era vista como atributo **normal** do homem –: logo, como algo que a consciência diz **Sim** de coração" (grifos do autor; G.M.: II:6).

Segundo ele, não faz muito tempo que não se podia conceber casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções, suplícios, ou, talvez, autos de fé (*G.M.:* II:6). *"Ver sofrer",* segundo o filósofo demonstra inequivocamente,

> "faz bem, fazer sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma humano, demasiado humano. Sem crueldade não há festa. Isto é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem (…) no castigo há muito de **festivo**" (grifos do autor; G.M.: II:6).

Nietzsche retorna a esta questão da relação entre credor e devedor, como leito originário da crueldade, reafirmando que o sentimento de culpa, da obrigação pessoal, teve origem na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor (*G.M.:* II:8). Segundo ele, foi então que,

> "pela primeira vez, defrontou-se, **mediu-se** uma pessoa com outra" (grifos do autor; G.M.: II:8).

[21] Tartufice é sinônimo de hipocrisia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Para Nietzsche, a origem da idéia de valor origina-se na relação entre credor e devedor e, segundo ele, ainda não foi encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo desta relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar, tudo isso segundo ele, ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido constituiu o pensamento. Aí, segundo Nietzsche,

> "se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia sobre os outros animais" (G.M.: II:8).

Este, segundo ele, é o sentido inicial da palavra alemã *"mensch"* (homem), que se origina do sânscrito *"manas"*, que significa consciência[22], e que expressa ainda

> "algo deste sentimento de si: o homem [mensch em alemão] designava-se como o ser que mede [messen = medir / misst = mede] valores, valora e mede, como o "animal avaliador"[23] (G.M.: II:8).

Este viés etimológico seguido por Nietzsche é perfeitamente consistente com a origem da palavra razão em português e outras línguas latinas, que deriva de *ratio,* raio de um arco, com o sentido de medida da distância entre seus extremos.

Segundo Nietzsche, e confirmando Agamben quanto a posição da *lex talionis* nas origens do direito, penso eu, a idéia de que

> "cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago é o mais velho cânon moral da justiça, o começo de toda "bondade", toda "equidade", toda "boa vontade", toda "objetividade" que existe na terra" (G.M.: II:8).

Neste primeiro estágio, segundo Nietzsche, porém abordando a questão por um viés por assim dizer, mais concreto do que Agamben,

> "justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de entender-se mediante um "compromisso" – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si" (G.M.: II:8).

Retomando a discussão de Agamben: nessa impossibilidade de decidir se é a culpa que fundamenta a norma, ou a norma que introduz a culpa, segundo ele, é justamente do fato de que a culpa não se refere à transgressão, ou seja, a determinação do lícito ou do ilícito, mas à pura vigência da lei, que resulta a razão última da máxima jurídica – de acordo com ele estranha a toda moral – segundo a qual a ignorância não elimina a culpa. E é nessa impossibilidade, segundo ele, que

---

[22] Uma nota do tradutor esclarece este significado, não especificado por Nietzsche, como tendo sido estabelecido por Douglas Smith.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "emerge claramente à luz a indistinção entre externo e interno, entre vida e direito que caracteriza a decisão soberana sobre a exceção. A estrutura "soberana" da lei, o seu particular e original "vigor" tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e devem todavia ser decididos). A vida que está, assim, *ob-ligata*[24] , implicada na esfera do direito pode sê-lo, em última instância, somente através da pressuposição de sua exclusão inclusiva, somente em uma *exceptio.* Existe uma figura limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico, e esse limiar é o lugar da soberania" (Agamben, 1995: 34).

A soberania da lei resulta, em fim, de que ela, como exceção sobre sua própria determinação – é soberana sobre a vida. E de que é através possibilidade de ser morto, ou do disponibilizar-se à morte perante a lei – mesmo quando pesa o seu desconhecimento –, que o sujeito se inclui no seu domínio. É tornando-se virtualmente um morto, que permanece vivo, que se ingressa na comunidade do direito.

Se a exceção é a estrutura da soberania, então, segundo Agamben, a soberania não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen). Ela é, segundo Agamben,

> "a estrutura originaria na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão" (Agamben, 1995: 35).

É a esta altura que Agamben introduz um dos conceitos mais fundamentais de sua obra: *bando*[25]. Uma parte de sua argumentação, de natureza etimológica, permite uma fácil compreensão em português, dadas as raízes lingüísticas em comum. O bando fala da condição do banido – e, por isto, do *band – ido* –, o "fora" – mas por isso mesmo dentro, segundo Agamben – da lei; e que, por isso, resta também banido de sua proteção (ladrão que rouba ladrão tem cem anos de perdão, diz o "dito").

Agamben introduz o termo como uma sugestão de Jean-Luc Nancy:

> "chamemos *bando* (do antigo termo germânico que designa tanto exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) a essa potência (no sentido da *dynamis* aristotélica, que é sempre também *dynamis mè energeîn,* potência que não passa ao ato) da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se" (Agamben, 1995: 35 e 36).

---

[23] *"Vielleicht drückt noch unser Wort "Mensch" (manas) gerade etwas von diesem Selbstgefühl aus: der Mensch bezeichnete sich als das Wesen, welches Werte misst, wertet und misst als das "abschätzende Tier an sich."*

[24] Reproduzo a nota do tradutor de nº 7: *Ob-ligata* (obrigada), do latim *obligare,* que significa: "vincular por contrato, obrigar"

[25] Reproduzo a nota do tradutor de nº 9: Tendo em vista a recorrência do termo *bando* neste livro e o sentido específico que ele define, optamos por grifa-lo sempre que aparecer.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

A relação de exceção é, segundo Agamben, uma relação de *bando.* Aquele que foi banido não é, na verdade, segundo ele, simplesmente fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno se confundem. Do banido, segundo Agamben,

> "não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isso, em sua origem, *in bando, a abandono* significam em italiano tanto "à mercê de" quanto "a seu talante, livremente", como na expressão *correre a abandono,* e *bandito* quer dizer tanto "excluído, posto de lado" quanto "aberto a todos, livre", como em *mensa bandita* e *a redina bandita*" (Agamben, 1995: 36).

É neste sentido, segundo ele, que o paradoxo da soberania pode assumir a forma "não existe um fora da lei".

> *"A relação originaria da lei com a vida não é a aplicação, mas o abandono.* A potência insuperável do *nómos, a sua originaria "força de lei"* é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a" (*grs*. do autor; Agamben, 1995: 36).

O *bando,* segundo Agamben,

> "é a pura forma de referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. Neste sentido, ele se identifica com a forma limite da relação" (Agamben, 1995: 36).

***

O próximo, e conexo, problema tratado por Agamben é aquele da relação entre o estado de exceção e o estado de natureza e, por decorrência, do papel da violência na estruturação política da vida natural, através de sua inclusão no estado de direito. A temática é objeto do segundo capítulo, intitulado *"Nómos Basileús*[26]*",* que ele introduz discutindo o princípio segundo o qual a soberania pertence à lei. Discussão esta que abre com o fragmento 169 de Píndaro, no qual, segundo ele, a soberania da lei se situa em uma dimensão de fato tão obscura e ambígua que, a propósito disso, pode-se justamente falar de um enigma (1995: 37). O fragmento, na reconstituição de Boeck é o seguinte:

Nómos ho pánton basileús (o *nómos* de todos soberano)

thnatón te kaì athanáton (dos mortais e dos imortais)

ágei dikaiôn tò biaiótaton (conduz com mão mais forte)

hipertáka theirí: tekmaíromai (justificando o mais violento)

[26] *Nómos* soberano.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

érgoisin Herakléus (Julgo-o das obras de Hércules)

O enigma, segundo Agamben, não reside em que o fragmento suscite muitas interpretações, mas que o poeta define a soberania do *nómos* através de uma justificação da violência.

> "O significado do fragmento se esclarece, então, somente se compreende-se que ele possui em seu centro uma escandalosa composição daqueles princípios por excelência antitéticos que são, para os gregos, *Bía* e *Díke,* violência e justiça (Agamben, 1995: 37).

O *nómos* aparece aí, segundo Agamben, como o poder que opera, *"com mão mais forte"* a união paradoxal destes dois opostos (1995: 37). Enquanto em Hesíodo, segundo ele, o *nómos* é o poder que divide violência e direito, mundo ferino e mundo humano, e, em Sólon, a "conexão" de *Bía* e *Díke* não contem ambigüidade e ironia, em Pindaro,

> "– e este é o nó que ele deixa como herança ao pensamento político ocidental, e que faz dele, em certo sentido, o primeiro grande pensador da soberania – *o nómos soberano é o princípio que, conjugando direito e violência arrisca-os na indistinção"* (*grs.* do autor; Agamben, 1995: 38).

É nesta indistinção, segundo Agamben, que o fragmento sobre o *"nómos basileús"* contém o paradigma oculto que orienta toda a sucessiva definição de soberania:

> "o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência" (Agamben, 1995: 38).

O soberano é, assim, aquele que, através do *nómos,* isto é, da violência – da natureza –*,* exclui a violência, isto é, transforma o mundo ferino em mundo humano, ou natureza em cultura. É o estado de natureza produzindo o estado de cultura que o exclui.

Agamben desenvolve uma complexa e extensa discussão, embasada em vários autores, mas, principalmente, na disputa de Platão com os sofistas, a qual é impossível reproduzir integralmente aqui. Selecionei apenas alguns excertos e suas conclusões de modo a poder recuperá-los em discussões posteriores.

Uma das discussões se dá entorno de uma tradução de Hölderlin – poeta fonte de muitas das melhores reflexões de Heidegger – para o mesmo fragmento, tradução esta criticada por Schmitt, segundo Agamben, em nome de sua teoria da superioridade constitutiva do *nómos* sobre a lei (*Gesetz*), no sentido de posição convencional:

> "Até mesmo Hölderlin confunde a sua tradução do fragmento (...) vertendo em alemão o termo *nómos* com *Gesetz* e se deixa desviar por esta palavra infeliz, embora saiba que a lei é mediação rigorosa. O *nómos* em sentido originário é, ao contrário, o puro imediatismo de uma força jurídica (*Rechtskraft*) não mediada pela lei; ele é um evento histórico constituinte, um ato de legitimidade, a qual unicamente torna em geral sensata a legalidade da nova lei" (Schmitt, 1974: 63 *apud:* Agamben, 1995: 39).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Schmitt, segundo Agamben, se equivoca quanto a intenção do poeta, que é justamente dirigida contra todo princípio imediato. O que ele faz é definir o *nómos* (que distingue do direito) como mediação rigorosa (*strenge Mittelbarkeit*).

> "O imediato, tomado no sentido rigoroso é impossível tanto para os mortais quanto para os imortais; o deus deve distinguir diversos mundos segundo a sua natureza (...). O homem, enquanto cognoscitivo, deve também ele distinguir diversos mundos, posto que o conhecimento só é possível perante a oposição" (Hölderlin, 1954: 309 *apud:* Agamben, 1995: 39)

Se, por um lado, segundo Agamben, Hölderlin (como Schmitt) vê no *nómos basileús* um princípio mais alto do que o simples direito, por outro, ele tem o cuidado de precisar que o termo "soberano" não se refere aqui a um poder supremo (*höchste Macht*), e sim ao mais alto fundamento cognitivo, transferindo, assim, um problema jurídico-político (a soberania da lei como indistinção entre direito e violência) à esfera da teoria do conhecimento (a mediação como poder de distinguir).

> "Mais original e forte que o direito não é (como em Schmitt) o *nómos* como princípio soberano, mas a mediação que funda o conhecimento" (Agamben, 1995: 39).

Agamben trabalha com uma releitura de Pindaro feita por Platão a quem, segundo ele, o que interessava era menos a relação entre *physis* e *nómos,* que estava no centro do debate sofístico, quanto a coincidência entre violência e direito que constitui a soberania (Agamben, 1995: 40).

Agamben cita um excerto das *"Leis":*

> "[o axioma segundo o qual domina quem é mais forte] é muitíssimo difundido por natureza entre todos os viventes, como disse Pindaro tebano. Mas o axioma que parece mais importante é o sexto, ou seja, aquele que ordena que quem é sapiente e inteligente comande e governe e que, portanto, o ignorante o siga. E isso, o sapientíssimo Pindaro não poderia dizer que ocorra contra a natureza, mas segundo a natureza, ou seja, segundo o poder da lei sobre quem voluntariamente a aceita" (Platão, Leis: X; *apud:* Agamben, 1995: 40)

No trecho acima citado das *Leis,* segundo Agamben, o poder da lei é definido conforme com a natureza (*katá physin*) e essencialmente não violento pois, segundo ele, o que Platão toma a peito é precisamente neutralizar a oposição que, tanto para os sofistas quanto (de modo diverso) em Pindaro, justificava a confusão soberana de *Bía* e *Díke* (violência e justiça).

> "Todo o tratado do problema da relação entre *physis* e *nómos* no livro X das *Leis* se destina a desmontar a construção sofística da oposição, como também a tese da anterioridade da natureza em relação à lei. Ele neutraliza a ambas afirmando a originalidade da alma e de tudo aquilo que pertence ao gênero da alma (intelecto, *tekhné* e *nómos*) em relação aos corpos e aos elementos "que erroneamente dizemos ser por natureza" (892b). Quando Platão (e, com ele, todos os representantes do que Leo Strauss chama de "direito natural clássico") diz que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "a lei deve reinar sobre os homens, e não os homens sobre a lei", não pretende, portanto, afirmar a soberania da lei sobre a natureza, mas, ao contrário, apenas o seu caráter natural, ou seja, não violento" (Agamben, 1995: 40).

Enquanto, segundo Agamben, em Platão, a "lei da natureza" nasce, portanto, para colocar fora de jogo a contraposição sofística entre *physis* e *nómos* e excluir a confusão soberana de violência e direito, nos sofistas a oposição serve precisamente para fundar o princípio de soberania, a união de *Bía* e *Díke.*

É o próprio sentido desta oposição que, segundo Agamben, haveria de ter uma descendência tão tenaz na cultura política do ocidente, que deve, segundo ele, ser considerado de maneira nova.

> "A polêmica sofista contra o *nómos* e a favor da natureza (...)pode ser considerada como a premissa necessária da oposição entre estado de natureza e *commonwealth* [comunidade de interesse], que Hobbes coloca à base de sua concepção de soberania. Se, para os sofistas a anterioridade da *physis* justifica, em última análise , a violência do mais forte, para Hobbes é precisamente esta mesma identidade, de estado de natureza e violência (*homo homini lupus* [o homem é o lobo do homem]) a justificar o poder absoluto do soberano (Agamben, 1995: 41).

Em ambos os casos, segundo Agamben, ainda que em sentido aparentemente oposto, a antinomia *physis / nómos* (natureza e cultura, poder-se-ia dizer) constitui o pressuposto que legitima o princípio de soberania, a indistinção de direito e violência (no homem forte dos sofistas ou no soberano hobbesiano).

> "É importante notar, de fato, que, em Hobbes, **o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano**[27], que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes.* A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana" (*gr.* meu; Agamben, 1995: 40).

O estado de natureza não é, portanto, segundo Agamben, verdadeiramente externo ao *nómos,* mas contem sua virtualidade.

> "Ele [o estado de natureza] (certamente na Idade Moderna mas provavelmente já na sofística) é o ser-em- potência do direito, a sua autopressuposição como direito natural (Agamben, 1995: 40).

De resto, segundo Agamben, como sublinhou Strauss, Hobbes era perfeitamente consciente de que o estado de natureza não devia ser considerado necessariamente como uma época real, e sim, sobretudo, como um princípio interno ao Estado, que se revela no

[27] Há que se notar que, na definição freudiana do caudilho, e da persona do patriarca na horda primitiva, que apresentarei posteriormente, o traço fundamental que determinava o seu caráter era justamente o pleno e não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

momento em que se o considera *"como se fosse dissolvido"* (Hobbes, 1983: 79 e 80; *apud:* Agamben, 1995: 42).

> "A exterioridade – o direito de natureza e o princípio de conservação da própria vida – é, na verdade, o núcleo mais íntimo do sistema político, do qual este vive no mesmo sentido em que, segundo Schmitt, a regra vive da exceção" (Agamben, 1995: 42).

Segundo Agamben, quando Schmitt embasa sua teoria sobre o caráter originário do *"nómos* da terra" no fragmento de Píndaro, sem aludir à sua tese sobre soberania como decisão sobre o estado de exceção, o que ele procura é assegurar a todo o custo a superioridade do *nómos* soberano como evento constitutivo do direito com relação a toda concepção positivística da lei como simples posicionamento e convenção (Agamben, 1995: 42).

No entanto, comentando outra passagem da obra de Schmitt (o capítulo sobre *As primeiras linhas globais*), Agamben demonstra como ele mostra, de fato, como o nexo entre localização e ordenamento, no qual consiste o *"nómos* da terra", implica sempre em uma zona excluída do direito, que configura um espaço livre e juridicamente vazio em que o poder soberano não reconhece mais os limites fixados pelo *nómos* como ordem territorial. O próprio Schmitt, segundo ele, assemelha esta zona *beyond the line* ao estado de exceção, que *"se baseia de maneira evidentemente análoga na idéia de um espaço delimitado, livre e vazio",* entendido como *"âmbito temporal e espacial da suspensão de todo o direito"* (Schmitt, 1974: 100; *apud:* Agamben 1995: 43).

> "Ele era porém delimitado com relação ao ordenamento jurídico normal: no tempo através da proclamação, ao início, do estado de guerra, e, ao final, através de um ato de indenidade[28]; no espaço por uma precisa indicação de seu âmbito de validade. No interior deste âmbito espacial e temporal, poderia ocorrer aquilo que fosse considerado de fato necessário segundo as circunstâncias (...)"(Schmitt, 1974: 100; *apud:* Agamben 1995: 43).

Enquanto soberano, o *nómos* é, segundo Agamben, necessariamente conexo, tanto com o estado de natureza quanto com o estado de exceção. O nexo localização-ordenamento já contem, portanto, segundo ele, *"desde sempre"* em seu interior a própria ruptura virtual na forma de uma suspensão de todo o direito (Agamben 1995: 43).

> "Mas o que então surge (no ponto em que se considera a sociedade *tanquam dissoluta*) é, na verdade, não o estado de natureza (como estágio anterior, no qual os homens recairiam), mas o estado de exceção. Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual, (...), o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurge agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é

---

reprimido exercício da sexualidade, o que é, no sentido mais biológico que se possa atribuir à expressão, o pleno estado de natureza no sentido hobbesiano do termo.

[28] Perdão

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> justamente esta impossibilidade de discernir interno e externo, natureza e exceção, *physis* e *nómos* (Agamben 1995: 43).

Logo, o estado de exceção não é tanto, segundo Agamben, uma suspensão espaço-temporal como uma figura topológica complexa,

> "em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro" (Agamben 1995: 43).

***

Dois problemas conexos estão no centro da discussão que Agamben desenvolve no terceiro capítulo, intitulado *"Potência e Direito",* um é a difícil relação entre poder constituinte e poder constituído, onde explora novamente a questão da zona de indicernibilidade na qual situa-se o poder soberano diante da constituição. O outro é a relação entre potência e ato e a mesma indicernibilidade que encontra-se naquela zona em que a potência é capaz de conservar-se na situação de soberania justamente por não descarregar-se em ato político, mantendo-se, como ato, em uma virtualidade ativa, por assim dizer.

> "Os poderes constituídos existem somente *no* Estado: inseparáveis de uma ordem constitucional preestabelecida, eles necessitam de uma moldura estatal da qual manifestam a realidade. O poder constituinte, ao contrário, situa-se *fora* do Estado, não lhe deve nada, existe sem ele, é a fonte cujo uso que se faz de sua corrente não pode jamais exaurir" (Burdeau, 1984: 173 *apud:* Agamben, 1995: 47)

Agamben apresenta uma discussão entre duas teses, uma que afirma o caráter original e irredutível do poder constituinte que, por ser pré-ordenamento não pode ser constrangido pelo ordenamento jurídico e mantém-se acima dele, Outra, que desejaria reduzir o poder constituinte ao poder de revisão – previsto na constituição –, situando como pré-jurídico, ou meramente factual, o poder do qual nasceu a constituição (1995: 47).

A questão que Agamben está discutindo é, ainda, a da violência, ou do estado de natureza no qual se situa o poder soberano. Para trazê-la à cena, introduz Walter Benjamin, que critica a segunda tese, apresentando o relacionamento entre poder constituinte e poder constituído como aquele entre violência que põe o direito e violência que o conserva. No entanto, a tese que deseja manter o poder constituinte em sua transcendência soberana em relação a toda a ordem constituída mantém-se, segundo Agamben, presa em um paradoxo, pois o poder constituinte, como violência que põe o direito – não possui em si nenhum título que possa legitimar a sua alteridade,

> "e mantém, aliás, com o poder constituído, um relacionamento ambíguo e insuprimível" (Agamben, 1995: 47).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Segundo Agamben, como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de *bando* com o estado de direito, ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença (Agamben, 1995: 47).

O problema de como conceber um poder constituinte que não se esgote nunca em poder constituído é abordado por Agamben que busca demonstrar que, mais complexo do que este, é o problema de distinguir, com clareza, o poder constituinte do poder soberano. Refere-se a tentativas de pensar a conservação do poder constituinte, como o conceito trotskista de *"revolução permanente"* e o maoísta de *"revolução ininterrupta"* onde considera que o poder dos conselhos e mesmo os partidos leninista e nazista – que equalisa em uma demonstração de acentuado estrabismo intelectual, ao situa-los igualmente como liquidatários dos conselhos espontâneos – apresentam-se, de qualquer modo, como a conservação de uma instância constituinte ao lado do poder constituído.

Em todos estes casos, segundo ele, onde o estado-partido se apresenta como uma duplicata da organização estatal, o poder constituinte se apresenta como uma expressão do poder soberano, ou não se deixa isolar facilmente dele. Em sua perspectiva topológica, a questão central é

> "*onde?*, a partir do momento em que nem as instâncias constituintes nem o soberano podem ser situados inteiramente dentro ou inteiramente fora, no que diz respeito ao ordenamento constituído" (Agamben, 1995: 47).

A questão da distinção entre o poder constituinte e o poder soberano é a preocupação de Agamben neste momento, e ele retoma Schmitt, que considera o poder constituinte como uma *"vontade política"*, que é capaz de

> "tomar a decisão concreta fundamental sobre a espécie e a forma da própria existência política" (Schmitt, 1928: 120; *apud:* Agamben, 1995: 50).

Situando-se, deste modo,

> "antes e acima de qualquer procedimento legislativo tradicional e é irredutível ao plano das normas e teoricamente distinto do poder soberano" (Schmitt, 1928: 120; *apud:* Agamben, 1995: 50).

Porém, como o poder constituinte se identifica com a vontade constituinte do povo ou da nação, fica difícil, segundo Agamben, distinguir este do poder soberano, e sujeito constituinte tende a confundir-se com sujeito soberano. Poder constituinte e poder soberano excedem, ambos, o plano da norma; mas a simetria desse excesso, segundo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Agamben, é testemunho de uma contigüidade que vai se diluindo até a coincidência (1995: 50).

No entanto, esta percepção de Agamben, de uma contigüidade que chega a coincidência, encontra um obstáculo no pensamento de Toni Negri, que define poder constituinte como *"praxe de um ato constitutivo, renovado na liberdade, organizado na continuidade de uma praxe livre",* cuja tentativa de superação levará Agamben a um significativo esforço conceitual, através da *Metafísica* de Aristóteles e da discussão da relação entre potência e ato. Inicialmente, ele apresenta alguns extratos de *"Il potere constituente"* (1992[29]) de Negri, que pretende demonstrar a irredutibilidade do poder constituinte a qualquer forma de ordenamento constituído e, justamente por isso, negar que ele seja recondutível ao princípio de soberania (1995: 51).

> "A verdade do poder constituinte não é aquela que (seja de que modo for) lhe pode ser atribuída pelo conceito de soberania. Não é esta porque o poder constituinte não só não é (como é óbvio) uma emanação daquele constituído, mas nem ao menos a instituição do poder constituído: ele é o ato da escolha, a determinação pontual que abre um horizonte, o dispositivo radical de algo que não existe ainda e cujas condições de existência prevêem que o ato criativo não perca na criação as suas características. Quando o poder constituinte coloca em ação o processo constituinte, toda a determinação é livre e permanece livre. A soberania ao contrário se apresenta como fixação do poder constituinte, portanto como fim deste, como esgotamento da liberdade de que é o portador" (Negri, 1992: 31; *apud:* Agamben, 1995: 51)

A distinção entre poder constituinte e poder soberano é essencial, mas, segundo Agamben, que o poder constituinte não provenha da ordem constituída nem se limite a instituí-la e que ele seja, por outro lado, praxe livre não significa ainda nada quanto à sua alteridade em relação ao poder soberano.

> "Se a nossa análise da estrutura original da soberania com *bando* e abandono é exata, estes atributos pertencem também, de fato, ao poder soberano, e Negri, na sua ampla análise da fenomenologia histórica do poder constituinte, não pode encontrar em parte alguma o critério que pode isolá-lo do poder soberano" (Agamben, 1995: 51).

No entanto, Agamben traz à cena o fato conceitual de que, pensado em sua radicalidade, como o faz Negri, o poder constituinte cessa de ser um problema político em sentido estrito e se apresenta como uma categoria ontológica.

> "O problema do poder constituinte se torna então aquele da "constituição da potência" (*ibidem.*: 383) , e a dialética irresoluta entre poder constituinte e poder constituído dexa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato" (Agamben, 1995: 51).

[29] Milão. Todas as citações a partir da edição citada na bibliografia de Agamben.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

O problema se desloca, deste modo, segundo Agamben, da filosofia política à filosofia primeira, ou, caso desejemos, a política é devolvida a sua condição ontológica.

> "Somente uma conjugação completamente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *páthe toú óntos* poderá, de fato, poderá permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível pensar um poder constituinte inteiramente livre do *bando* soberano. Até que uma nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável" (Agamben, 1995: 51 e 52).

Agamben irá desenvolver toda uma argumentação, levando ao limite do indiscernimento a relação dialética entre potência e ato, local no qual, segundo ele, situa-se o *bando* soberano. Parte da *Metafísica* de Aristóteles e da possibilidade definida por este último da existência autônoma da potência e a possibilidade de que ela possa mesmo não passar ao ato, isto é, que seja constitutivamente *potência de não* (fazer ou ser), ou, como Aristóteles diz, que ela seja também impotência (*adynamía*)" (1995: 52)

> "toda a potência é impotência do mesmo em relação mesmo (*toû autoû kaì katá tò autò pása dynamis adynamía*)" (Met., 1046[a], 32; *apud:* Agamben, 1995: 52)

> "O que é potente pode tanto ser como não ser. Posto que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser (*tò dynatòn endéketai eînai kaì mè eînai*)" (Met. 1050b, 10; *apud:* Agamben, 1995: 52).

A potência que existe, segundo Agamben, é precisamente esta que pode não passar ao ato. Ela se mantém em relação com ato, segundo ele, na forma de sua suspensão:

> "*pode* o ato podendo não realizá-lo, pode *soberanamente* a própria impotência" (Agamben, 1995: 52 e 53)

A questão decorrente, de como a potência pode passar ao ato é dada, segundo ele, pelo próprio Aristóteles:

> "É potente aquilo, para o qual, quando se realiza o ato, do qual se disse ter a potência, nada será de potente não ser" (Met. 1047[a], 24-26; *apud:* Agamben, 1995: 53)

O potente pode passar ao ato, segundo Agamben, somente quando depõe a sua potência de não ser. Esta deposição da impotência não significa a sua destruição, mas é, ao contrário, a sua realização, *"o voltar-se da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma"* (Agamben, 1995: 53).

> "Padecer não é um termo simples, mas, num sentido, é uma certa destruição através do princípio contrário, noutro é, sobretudo, a conservação (*sotería,* a salvação), daquilo que é em potência por parte daquilo que é em ato e similar a ele (...). Dado que aquele que possui a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> ciência (em potência) torna-se contemplante em ato, e isso ou não é uma alteração – pois temos aqui um doar a si mesmo e ao ato (*epídosis eis heautó*) – ou então é uma alteração de outra espécie" (*De anima,* 417b, 2-16; *apud:* Agamben, 1995: 53).

Descrevendo deste modo a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na verdade, segundo Agamben, à filosofia ocidental o paradigma da soberania.

> "Dado que, à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do *bando* soberano, que aplica-se à exceção deaplicando-se. A potência (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nado que o preceda e o determine (*sueriorem non recognoscens*), senão o próprio poder de ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si. (...) potência e ato não são mais do que dois aspectos do processo de auto fundação soberana do ser" (Agamben, 1995: 53).

No limite, segundo Agamben, potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é justamente o soberano que, segundo ele, na metafísica de Aristóteles, corresponde afigura do "pensamento do pensamento", ou seja, de um pensamento que pensa em ato somente a própria potência de pensar (Agamben, 1995: 54).

Existem no pensamento moderno, segundo Agamben, raras, porém significativas, tentativas de pensar o ser além do princípio de soberania. Schelling, na *Filosofia da revelação,* pensa um absolutamente existente que não pressupõe potência alguma e não existe jamais *per transitum de potentia ad actum.* Também no último Nietzsche, segundo ele, o *eterno retorno do mesmo* configura uma impossibilidade de distinguir entre potência e ato, assim como o *Amor fati* uma impossibilidade de distinguir a contingência da necessidade. Igualmente em Heidegger, segundo ele, no abandono e na *Ereignis,* parece que o ser é dispensado de toda a soberania. Bataille, que, segundo ele, também vem a ser um pensador da soberania, na negatividade sem emprego e no *désoeuvrement* pensou uma dimensão limite em que a *"potência de não"* não parece mais subsumível na estrutura de *bando* soberano. Mas a mais forte objeção ao princípio de soberania situa-se, segundo Agamben, em um personagem de Melville, o escrivão Bartleby que, com seu "*preferia não"*[30]*,* resiste a toda a possibilidade de decidir entre potência de e potência de não (Agamben, 1995: 55).

> "Estas figuras empurraram até o limite a aporia da soberania, mas não conseguem, todavia, libertar-se totalmente de seu *bando*. Eles mostraram que o desatamento do bando, como aquele do nó górdio, não se assemelha tanto à solução de um problema lógico ou matemático quanto a de um enigma. A aporia metafísica mostra aqui a sua natureza política" (Agamben, 1995: 55).

[30] Bartlebay resiste a sucessivas imposições de comando e, posteriormente a própria exclusão simplesmente não fazendo nada, e respondendo *"preferia não"*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

***

Aproximando-se da conclusão da primeira parte de seu livro, Agamben conduz a discussão para os aspectos mais abstratos envolvidos na discussão da lógica e da topologia da soberania introduzindo, através da obra de Franz Kafka, a discussão do caráter da lei como vigência sem significado. Deste modo, abre o quarto capítulo, intitulado *"Forma de Lei"* comentando que, na lenda *"Diante da lei",* Kafka representou sob um perfil exemplar a estrutura do *bando* soberano.

> "Nada – e certamente não a recusa do guardião – impede ao camponês de entrar pela porta da lei, senão o fato de que esta porta já está sempre aberta e de que a lei não prescreve nada" (Agamben, 1995: 57).

Comenta os trabalhos de Derrida e Cacciari, segundo ele os dois mais recentes interpretes da parábola kafkiana, em particular do último, para concluir que o poder da lei está precisamente na impossibilidade de entrar no já aberto, de atingir o lugar em que já se está.

> "Como podemos esperar abrir se a porta já está aberta? Como podemos esperar entrar-o-aberto? No aberto se está, as coisas se dão, não se entra (...). Podemos entrar somente lá onde podemos abrir. O já aberto imobiliza (...). O camponês não pod3 entrar, porque entrar é ontologicamente impossível no já aberto" (Cacciari, 1985: 69; *apud:* Agamben, 1995: 57)

Vista sob esta perspectiva, segundo Agamben, a lenda de Kafka expõe a forma pura da lei, em que ela se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, ou seja, como puro *bando.*

> "O camponês está entregue à potência da lei porque esta não exige mais nada dele, não lhe impõe dada além da própria abertura. Segundo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu bando abandonando-o fora de si. A porta aberta, que é destinada somente a ele, o inclui excluindo-o e o exclui incluindo-o. E este é precisamente o fastígio supremo e a raiz primeira de toda a lei" (Agamben, 1995: 57).

No *Processo* (outra obra de Kafka), segundo Agamben, o padre compreendia que a essência do tribunal é a estrutura original do *nómos*, ele o enunciava na fórmula:

> "O tribunal não quer nada de ti. Te acolhe quando vens. Te deixa ir quando vais" (*apud:* Agamben, 1995: 57).

Estabelece, a seguir, através de Mallarmé, uma analogia entre o caráter vazio de significado da lei – e a interioridade absoluta do aberto que a tudo encerra – e a linguagem, porque, enquanto falante, o homem já está, desde sempre e seu interior. Tudo o que pressupõe a linguagem é o não lingüístico, o qual é mantido em relação com a linguagem justamente por sua exclusão.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "Mallarmé exprimia esta natureza autopressuponente escrevendo, com uma fórmula hegeliana que, *"o logos é um princípio que se desenrola através da negação de todo o princípio"*. Como forma pura da relação, de fato, a linguagem (como o *bando* soberano) pressupõe de antemão a si mesma na figura de um irrelato, e não é possível entrar na relação ou sair da relação com o que pertence à forma mesma da relação" (Agamben, 1995: 58).

Agamben traz à discussão uma carta de Scholem para Benjamin de 1934, na qual este define o relacionamento com a lei descrito por Kafka no *Processo* como *"nada da revelação* (*Nichts der Offenbarung*)" significando com esta experssão:

> "um estágio em que ela [a lei] afirma ainda a si mesma pelo fato de que vigora (*gilt*), mas não significa (*bedeutet*). Onde a riqueza do significado falha e o que aparece reduzido, por assim dizer, ao ponto zero do próprio conteúdo, todavia não desaparece (e a Revelação é algo que aparece), lá emerge o nada" (Benjamin, 1988[31]:163; *apud:* Agamben, 1995: 57).

Vigência sem significado (*Geltung ohne Bedeutung*): nada, segundo Agamben, do que esta fórmula, com a qual Scholem caracteriza o estado da lei no romance de Kafka, define o *bando* do qual o nosso tempo não consegue encontrar saída. E é justamente esta, segundo Agamben, a estrutura original da relação soberana, da qual o niilismo em que vivemos não é nada mais, em sua perspectiva, do que o emergir a luz desta relação como tal.

> "Qual é, de fato, a estrutura do *bando* soberano, senão aquela de uma lei que *vigora,* mas não *significa?* Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como ponto zero do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono. Todas as sociedades e todas as culturas (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) entram hoje em uma crise de legitimidade em que a lei (significando com este termo o inteiro texto da tradição no seu aspecto regulador, quer se trate da *Torah* hebraica, ou da *Shariah* islâmica, do dogma cristão ou do *nómos* profano) vigora como puro *"nada da Revelação"* (Agamben, 1995: 59).

Segundo Agamben, é em Kant que, pela primeira vez na modernidade, aparece a forma pura da lei como *"vigência sem significado"*. Segundo ele, aquilo que na *"Crítica da razão prática"* ele chama de *"simples forma da lei"* (*die bloß Form des Gesetses,* Kant, 1913: 28) é de fato uma lei reduzida ao ponto zero de seu significado e que, todavia, vigora como tal: uma vontade pura, isto é, determinada somente mediante uma tal forma da lei, não é *"nem livre nem não livre",* tal qual o camponês kafkiano.

Segundo Agamben, Kant chama de *"respeito"* (*Achtung,* atenção reverencial) a esta condição de quem se encontra vivendo sob uma lei que vigora sem significar, sem, portanto, prescrever nem vetar nenhum fim determinado, dado que a lei, em relação ao

[31] "Benjamin – Scholem – *Briefswelschsel* 1933-40" Frankfurt am Main, 1988.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

elemento formal do livre-arbítrio é a única coisa que resta, visto que eliminou a possibilidade deste último:

> "a motivação que um homem pode ter antes que um certo fim lhe tenha sido proposto não pode manifestamente ser outra senão a própria lei através do respeito que ela inspira, sem determinar quais objetivos se possa ter ou alcançar obedecendo a ela" (Kant, *in KGS,* v. VIII: 282; *apud:* Agamben, 1995: 60)

É assombroso, segundo Agamben, que Kant tenha descrito deste modo, com quase dois séculos de antecedência e nos termos de um *"sublime sentimento moral"*, uma condição que, a partir da segunda guerra mundial, se tornaria familiar nas grandes sociedades de massa e nos grandes estados totalitários de nosso tempo.

> "Dado que uma vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as conseqüências mais extremas. (...). Assim como o caráter puramente formal da lei moral fundamenta para Kant a sua pretensão universal de aplicação prática em qualquer circunstância, do mesmo modo, na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida. A existência e o próprio corpo de Josef K. coincidem, no fim, com o processo" (Agamben, 1995: 60).

Segundo Agamben, é isto que Benjamin vê com clareza, quando, à concepção de Scholem de uma vigência sem significado, objeta que uma lei que perdeu seu conteúdo cessa de existir como tal e se confunde com a vida. Segundo ele, se suas análises precedentes estão corretas, então a impossibilidade de distinguir entre a lei e a vida revela o caráter essencial do estado de exceção . Deste modo, confrontam-se nesta questão, segundo ele, duas teses: de uma lado, a posição de Scholem, que vê, no estado de exceção, uma vigência sem significado, um manter-se da pura forma da lei além do seu conteúdo; do outro, a de Benjamin, para quem o estado de exceção transmutado em regra assinala a consumação da lei e o seu tornar-se indiscernível da vida que devia regular (1995: 61).

Qualquer que seja o significado exato destas teses e sua pertinência quanto à interpretação do texto kafkiano, o certo, segundo ele, é que toda a investigação sobre o relacionamento entre vida e direito em nosso tempo deve hoje voltar a confrontar-se com elas (1995: 61).

Jean-Luc Nancy é, segundo Agamben, o filósofo que pensou com mais rigor a experiência da lei que está implícita na vigência sem significado. Ele identifica a sua estrutura ontológica como abandono e procura conseqüentemente pensar não apenas o nosso tempo, mas toda a história do ocidente como *"tempo do abandono"*. A estrutura que ele descreve, porém, permanece, segundo Agamben, no interior da forma da lei e o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

abandono é pensado como abandono ao *bando* soberano sem que nenhum caminho se abra para além deste:

> "Abandonar é remeter, confiar ou entregar a um poder soberano, e remeter, confiar ou entregar ao seu *bando,* isto é, à sua proclamação, à sua convocação e à sua sentença. Abandona-se sempre a uma lei. A privação do ser abandonado mede-se com o rigor à qual se encontra exposto. O abandono não constitui uma intimação a comparecer sob esta ou aquela imputação de lei. É constrangimento a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal na sua totalidade. Do mesmo modo, ser banido não significa estar submetido a uma certa disposição de lei, mas estar submetido a lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição (...). O abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo (Nancy, 1983[32]: 149 e 150; Agamben, 1995: 66).

A tarefa que nosso tempo propõe ao pensamento não pode consistir, no entanto, segundo Agamben, simplesmente no reconhecimento da forma extrema e insuperável da lei como vigência sem significado. Todo o pensamento que se limite a isso, segundo ele, não faz mais que repetir a estrutura ontológica que definiu como paradoxo da soberania (ou *bando* soberano). E é justamente na tentativa de argumentar a distinção entre soberania e lei que Agamben produz talvez a sua mais precisa definição do primeiro conceito como um *topos* do estado de exceção:

> "A soberania é, de fato, precisamente esta "lei além da lei à qual somos abandonados", ou seja, o poder pressuponente do *nómos,* e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda idéia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo o *bando*. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção" (Agamben, 1995: 66).

***

Sob o epíteto *"Limiar",* Agamben introduz um texto de transição, entre a temática da primeira parte – o delineamento da estrutura lógica e topológica da soberania (1995: 75) – e a da segunda, na qual se dedicará a indagar sobre as origens do dogma da sacralidade da vida (*ib.*: 74). Agamben – antecipando a sua proposição de uma "terceira via" para as origens da cultura – apresenta o problema recuperando Benjamin e sua proposição de uma terceira forma de violência, a *"violência divina",* como linha de fuga para uma figura circular recorrente, formada pelos ciclos históricos, na qual as civilizações oscilam entre fundações impostas por uma violência que *"põe o direito"* que, em uma dialética histórica, decai, convertendo-se em uma violência que *"conserva o direito",* até ser superada pela fundação de um novo ciclo, por uma nova violência que *"põe o direito"*. É justamente

[32] *"L'impératif catégorique* – Paris, 1983.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

através do conceito benjaminiano que Agamben procurará demonstrar que o nexo entre violência e direito é o único conteúdo real do direito" (Agamben, 1995: 73).

A passagem para a temática da segunda parte se faz justamente através de Benjamin e da discussão que este introduz sobre o nexo entre violência e direito, que ele chama de *"vida nua"* (*bloß Leben*) (*ib.*: 72). Tal caminho permitiu a Agamben estabelecer, na segunda parte, o nexo entre o tema da primeira, as estruturas do poder soberano, e as origens do dogma da sacralidade da vida.

> "A lei destas oscilações (entre violência que põe e violência que conserva o direito) baseia-se no fato de que toda a violência conservadora enfraquece, ao longo do tempo, indiretamente através da repressão das forças hostis, a violência criadora que é representada nela (...). Isto dura até o momento em que novas forças, ou aquelas primeiramente oprimidas, tomam a dianteira em relação à violência que até então havia posto o direito, e fundam assim um novo direito, destinado a uma nova decadência. Sobre a interrupção deste ciclo, que se desenrola no âmbito das forças míticas do direito, sobre a deposição do direito juntamente com as forças em que ele se apóia (assim como estas nele), e, portanto, em definitivo do Estado, se baseia uma nova época histórica" (Benjamin, 1974[33] – 1989: 155 – 156; *apud:* Agamben, 1995: 71)

Benjamin está retomando, do ponto de vista da política, a temática nietzscheana mais geral do eterno retorno, porém, por uma perspectiva oposta a de Nietzsche, isto é, por uma perspectiva dialética. Em Nietzsche, a perspectiva é distinta, pois, para ele, na repetição, as configurações do real nunca se repetem. Retomo abaixo, para melhor confrontação, um pequeno trecho desta discussão sobre a circularidade do movimento da força no tempo para, após, retomar Agamben.

Nietzsche, nos textos de 1861 sobre *"O Eterno Retorno",* imediatamente na abertura da primeira seção, diz o seguinte:

> "A medida da força total é determinada, não é nada de infinito; guardemo-nos de tais desvios do conceito. Consequentemente, o número de alterações, situações, combinações e desenvolvimentos desta força é, decerto, descomunalmente grande e, decerto, *"imensurável",* mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo sim, em que o todo exerce a sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa" (*E. R.:* 1861: 1)

Segundo Nietzsche, como até este instante já transcorreu uma infinidade, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já tenham estado aí. (*E. R.:* 1861: 1). Por consequência, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma *repetição,* e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, *"para a frente e para trás!"* (*ib.*). No entanto, Nietzsche introduz duas nova variáveis que acabam por tornar absolutamente

[33] *Zür Kritik der Gewalt in: Gesammelt Schriften,* Frankfurt am Maim, 1974 – 1989. v. II, 1 (1977).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

impossível qualquer repetição do igual de fato: a *situação global* e as *propriedades.* Segundo ele,

> "Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna. Se alguma vez, *sem levar isso em conta,* algo igual esteve aí, é inteiramente indemonstrável. Parece que a situação global forma as *propriedades* de modo novo, até nas mínimas coisas, de modo que duas situações globais diferentes não podem ter nada de igual" (*E. R.:* 1861: 1).

Nietzsche adota o exemplo de duas folhas absolutamente iguais, para demonstrar a verdadeira impossibilidade de que, ao nível de todos os mais ínfimos detalhes de uma situação global que aparentemente se repete, como a passagem em que uma força que põe o direito se converte em uma força conservadora, para demonstrar que, nesta repetição, algo será sempre distinto e singular:

> "Duvido [que uma situação global possa se repetir literalmente idêntica a outra]: isso pressuporia que tiveram uma gênese absolutamente igual, e com isso teríamos que admitir que, até em toda a eternidade para trás, subsistiu algo de igual, a despeito de todas as alterações de situações globais e de toda a criação de novas propriedades – uma admissão impossível" (*E. R.:* 1861: 1).

A linha de fuga procurada por Benjamin e, em particular, o modo como Agamben se apropria dela, exclui justamente isto: que a transformação e a diferença emergem no próprio ciclo da repetição pela qual as forças criativas e transformadoras, ao reprimirem forças hostis, acabam por converterem-se em conservadoras, decaindo até serem superadas.

Para Agamben, a definição desta terceira figura, que Benjamin chama de *"violência divina"* constitui o problema central de toda e qualquer interpretação do ensaio e, segundo ele, a única pista oferecida por Benjamin consiste em afirmar que ela não põe nem conserva o direito, mas *de-põe* (*entsetzt*). Esta ambigüidade em relação à definição do conceito, Agamben a atribui ao desconhecimento de Benjamin relativamente às teses de Schmitt sobre o estado de exceção. Ele sugere uma aproximação dos conceitos, embora destaque suas diferenças (1995: 72):

> "A violência que é exercida no estado de exceção não conserva nem simplesmente põe o direito, mas o conserva suspendendo-o e o põe excetuando-se (*Eccependosi*[34]) dele. Neste sentido, a violência soberana, como a divina, não se deixa integralmente reduzir a nenhuma das duas formas de violência, cuja dialética o ensaio se propunha a definir. O que não significa que ela possa ser confundida com a violência divina" (Agamben, 1995: 72).

[34] O tradutor chama a atenção para nota de tradução anterior, onde comenta a relação entre os termos *Eccependosi* e *Eccepito* que deriva de *eccepire,* que referese ao termo jurídico "exceção", que corresponde a alegação jurídica que constitui defesa indireta do réu.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

É justamente na confrontação com o estado de exceção que Agamben não só encontra a forma de situar as diferenças como o caminho para a elucidação do sentido do conceito proposto por Benjamin. Segundo ele, o estado de exceção, ao abrir uma zona de indistinção entre lei e natureza, externo e interno, violência e direito, e na medida que os confunde, mantém-se precisamente na posição de decidir entre eles. Justamente isto, segundo ele, é o que impede a ruptura da dialética entre violência que põe e violência que conserva o direito, e a decisão soberana é justamente o meio pelo qual se faz a passagem entre a ordem jurídica deposta pela violência criativa que põe o direito, no momento em que se faz o vácuo jurídico entre a ordem decadente e a ascendente.

> "Neste sentido, pode-se dizer que a violência soberana põe o direito, já que afirma a licitude de um ato de outra forma ilícito [a dissolução violenta da ordem anteriormente vigente], e simultaneamente o conserva, já que o conteúdo do novo direito é somente a conservação do velho" (Agamben, 1995: 72).

Já a violência que Benjamin define como divina, ao contrário da violência soberana, situa-se, segundo Agamben, em uma zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra. Por isso, segundo ele, ela não é apenas mais uma forma de violência, mas apenas a dissolução do nexo entre violência e direito, o que permite a Benjamin dizer que ela nem põe nem conserva o direito, mas o depõe.

> "Ela [a violência divina] mostra a conexão entre as duas violências – e, com maior razão, entre violência e direito – como o único conteúdo real do direito" (Agamben, 1995: 73).

Agamben faz uma citação daquele que, segundo ele, é o único ponto do ensaio no qual Benjamin se aproxima de algo como uma definição de violência soberana:

> "A função da violência na criação jurídica é, na verdade, dúplice, no sentido de que o estabelecimento do direito, enquanto persegue como fim, tendo a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, além disso, no ato de investir como direito o fim perseguido, não depõe de modo algum a violência, mas faz dela somente então em sentido estrito e imediatamente violência criadora de direito, na medida em que investe como direito com o nome de poder não mais um fim imune e independente da violência, mas íntima e necessariamente ligado a ela (Benjamin, 1974[35] – 1989: 151 – 156; *apud:* Agamben, 1995: 73)

É justamente neste ponto que Agamben faz a passagem entre a primeira e a segunda parte de seu livro, ao comentar que:

> "Por isso não é por acaso que Benjamin, ao invés de definir a violência divina, num desenvolvimento aparentemente brusco, prefira concentrar-se sobre o portador do nexo entre violência e direito, que ele chama de "vida nua" (*bloß Leben*). A análise desta figura, cuja

[35] *Zür Kritik der Gewalt in: Gesammelt Schriften,* Frankfurt am Maim, 1974 – 1989. v. II, 1 (1977).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> função decisiva na economia do ensaio permaneceu até agora impensada estabelece um nexo essencial entre a vida nua e a violência política (Agamben, 1995: 71)

Agamben reivindica muito justamente sua contribuição, a qual permitiu toda releitura que propôs do conceito de *"biopolítica"* proposto por Foucault em um contexto metodológico antagônico àquele a partir do qual ele o formulou, como indiquei no início desta discussão. É esta conexão, através da violência, entre as estruturas jurídicas e a vida nua que é a conexão entre a primeira e a segunda parte de seu livro.

Não somente o domínio do direito sobre o vivente é coextensivo à vida nua e cessa com esta, mas, segundo Agamben, também a dissolução da violência jurídica – o que seria dizer, em termos de estruturas urbanas, a dissolução das próprias estruturas muradas – que é, segundo ele, o objetivo do ensaio,

> "remonta à culpabilidade da vida nua natural, a qual entrega o vivente, inocente e infeliz, à pena, que expia (*sühnt*) a sua culpa e purifica (*entsühnt*) também o culpado, não porém de uma culpa, e sim do direito" (Benjamin, 1974[36] – 1989: 155 – 156; *apud:* Agamben, 1995: 71)

É justamente através da idéia moral de culpa, e o fundamento subjetivo nela implicado através da culpa psíquica, ou do que Nietzsche chama de *"má-consciência",* e Freud designa como *"consciência moral",* que pretendo estabelecer, a despeito da importância secundaria atribuída por Agamben à relação entre estruturas jurídicas e estruturas psíquicas, a conexão entre estas e determinadas características atribuídas as estruturas topológicas e geométrico-simbólicas urbanas pelas estruturas muradas arquitetônicas. E pretendo fazer isto justamente através da analogia entre as estruturas jurídicas e as estruturas muradas, no contexto do entendimento de que um muro pode ser percebido como uma lei escrita com pedras.

Para o objetivo que Agamben procurará desenvolver na segunda parte de seu livro, a análise do relacionamento que estreita vida nua e poder soberano, não é, para Benjamin, segundo Agamben, de nenhuma utilidade o princípio do caráter sagrado da vida. Suspeito para Benjamin, segundo ele, é que aquele que aqui é proclamado sagrado seja precisamente o que, segundo o pensamento mítico, é o portador destinado à culpa: a vida nua, quase, segundo ele, como se uma *"sacralidade secreta"* fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito, o que é a tese que ele, no essencial, defenderá na segunda parte.

> "Valeria a pena indagar a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, aliás com toda a verossimilhança, ele seja de data recente, última aberração da enfraquecida tradição

[36] idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> ocidental, pelo qual se quereria buscar o sagrado, que esta perdeu, no cosmologicamente impenetrável" (Benjamin, 1974[37] – 1989: 155; *apud:* Agamben, 1995: 74)

É sobre esta origem que Agamben passará a indagar, lembrando de início, que este conceito era desconhecido para os gregos, de quem recebemos o legado da tradição ético-política.

> "A oposição entre *zoé* e *bíos,* entre *zên* e *eû zên* (ou seja, entre a vida em geral e o modo de vida qualificado que é próprio dos homens), ainda que tão decisiva para a origem da política ocidental, não contem nada que possa fazer pensar em um privilégio ou em uma sacralidade da vida como tal" (Agamben, 1995: 74).

Mesmo naquelas sociedade que, como na Grécia clássica, segundo ele, celebravam sacrifícios animais e imolavam, ocasionalmente, vitimas humanas, a vida em si não era considerada sagrada; ela se tornava tal somente através de uma série de rituais, cujo objetivo era justamente o de separá-la do seu contexto profano. Agamben cita Benveniste, para quem, para torná-la sagrada, é preciso

> "separa-la do mundo dos viventes, é preciso que esta atravesse o limiar que separa os dois universos: este é o objetivo da matança" (Benveninte, 1969: 188; *apud:* Agamben, 1995: 74).

Ora, é justamente esta localização do processo de sacralização da vida em determinados rituais de sacrifício, cuja origem Freud situa nos rituais totêmicos aos quais designa como representações de um sacrifício original – o parricídio – que, por um lado, colocam em cheque a concepção que situaria no período pós-clássico a origem da sacralização da vida, como se não houvesse nexo entre o ritual e o seu objeto; e que, por outro, justifica o nexo que gostaria de estabelecer entre a concepção freudiana que situa as origens da lei e da ordem social, que resultaram da superação da horda como forma mais primitiva de ordem social, em uma reação aos sentimentos coletivos de culpa que decorreram do parricídio.

Estranhamente, no entanto, do extrato de Benveniste, Agamben decorre não o nexo entre a sacralização da vida e o ritual sacrificial – o qual, de qualquer modo, sob certos aspectos ele acabará por confirmar – mas, justamente o oposto:

> "Se isto é verdade [que o objetivo do sacrifício é separar a vida do mundo dos viventes], quando e de que modo uma vida humana foi considerada pela primeira vez como sagrada em si mesma?" Agamben, 1995: 74-75).

Ora, se o nexo entre a sacralização da vida e o rito sacrificial vale, não há, então, como não poder perguntar pelo mesmo formulando de outro modo: quando, e porque

[37] idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

razões, e representando o que, foi realizado, pela primeira vez, um rito no qual uma vida foi sacrificada. E, se esta formulação vale, é realmente difícil desprezar a concepção freudiana para a origem da lei proposta em *"Totem e Tabu"* (1913), que discutirei no próximo capítulo.

A perspectiva de Agamben, no entanto, é jurídica. E, neste âmbito, e no âmbito da sociedade ocidental no qual ele inscreveu sua pesquisa, na busca pelas origens que empreende, o máximo ao qual pode recuar é justamente determinado pelo limite da intersecção destes âmbitos: a história das estruturas jurídicas no contexto da cultura greco-romana e de suas origens mais arcaicas. E é isto que ele anuncia:

> "Ocupamo-nos, até agora, em delinear a estrutura lógica e topológica da soberania, mas o que é excetuado e capturado nela? Quem é o portador do *bando* soberano? Tanto Benjamin quanto Schmitt, ainda que de modo diverso indicam a vida (a "vida nua" em Benjamin e, em Schmitt, a "vida efetiva" que "rompe a crosta de uma mecânica enrijecida na repetição") como o elemento que, na exceção, encontra-se na relação mais íntima com a soberania. É esta relação que trata agora de esclarecer" (Agamben, 1995: 75).

***

A segunda parte do livro de Agamben, intitulada *"Homo Sacer"* busca, além de determinar o sentido deste conceito, por um lado, estabelecer uma relação de simetria sólida e de caráter fundador entre o *bando* soberano e o *bando* do *homo sacer*. Como, do ponto de vista da perspectiva jurídica que vem desenvolvendo, o estado de ordem jurídica instituída é uma fundação do poder soberano que, a partir de uma zona de indiscernimento entre o estado de natureza e o estado de direito, o funda, suspendendo-se a si mesmo, ao mesmo tempo em que exclui o próprio estado de natureza, pode-se dizer que esta relação de simetria proposta por Agamben, conduzida às suas origens, corresponde ao que se poderia designar como a fundação da própria cultura. Por outro lado, o percurso tem a finalidade de desconstruir ou suspender o valor científico ou teorético daquelas concepções para o mesmo fenômeno cuja validade fragilizaria o da sua própria.

Neste sentido, o fulcro de suas atenções será o que designa como *"antropologia tardo vitoriana"* (1995: 83), e as concepções que esta transmitiu à sociologia francesa, e toda uma linha de derivações na qual situam-se Freud, Bataille, e os autores em que estes se basearam. Toda a teoria da cultura que se pode decorrer das concepções freudianas relativas ao complexo de Édipo e ao papel do parricídio como fato trágico inaugural está, no entanto, e ao mesmo tempo, oculta e sob o mais severo ataque de Agamben. Freud, embora mencionado, não é citado, a não ser para caracterizar sua admiração por Robertson Smith e por seu *"Lectures on the Religion of the Semites"* (1889) – obra estrutural na

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

sustentação do argumento de Freud em *"Totem e Tabu"* –, este sim, como Wundt com sua *"Völkerspsichology"* (1905), também adotado por Freud, sob o seu escrutínio.

A estratégia de Agamben, principalmente nos dois primeiros capítulos da segunda parte, embora um tanto obscura na forma, tem finalidade clara: a necessária, para o seu argumento, desqualificação do enquadramento sob o qual Freud colocou a relação entre pai e filho no contexto da fundação da cultura. E isto é necessário simplesmente porque o argumento de Agamben está estruturalmente apoiado sob um outro enquadramento, como se vê nos terceiro e quarto capítulos da segunda parte, principalmente neste último, onde justamente a figura do direito arcaico romano que coloca no centro de sua argumentação, o *"homo sacer",* se revela no processo de sacralização, que constitui a própria politização do sujeito, através da submissão ao direito paterno de matá-lo, sem incorrer no crime caracterizado pela figura jurídica do homicídio, isto é, impunemente.

Agamben ignora completamente qualquer possibilidade de interpretar o direto paterno sobre a vida do filho como uma medida jurídica preventiva, por assim dizer, ou os "direitos" do patriarca da horda primitiva descritos por Freud a partir de Darwin, como parte de um nexo de causa e efeito entre existência e estruturas jurídicas, como se estas últimas não fossem, no limite, construções que responderam a necessidades impostas pela vida fática.

Na verdade, Agamben procura afastar seu argumento de duas vias de interpretação do fato político jurídico, de modo a constituir algo assim como uma terceira via, nem a interpretação como fato subjetivo-religioso ligado ao contexto familiar e de caráter universal como que Freud, nem como fato inter-civilizacional, como quer Nietzsche, mas como fato jurídico intra-civilizacional, ligado a instalação de uma estrutura jurídica, criação de um poder soberano que, mantendo-se em estado de natureza, se mantém exterior a ela e a garante e conserva através da violência. E se transmuta ciclicamente em uma dialética entre poder que põe o direito e poder que o conserva, como quer Benjamin. Terceira via esta que buscará formular de diversas maneiras, todas elas caracterizando uma certa zona de indistinção, como aquela caracterizada pelo estado de exceção, e ocupada tanto pelo soberano quanto pelo *homo sacer.*

***

Agamben abre as discussões do primeiro capítulo da parte II apresentado, através do verbete *sacer mons* do tratado sobre o significado da palavras de Festo, uma figura do direito arcaico romano na qual, segundo ele, pela primeira vez o caráter da sacralidade liga-se a uma vida humana.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> *"At homo sacer is est, quem popus iudicavit ob maleficium; neque fas este um immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur "si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit". Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appelari solet"* (Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrifica-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio, na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que "se alguém matar alguém que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida. Disso, advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado *sacro*) (*apud:* Agamben, 1995: 79)

Agamben chama a atenção para a discussão acadêmica sobre o sentido desta *"enigmática figura"* (1995: 79)*,* na qual, segundo ele, muitos julgaram ver a mais antiga pena do direito criminal romano, e para a dificuldade de interpretação que decorre de seus termos contraditórios: o *sacer* não pode ser sacrificado, mas aquele que o mata não pode ser condenado por homicídio. No entanto, Agamben levanta, na região mais periférica da questão, e entre parêntesis, uma segunda discussão, à qual não dá prosseguimento, como se fosse apenas para registrar que não passou-lhe desapercebida. Trata-se de que o termo, que indica o crime pelo qual aquele que mata o *sacer* não é condenado, é representado pela figura jurídica do *parricidi.*

> "Já Bennett, (...), observa que a definição de Festo "parece negar a própria coisa implícita no termo [*sacer*]" [(Bennett, 1930[38]: 5)], porque enquanto sanciona a sacralidade de uma pessoa, autoriza (ou, mais precisamente, torna impunível) sua morte (**qualquer que seja a etimologia aceita para o termo *parricidium*, ele indica na origem o assassínio de um homem livre**)" (*gr.* meu; Agamben, 1995: 79)

É estranho que, no contexto, Agamben, sempre tão atento ao detalhe e a filigrana, passe de modo tão rápido e desinteressado (e entre parêntesis) pela questão etimológica relativa ao fato de que o crime genérico do homicídio seja referido por um termo mais específico, como parricídio, em particular quando este termo está associado às origens de uma figura jurídica que diz respeito ao próprio tema em questão, a matabilidade do homem político.

Por um lado, porque a referência ao homem livre não deixa qualquer dúvida quanto a que o objeto da discussão é a cidadania (a vida qualificada, ou a *bíos politikós*), ou a inclusão da vida nua na vida política, como Aristóteles deixa claro na *Política* que ele mesmo cita na introdução, ao comentar a oposição entre *zoé* e *bíos*. E, na cultura grega clássica, o homem livre é o pai proprietário de terras, o que exclui a mulher, os filhos e os escravos e *metecos* (estrangeiros). Mas a condição de chefe de família em uma cultura exacerbadamente patriarcal é essencialmente o que define o *homem livre* grego. O pai, portanto. Por outro lado, porque, como já assinalei, logo mais adiante, no terceiro capítulo,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

ele apresentará a figura do direito arcaico romano que coloca o *"homo sacer"* no centro de sua argumentação, e que é aquele que, no processo de sacralização que constitui a sua própria politização, submete-se ao direito paterno de, impunemente, matá-lo.

Ora, há uma evidente simetria causal entre a matabilidade, isto é, a morte virtual do filho e a utilização do termo *parens* (pai e mãe), na associação com *caedere* (matar) para a formação do termo *parricidium* como designação do que o próprio Agamben reconhece como talvez a figura fundadora do direito arcaico romano. E que, se, de fato, o termo expressava no direito romano mais antigo o assassinato de qualquer pessoa, a ordem que se pode esperar não é a de que o termo se especializasse em um momento posterior da história, mas de que o objeto do crime expresso pela figura jurídica se tenha generalizado: não seria de estranhar que, inicialmente, em uma sociedade pré-jurídica, a interdição ao assassinato de um membro da comunidade familiar tenha antecedido a sua extensão a qualquer pessoa em geral. E que os primeiros a terem a salvaguarda do interdito tenham sido mãe e pai; este último, em um contexto familiar patriarcal em particular. E isso não seria estranho pelo simples fato de que, assim, a salvaguarda recairia justamente sobre aquele que, de fato, detém o poder de impor a interdição, e de que, sem dúvidas, este poder não foi exercido sem provocar os ressentimentos que se pode esperar dos sujeitados. Como diz Nietzsche,

> "em toda parte onde se exerce e mantém a justiça, percebe-se o poder do mais forte em busca de conter o insensato influxo do ressentimento" (G.M.: II:11).

É deste esforço, inclusive, segundo ele, que emerge a noção de Lei (*ib.*). Quanto ao mais, já se encontra o termo *homicidium* nos primeiros anos do milênio, mais de uma século antes de Festo, na prosa de Tacitus, na *"Germania",* por exemplo:

> "(…) *"luitur enim etiam* ***homicidium*** *certo armentorum ac pecorum numero recipitque satisfactionem universa domus, utiliter in publicum, quia periculosiores sunt inimicitiae iuxta libertatem"* (Cornelius Tacitus, *Opera Minora* Ger, 21, 1: 6.09)

Segundo Agamben, duas linhas de interpretação para o verbete de Festo distinguem os autores modernos: uma vê no *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso e o penal não eram ainda distintos, a condenação à morte apresentando-se como um sacrifício à divindade; outra, que reconhece nesta figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses ínferos, análoga, na sua ambigüidade, à

[38] *Sacer esto – in: Transactions of the American Philological Association. pg.* 61, 1930.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

noção etnológica de tabu; augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror, nos termos, aliás, que Bataille coloca a questão em *"O Erotismo"* (1957: 64).

> "Se os primeiros conseguem prestar contas do *impune occide* [assassinato impune] (...), eles não podem, porém, explicar de modo convincente o veto de sacrifício; inversamente, na perspectiva dos segundos, se o *neque fas este um immolari* [interdito ao sacrifício] resulta compreensível (o *homo sacer* – escreve Kerényi – não pode ser objeto de sacrifício, (...), por nenhuma razão além desta, muito simples: aquilo que é *sacer* já está sob posse dos deuses, (...), portanto, não há necessidade de torná-lo tal com uma nova ação": Kerényi, 1951[39]: 76), não se entende, porém, de modo algum, porque o *homo sacer* possa ser morto por qualquer um sem que se manche de sacrilégio (...)" (Agamben, 1995: 80 – 81)

Ambas as posições não conseguem, segundo Agamben, explicitar econômica e simultaneamente os dois traços característicos, cuja justaposição constitui, na definição de Festo a especificidade do *homo sacer:* a impunidade de sua morte e o veto de sacrifício. É justamente a partir destas duas posições que Agamben procurará edificar a sua terceira via a qual, posteriormente, desdobrará diante de outras alternativas conceituais:

> "Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer,* como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambigüidade originaria do sagrado [a tese da etnologia mais bem representada por Bataille], calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos, em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura *política* originaria [note-se que ele não se refere a uma estrutura jurídica, mas política], que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico. Mas, para avizinharmo-nos desta zona, será antes necessário desobstruir o campo de um equívoco" (Agamben, 1995: 81)

O equívoco, como a referência à ambigüidade religiosa já anuncia, é, além de toda a etnologia que antecedeu o *"Totem e Tabu"* (1913), também toda aquela que a sucedeu mesmo divergindo quanto ao essencial, que é justamente o papel do parricídio, cuja análise etimológica mais radical Agamben desprezou tão apressadamente ao considerar o extrato de Festo.

A finalidade de Agamben, que não é abertamente explicitada no segundo capítulo da segunda parte, é justamente esta: desobstruir sua linha de argumentação do obstáculo constituído pelo papel estrutural atribuído por Freud ao complexo de Édipo na constituição da cultura – e, por decorrência, do parricídio como ato fundador da mesma através da instituição das primeiras formas de tabu (o incesto e o parricídio), e das estruturas jurídicas que emergiram das estruturas religiosas que derivaram da instituição destes interditos. O *"lançar luz sobre uma estrutura política originaria, que tem seu lugar em uma zona que*

[39] *La religione antica nelle sue linee fondamentali* – Roma, 1951

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

precede a distinção entre sacro e profano" (1995: 81) requer, necessariamente, o lançar à sombra a concepção freudiana para a mesma estrutura política originaria.

***

Sob o título *"A ambivalência do sacro",* o segundo capítulo da segunda parte é aberto por Agamben tal como segue:

> "Sobre a interpretação dos fenômenos sociais e, em particular, do problema da origem da soberania pesa ainda um mitologema científico que, constituindo-se entre o fim do século XIX e os primeiros decênios do XX desviou de modo duradouro as indagações das ciências humanas em um setor particularmente delicado. Este mitologema, que podemos aqui, provisoriamente colocar em rubrica como "teoria da ambigüidade do sacro" toma inicialmente forma na antropologia tardo-vitoriana e se transmite depois à sociologia francesa; mas a sua influência no tempo e a sua transmissão às outras disciplinas foram tão tenazes que, depois de ter comprometido as pesquisas de Bataille sobre a soberania, ele está ainda presente naquela obra prima da lingüística do século XX que é o *Vocabulaire des institutions indo-européennes* de Emile Benvenistes. Que sua primeira formulação esteja nas *Lectures on the religion of the Semites* de Robertson Smith (1894) – ou seja, o mesmo livro que deveria exercer uma influência determinante sobre a composição do ensaio freudiano *Totem e tabu* ("lê-lo" – escreverá Freud – "era como ir deslizando em um gôndola) – não surpreenderá se considerarmos que as *Lectures* coincidem com o momento em que uma sociedade, que havia então pedido todo relacionamento com sua tradição religiosa, começava a acusar seu próprio desconforto" (Agamben, 1995: 83)

E, no contexto desta temática, é esta a única referência feita por Agamben ao *"Totem e tabu",* e o comentário de Freud sobre o *"Lectures ..."* é a única citação de Freud em todo o livro. Fica, portanto, deste modo: A obra de Freud, sobre a qual Robertson Smith exerceu uma *"influência determinante"* estará suficientemente argüida e colocada de lado como um obstáculo conceitual por simples decorrência da argüição e descarte da obra de Smith.

As conclusões de Freud, muito mais do que na obra de Robertson Smith, estão baseadas nas observações que realizou em sua prática clínica e em suas pesquisas psicológicas. Dado o lugar ao qual, na introdução (e na página seguinte a estes comentários), Agamben relegou o aspecto psicológico envolvido na problemática política da soberania, não é, de fato, de estranhar, que simplesmente omita a argumentação psicanalítica com a qual Freud sustentou o "mitologema" por ele questionado. Igualmente estranho é que, em um capítulo que abre com a sentença: *"Sobre a interpretação dos fenômenos sociais e, em particular, do problema da origem da soberania ...",* nem sequer mencione o *"Psicologia das massas e análise do ego"*, única obra de Freud dedicada não só a abordar o problema da psicologia social, em relação à qual chega inclusive a negar a existência de uma psicologia individual, como, principalmente, na qual revela, no âmbito do mitologema contestado, toda a estrutura da psicologia do grupo sustentada pela relação

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

libidinal deste com a persona do seu líder, relação de soberania por excelência, e baseada em uma forma psico-política de relação de poder.

O problema de Agamben consiste em que sua concepção da origem da cultura coloca esta em um fato jurídico fundador, que se constitui como uma estrutura pela qual se dá o fato político, isto é, a inclusão do sujeito na vida política se dá pela politização de sua vida biológica, pela sua matabilidade, o que coloca a biopolítica foucaultiana como um fenômeno efetivamente originário. E isto exige que o fato político seja concebido independentemente da esfera religiosa e da ambigüidade pela qual esta perspectiva justifica o assassinato isento de punição, ao qual é submetido um que, todavia, não pode ser morto ritualisticamente. Esta condição é essencial para que ele estabeleça a simetria entre o poder soberano e o *homo sacer,* pois este último, como o primeiro, se situaria numa zona de exceção, visto que é o único que pode ser morto fora do ritual sem que aquele que o mata possa ser punido.

E é nesta direção, de isolar o problema do sentido do *homo sacer* da esfera da questão religiosa e de suas aporias e ambigüidades, que Agamben prossegue desenvolvendo seu argumento.

É no *"Lectures ..."* de Robertson Smith, segundo ele, que a noção etnográfica de *tabu* deixa pela primeira vez o âmbito das culturas primitivas e penetra nos estudos da religião bíblica, marcando, segundo ele,

> "irrevogavelmente com sua ambigüidade a experiência ocidental do sagrado" (Agamben, 1995: 83).

Agamben faz uma longa citação de Robertson Smith que converge para a questão da ambigüidade, que reproduzo parcialmente:

> "(...). Em muitas sociedades selvagens, entre as duas espécies de tabu [inviolabilidade de santuário, ídolos, sacerdotes, chefes etc. e impuridade (contato com os mortos, com a menstruação etc.)] não ocorre uma clara linha de demarcação, e mesmo em povos mais desenvolvidos a noção de santidade e aquela de impuridade frequentemente se tocam (Robertson Smith, 1894[40]: 152 – 153; *apud:* Agamben, 1995: 84)

Segundo Agamben, em uma nota adicionada à segunda edição ele chega a postular a impossibilidade de:

> "separar a doutrina semítica do santo e da impuridade do sistema do tabu" (Robertson Smith, 1894[41]: 452; *apud:* Agamben, 1995: 84)

[40] *Lectures on the religion of the Semites,* Londres, 1894
[41] idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Ainda segundo Agamben, é notável que Robertson Smith, na seqüência desta nota, refira-se também ao *bando:*

> "Uma outra notável usança hebraica é o *bando* (*herem*), com o qual um pecador ímpio, ou então inimigos da comunidade e do seu Deus, eram votados a uma total destruição. O *bando* é uma forma de consagração à divindade, e é por isso que o verbo "banir" é, as vezes, vertido como "consagrar" (Miq. 4.13) ou "votar" (Lev. 27.28). Nos tempos mais antigos do hebraísmo, ele implicava, porém, a completa destruição não somente da pessoa mas de suas propriedades (...). Um tal *bando* é um tabu, tornado efetivo pelo temor de penas sobrenaturais (Rs. 16.34) e, como no tabu, o perigo nele implícito era contagioso (Dt. 7.26); quem porta à sua casa uma coisa consagrada incorre no mesmo *bando"* (Robertson Smith, 1894[42]: 453-454; *apud:* Agamben, 1995: 84 - 85).

A análise do *bando* – assemelhado ao tabu – é desde o início, segundo Agamben, determinante na gênese da doutrina da ambigüidade do sacro:

> "a ambigüidade do primeiro [*bando*], que exclui incluindo, implica aquela do segundo [tabu]" (Agamben, 1995: 85).

A partir de Robertson Smith, Agamben realiza um histórico do desenvolvimento da teoria da ambivalência do sacro, que passa pelo *"Essai sur le sacrifice"* de Hubert e Mauss (1899), pelo *"Völkerpsychologie"* de Wundt e pelo *"Formes elementaires de la vie religieuse"* (1912) onde Durkheim dedica um capítulo inteiro à ambigüidade da noção de sacro, para concluir, antes de retomar o *"Totem e tabu"* de Freud – o seu verdadeiro objeto:

> "Nestas páginas já está em obra aquele processo de psicologização da experiência religiosa (a "repugnância" e o "horror" com que a burguesia européia culta trai o seu desconforto ante o fato religioso), que chegará ao seu remate alguns anos depois no âmbito da teologia marburguesa de R. Otto sobre o sagrado (1917) (...). Que o religioso pertença integralmente à esfera da emoção psicológica, que ele tenha essencialmente a ver com calafrios e arrepios, eis as trivialidades que o neologismo *numinoso* deve revestir de uma aparência de cientificidade" (Agamben, 1995: 86).

É, de fato, curioso que neste contexto de discussão não haja uma menção ao *"O futuro de uma ilusão"* (1927), ou à crítica às concepções de Romain Roland no primeiro capítulo do *"Mal-Estar..."* (1929) ou mesmo ao *"Moisés e o monoteísmo"* (1939), última obra de Freud publicada em vida. De qualquer modo, o neologismo cunhado por Rudolf Otto (1869-1927), teólogo e filósofo alemão, descreve o sentimento único vivido na experiência religiosa, a experiência do sagrado, em que se confundem a fascinação, o terror e o aniquilamento, aos quais Agamben, com sua particular noção de cientificidade, reduz a calafrios e arrepios. Considerando-se este ponto de partida, é até elogiosa a referência a

[42] idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Freud, embora não por seus méritos como psicólogo, mas por haver introduzido a perspectiva da lingüística na discussão:

> "Quando, alguns anos depois Freud empreende a composição de *Totem e tabu,* o terreno estava, portanto, suficientemente preparado. Todavia é somente com este livro que uma genuína teoria geral da ambivalência vem à luz, sobre bases não apenas antropológicas e psicológicas, mas também lingüísticas. Em 1910 Freud havia lido um ensaio de um lingüista hoje desacreditado, K. Abel, sobre o *Sentido contraditório das palavras originarias* e havia feito uma crítica sobre ele em um artigo na *Imago,* no qual coligava-o com a sua teoria da ausência de contradição nos sonhos. Entre as palavras de sentido oposto que Abel arrolava no apêndice, figurava, como Freud não deixa de enfatizar, o temo latino *sacer* "santo e maldito" (Agamben, 1995: 86)

Em *"Totem e Tabu"* (1913), a partir de suas leituras de Darwin, Frazer, Atkinson e Robertson Smith, Freud propõe a hipótese segundo a qual, na origem dos tempos (uma hipótese meta-histórica, portanto) existia *"uma horda primeva"* submissa a um grande macho que reservava a si mesmo a posse sexual das mulheres (e que tinha acesso à linguagem; esta última idéia sendo evocada em 1939 em *"Moisés e o monoteísmo"*) e que, então, se comportava como um ser onipotente fazendo reinar sua soberania e seu *bando* apenas pela força e intimidação. Os filhos excluídos (e aí, possivelmente, a origem do banimento e da *sacratio* no contexto proposto por Agamben) e, segundo Moscovici (1972) talvez impelidos por sua mãe, teriam se reunido e tramado uma conspiração contra o Pai, ou o chefe da horda, para assassiná-lo e devorá-lo (1913: 146).

> "(...) precisamos apenas supor que a tumultuosa malta de irmãos estava cheia dos mesmos sentimentos contraditórios que podemos perceber em ação nos complexos-pai ambivalentes de nossos filhos e de nossos pacientes neoróticos" (Freud, 1913: 147).

Mais tarde, tomados de remorsos, eles teriam idealizado este ser e o teriam transformado em totem (em antepassado, em Deus), fiador das leis que eles começaram a estabelecer afim de impedir, após o assassinato do pai, a rivalidade entre os irmãos, sendo esta, segundo Freud, a origem da Lei. Segundo ele,

> "odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiram-no também Perpetuado o crime, satisfeito o ódio e realizada a identificação, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa que coincidia com o remorso de todo o grupo fez-se presente e, o pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo" (Freud, 1913: 147).

Assim, *"No princípio foi o ato"*, segundo Freud, citando Goethe,

> "ato memorável e criminoso, que foi o **começo** de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião" (Freud, 1913: 147).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Teria sido necessário que o chefe (e Freud escreveu que este ato deve ter se repetido certo número de vezes) tenha sido assassinado de fato, e não apenas simbolicamente para que o sentimento de culpa possa ter nascido e que tenha se criado as organizações sociais, as restrições morais, as religiões. Assim, o complexo de Édipo, proposto por Freud no nível do psiquismo individual, teria da mesma forma, segundo ele, um papel determinante e estrutural ao nível da vida política.

Retomando Agamben, após esta referência final ao *"Totem e tabu"* – e absolutamente sem nenhuma referência a uma outra ambivalência, de caráter afetivo que se instala na relação entre o pai e seu filho e que é a ambivalência que poderia justificar a politização do filho através da sujeição à morte virtual que será o tema do próximo capítulo, e que é o fator central da estrutura psíquica do complexo de Édipo – livro cujo impacto que causou estava *"suficientemente preparado"* por estas bases antropológicas e psicológicas e que, cumulativamente, baseou-se em um lingüista *"hoje desacreditado",* Agamben segue com a maior naturalidade, sem sequer abrir novo parágrafo, por outros autores menos conhecidos – aos quais deste modo acaba por equiparar Freud –, dos quais cita extratos – o que não fez com Freud – como Flower, Fugier, Walde etc., e dissolvendo a questão freudiana da relação trágica entre o assassinato do pai – o portador do poder soberano e da soberania na horda primitiva e que situa-se na exceção de ser o único que pode obter satisfação sexual –, a emergência da Lei e o complexo de Édipo no fluxo da questão da ambivalência do sagrado, de cuja desqualificação sua tese depende.

Através destes autores Agamben constrói um pequeno histórico do modo como, segundo ele,

> "na vida dos conceitos há um momento em que eles perdem a inteligibilidade imediata e, como todo termo vazio, podem carregar-se de sentidos contraditórios" (Agamben, 1995: 88).

É em um processo assim que, segundo ele,

> "Uma figura enigmática do direito romano arcaico, que parece reunir em si traços contraditórios e por isso precisa ela mesmo ser explicada, entra assim em ressonância com a categoria religiosa do sagrado no momento em que essa atravessa por conta própria um processo de irrevogável dessemantização que a leva a assumir significados opostos; esta ambivalência, posta em relação com a noção etnográfica de tabu, é usada por sua vez para explicar, com perfeita circularidade, a figura do *homo sacer"* (Agamben, 1995: 88).

No entanto, segundo ele, e reafirmando não só a perspectiva político-jurídica na qual procura enquadrar o problema das origens da cultura, mas, e principalmente, a estratégia metodológica de separar os universos político do religioso,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "nenhuma pretensa ambivalência da categoria religiosa do sacro pode explicar o fenômeno político-jurídico ao qual se refere a mais antiga acepção do termo *sacer;* ao contrário, só uma atenta e prejudicial[43] delimitação das respectivas esferas do político e do religioso pode permitir compreender a história de sua trama e de suas complexas relações. Em todo o caso, é importante que a dimensão jurídico-política originaria que se expõe no *homo sacer* não seja recoberta por um mitologema científico que não apenas em si nada pode explicar, mas que é ele próprio carente de explicação" (Agamben, 1995: 88).

Penso que é extremamente problemática esta fratura entre os universos religioso, político e jurídico quando pensada nas origens mais remotas do ordenamento social. Por um lado, se pensamos que as origens do processo pelo qual se formaram as civilizações coincide com o nascimentos das culturas urbanas e que o traço que as distingue das formas anteriores de ordenação social é a diferenciação e estratificação em castas e classes que decorreu da especialização profissional, então podemos admitir que, nestas origens, um processo de diferenciação já estava em curso.

Do ponto de vista da forma urbana, no entanto, o templo e o palácio só encontraram localizações distintas na Grécia, já bem distante do que se poderia designar como origem de qualquer processo civilizatório. Até aí, sempre se confundiram no interior de uma única cidadela, ela própria recinto sagrado, no sentido de *sacer* de Agamben. Na própria persona do rei, considerado um semi-deus, o religioso, o político – e o jurídico, na medida que ele era a violência que conservava o direito a partir de um lugar exterior a ele – se confundiam de tal modo que era bastante difícil discernir com clareza dois universos independentes, dos quais um fenômeno fundador pudesse haver dito respeito a um, sem determinar as estruturas do outro.

No entanto, uma coisa é certa: foi no entorno de um tumulo que se formaram as primeiras instituições humanas. A necrópole foi um lugar de retorno periódico. Foi o berço da arte feita com pedras e, se a interpretação do muro como uma lei escrita com pedras está correta, então a primeira lei deste tipo que foi feita visava proteger o templo no qual o tumulo se converteu. Ela excluía, para o exterior do recinto que encerrava, o estado de natureza, ao qual o estado de civilização – e jurídico – se opôs.

***

Estabelecido este patamar, no qual estão isolados entre si os universos político e religioso, Agamben abre o terceiro capítulo da segunda parte, intitulado *"A vida sacra",* no qual procurará estabelecer, a partir do lugar de exceção que ocupam em relação ao ordenamento vigente, uma relação de simetria entre o lugar do soberano e o do *homo*

[43] Nota 20 do tradutor: *Pregiudiziale,* no original: termo jurídico que se refere à ação acessória que deve ser

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

sacer. Para isto, inicialmente procurará estabelecer o caráter exclusivo em relação ao ordenamento ao qual a *sacratio* conduz o sujeito.

> "A estrutura da *sacratio* resulta, (...), da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício" (Agamben, 1995: 89).

A impunidade configura uma exceção do *ius humanum* porque suspende a lei sobre homicídio e a exclusão do sacrifício uma exceção do *ius divinum* e de qualquer forma de morte ritual. As formas mais antigas de execução capital de que se tem notícia na realidade são, segundo Agamben, antes ritos de purificação que penas de morte no sentido moderno:

> "o *neque fas est eum immolari* servia justamente para distinguir a matança do *homo sacer* das purificações rituais e excluiria decididamente a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio" (Agamben, 1995: 89).

Para validar esta formulação de que as formas mais antigas de execução são antes ritos de purificação do que penas de morte no sentido moderno Agamben cita a *poena cullei,* na qual o condenado, com a cabeça coberta por uma pele de lobo, era encerrado em um saco, com serpentes, um cão e um galo, e jogado na água, entre outras. Penso que é interessante confrontar esta concepção de Agamben, quanto ao sentido das mais antigas formas de execução capital, que certamente não estão excluídas da categoria definida pelo sentido geral que se possa adotar para o termo castigo, com a concepção nietzscheana para as origens deste enquanto instituição jurídica, concepção esta que localiza as suas origens nas relações de troca entre credor e devedor.

Segundo Nietzsche, durante o mais largo período da história humana, o castigo não teve qualquer relação com uma noção de justiça baseada naquilo que ele chama de *"da liberdade ou não-liberdade da vontade"* (*G.M.:* II:4). A noção de justiça, baseada na liberdade da vontade, foi introduzida na história humana com o pensamento grego e esta liberdade já aparece, no discurso de Aristóteles sobre a ética, na discussão entorno do problema moral da *escolha.* Para ele, *"as virtudes são modalidades de escolha ou envolvem escolha"* (*Ética:* 1106a5).

Nietzsche, no entanto, se refere a momentos muito anteriores a estes, mas cujas ressonâncias ainda se fazem presentes na vida familiar, ou no quotidiano de qualquer delegacia de polícia. Refere-se a quando o castigo era aplicado

> "não pelo pressuposto de que apenas o culpado deveria ser castigado – e sim, como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou. (G.M.: II:4).

---

examinada preliminarmente, por causa da influência decisiva no mérito da causa principal.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Esta raiva, no entanto, segundo ele,

> "foi mantida em certos limites e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado mesmo que seja com a dor de seu causador. (G.M.: II:4).

Nietzsche fecha aqui o argumento inicial da dissertação, que relaciona *dívida, culpa* e *castigo,* com a questão: *"como veio ao mundo aquela outra "coisa sombria", a consciência de culpa, a "má consciência"* (*G.M.:* II:4), a qual, inicialmente, responde propondo que *"o grande conceito moral de "culpa" teve origem no conceito muito material de "dívida"* (*G.M.:* II:4), relacionando, deste modo, e de modo inexorável, o universo objetivo do direito comercial com o subjetivo dos sentimentos de culpa e da má-consciência, universos que, na primeira dissertação, relaciona ao dos sentimentos religiosos. Para isto, ele recoloca a relação entre *culpa* e *dívida,* sob uma nova perspectiva, a partir da relação entre *dano* e *dor.*

> "De onde retira sua força esta idéia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia da equivalência entre dano e dor?" (G.M.: II:4)

Para, a seguir, propor que é

> "na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de "pessoas jurídicas" e que por sua vez remete as formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico" (G.M.: II:4).

Através da punição ao devedor, segundo Nietzsche,

> "o credor participa de um *direito dos senhores;* experimenta enfim, ele mesmo, a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como inferior A compensação consiste, portanto, em um convite e em um direito à crueldade" (G.M.: II:5).

É *"nesta"* esfera das *"obrigações legais"* – e, portanto, confirmando parcialmente Agamben quanto a origem das instituições culturais situar-se nas estruturas jurídica – que, segundo o filósofo,

> "está o foco de **origem** desse mundo de conceitos morais: "culpa", "consciência", "dever", "**sacralidade** do dever" (*grs.* meus; G.M.: II:6).

Foi igualmente aí, nesta esfera das *"obrigações legais"* que, pela primeira vez, se efetuou esta operação, que Nietzsche designa como

> "este sinistro, talvez indissolúvel, entrelaçamento das idéias "culpa" e "sofrimento"" (G.M.: II:6).

Nietzsche retoma sua questão quanto ao modo como o sofrimento pode ser compensação para a *"dívida",* para concluir sua argumentação reafirmando que isto ocorre

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "na medida em que **fazer** sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contra-prazer: **causar** o sofrer – uma verdadeira **festa**" (grifos do autor; G.M.: II:6).

Segundo ele, não faz muito tempo que não se podia conceber casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções, suplícios, ou, talvez, autos de fé (*G.M.:* II:6). *"Ver sofrer",* segundo o filósofo demonstra inequivocamente,

> "faz bem, fazer sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma humano, demasiado humano. Sem crueldade não há festa. Isto é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem (…) no castigo há muito de **festivo**" (grifos do autor; G.M.: II:6).

Retomando Agamben – que, ao meu ver, é simultaneamente confirmado (na medida em que não há racionalidade na pena) e contestado (na medida em que a origem nas relações de troca comercial pertence ao profano e não ao sagrado) pelo confronto com Nietzsche – a partir da conclusão de que o sagrado é duplamente excluído, da justiça humana porque sua morte não implica em crime e da justiça divina porque não pode ser purificado pela imolação, ele busca estabelecer uma espécie de terceira via conceitual, que desaguará na mencionada simetria entre a soberania e a sacralidade através da condição comum de exceção que as caracteriza:

> "A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana. (...). Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *"A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra"* (Agamben, 1995: 90).

Deste modo, o que define a condição de *homo sacer,*

> "não é tanto a pretensa ambivalência originaria da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência (...) abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana e que se trata aqui de tentar compreender" (Agamben, 1995: 90).

Nesta terceira esfera, que é caracterizada pela condição de exceção em que algo ou alguém se encontra em relação ao ordenamento das outras duas, é que se dá, em uma relação de simetria, o encontro entre o soberano e o *homo sacer:*

> "Nós já encontramos uma esfera limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua. Devemos perguntar-nos, então, se as estruturas da soberania e da *sacratio* não sejam de algum modo conexas (...). Podemos, aliás, apresentar uma primeira hipótese: restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa ao *bando* soberano e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> conservaria a memória da **exclusão originaria através da qual se constitui a dimensão política**" (*gr.* meu; Agamben, 1995: 90-91).

Poderíamos dizer de outra forma: ao submeter-se a um poder soberano, que pode decidir sobre sua vida e morte, o sujeito adentra na ordem da cultura. E não estaríamos dizendo absolutamente nada diferente do que diz Freud com o conceito de *castração.* E que a castração pudesse ser literal em uma horda primitiva, isto testemunham as práticas que produziram sacerdotes (geralmente destinados a proteger a figura de uma deusa mãe) em várias culturas, inclusive já no período urbano. E, na *"Teogonia"* de Hesíodo, o que encontramos na lamúria de Gaia contra Urano é a narrativa mítica de uma pai que matava muitos de seus filhos.

O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, segundo Agamben,

> "através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e dos religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. – e Agamben grifa sua conclusão – *Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera"* (Agamben, 1995: 91).

Aquilo é que é capturado no *bando* soberano é, segundo Agamben, o *homo sacer.* A vida nua, ou sacra, é aquilo que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, segundo ele, o préstimo original da soberania.

> "A sacralidade da vida, que se desejaria fazer hoje valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono" (Agamben, 1995: 91).

Nos limites extremos do ordenamento, segundo Agamben,

> "soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que tem a mesma estrutura e são correlatas , no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos" (Agamben, 1995: 92).

E a 'terceira esfera" proposta por Agamben, à qual ele designa como primeiro espaço político em sentido próprio, distinto tanto do âmbito religioso quanto do profano, tanto da ordem natural quanto da ordem jurídica normal é justamente este, no qual o soberano e o *homo sacer* comunicam-se através de um agir, pelo qual estão em uma zona em que tanto do direito humano quanto do divino, tanto do *nómos* quanto da *physis* são indistintos (1995: 92). E, esta, é a esfera da exceção.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

A sacralidade é, segundo Agamben, sobretudo a forma originaria de implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a *"relação política originaria",* ou seja,

> "a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve de referente à decisão soberana. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à decisão soberana, e **ter tomado um fenômeno jurídico-político** (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) **por um fenômeno genuinamente religioso** é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*[44]*,* isto é, simultaneamente augusto e abjeto de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano" (*grs*. meus; Agamben, 1995: 92 e 93).

Agamben, deste modo, não faz menos do que situar as origens de todo o processo de constituição da cultura e das civilizações ocidentais no âmbito de uma estrutura jurídico-política e, por decorrência, destitui de importância fundadora todo o fenômeno religioso a ela associado. A posição de Agamben está, de fato, mais próxima da de Nietzsche (que vê a gênese do Estado no conflito entre civilizações, no qual poucos mais organizados militarmente dominam muitos – *G. M.,* II: 16 a 18), do que daquela abraçada por Freud, que situa as origens mais remotas das instituições culturais nas reações práticas e psíquicas ao parricídio, sendo parte das primeiras a instituição do tabu e das interdições a ele associadas, e do segundo o âmbito religioso no qual estas instituições se fixaram inicialmente.

Deste modo, segundo Agamben as culpas às quais, segundo as fontes, segue-se a *sacratio,* (cancelamento de divisas ou fronteiras, ou ainda limites territoriais – *terminum exarare* – a violência exercida pelo filho sobre o genitor – *verberatio parentis* [e aqui novamente o parricídio, a cuja análise etimológica como significante de assassinato em geral ele recusou importância] – ou a fraude do patrono em relação ao cliente), não teriam, então, o caráter de transgressão de uma norma, à qual se segue a relativa sanção;

> "elas constituiriam antes a exceção originaria, na qual a vida humana, exposta a uma matabilidade incondicionada, vem a ser incluída na ordem política. Não o ato de traçar os confins, mas o seu cancelamento ou negação (...) é o ato de constituição da cidade. A lei de Numa sobre o homicício (*parricidas esto*) forma sistema com a matabilidade do *homo sacer* (*parricidi nom damnatur*) e não pode ser separada dela. Tão complexa é a estrutura original na qual se baseia o poder soberano" (Agamben, 1995: 93)

Talvez, fosse possível formular a mesma idéia de outro modo, não tão complexo. Não o ato de erigir as muralhas, mas o de dispor as aberturas e sobre o uso delas, isto é, de

---

[44] *Das Unheimlich* (o estranho, ou sinistro). Trata-se de um texto controverso de Freud sobre um conceito de Schelling, onde o primeiro fala do estranhamento causado pelo que é próximo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

definir a exceção à negação expressa pelo muro é o ato de constituição da cidade – do que discordo, visto que não se pode excepcionar sobre o que não está estabelecido assim como não se pode abrir o que não está fechado. Do mesmo modo, não a matabilidade propriamente, mas a permissão para a continuidade da vida e do seu usufruto, ou dos limites deste, constitui a soberania – do que igualmente discordo, pois não se pode permitir a sobrevivência do que não está previamente condenado à morte. Isto é apropriado e bastante genérico. Não contradita nem Freud nem Nietzsche, por exemplo. Não a Freud porque não exclui o âmbito familiar: todo o filho, pela incompetência da cria em sobreviver até uma certa idade sem o concurso dos pais, tem sua sobrevivência na dependência da vontade destes, de modo que o abandono significa a morte. Igualmente não a Nietzsche porque, diante do *"olhar de bronze"* da *"besta loura"* e da violência de sua *"alma de artista"* (*G. M.*: II:17), igualmente, como no caso do filho diante dos pais, a vida nua foi politizada por sua absoluta matabilidade. E foi diante desta matabilidade que o *nómos* foi subsumido.

Mas a questão, diante da concepção de Agamben, é que ela igualmente nega a ambas: a de Nietzsche porque, ao estabelecer a origem das estruturas políticas no fato jurídico – ou melhor, na suspensão deste –, situa as origens do processo político em um âmbito intra-civilizacional, embora apenas pressupostamente, pois ao referir-se a uma pesquisa restrita ao âmbito jurídico e baseada em fontes primárias referidas a documentos produzidos internamente a um estado já instituído – daí o papel central exercido pelo estado de exceção em sua tese – pressupõe que é neste âmbito que se dá o fato político. A de Freud, porque nega ao âmbito familiar e aos seus conflitos internos as origens da soberania aí situadas por este no poder soberano do pai ou chefe da horda primitiva, pelo menos enquanto um modelo que, posteriormente, se reproduz nas relações sociais. O que decorre de sua negação da relação entre a sacralidade e a ambivalência imanente ao religioso nos sistemas teóricos que analisou, âmbito no qual deságua, em Freud, a tragédia familiar fundadora do interdito ao parricídio e da cultura em geral.

No entanto, em que pese que a concepção agambiana situe a negação do universo familiar como um modelo para as instituições jurídicas a partir da crítica à concepção ambivalente da sacralidade como uma manifestação da esfera religiosa, o papel da figura paterna na concepção do modelo de soberania que propõe é absolutamente impossível de ser negado, como se verifica em seu próximo capítulo.

***

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

O quarto capítulo da segunda parte, intitulado *"Vitae necisque potestas*[45]*",* cumpre a espinhosa tarefa de levar a terceira via proposta por Agamben a uma zona de indistinção entre as instituições familiares e as estatais. Para tal, e diante da impossibilidade de não reconhecer, na relação entre o pai e a família (ou o clã, ou fratria), o modelo originário das relações jurídicas, Agamben busca isolar a relação entre pai e filho do contexto familiar, propondo que, no âmbito da *pólis,*esta fosse uma relação estritamente jurídica, e não tivesse suas causas atravessadas pelos conflitos sexuais que se desenvolvem entre ambos e são próprios deste contexto.

> "Por longo tempo um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e morte" (Foucalt, 1976: 119; *apud:* Agamben, 1995: 95).

Agamben abre o capítulo com esta citação de Foucault extraída do final de *"A vontade de saber"* (1976) para contrastar a trivialidade da assertiva quando confrontada com o fato de que, na história do direito, a primeira vez em que nos defrontamos com a expressão "direito de vida e morte" é na fórmula *"vitae necisque potestas"* que, segundo ele mesmo,

> "não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens" (Agamben, 1995: 95).

Deste modo, segundo Agamben, a vida aparece originalmente no direito romano apenas como contra parte de um poder que ameaça com a morte, visto que este é o único caso em que *vita* aparece como um termo jurídico no texto da lei. Este poder, segundo ele,

> é absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa, nem como a expressão do mais geral poder que compete ao *pater* enquanto chefe da *domus:* ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo adquire sobre ele o poder de vida e de morte) e não deve, por isso, ser confundido com o poder de matar que pode competir ao marido ou ao pai sobre a mulher ou a filha surpreendidas em fragrante adultério, e ainda menos com o poder do *dominos* sobre os seus servos. Enquanto estes poderes concernem ambos a jurisdição do chefe de família e permanecem, portanto, de algum modo no âmbito da *domus,* a *vitae necisqe potestas* investe ao nascer todo o cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. *Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário"* (*grs*. de Agamben; 1995: 95 – 96)

Deste modo, Agamben sugere que o fato natural de a vida do filho depender da vontade paterna, visto a simples incompetência da cria humana em garantir sua própria subsistência até determinada idade, não é a forma original do nexo entre cidadania e matabilidade implicadas na *vitae necisqe potestas* que, de qualquer modo, não é mais do

[45] Poder (potestas) de vida (vitae) e morte (necisque),

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

que a analogia jurídica do fato biológico. Poderíamos formular de outro modo: quando o pai alça o filho do solo, no gesto que simboliza a sua inclusão na *pólis,* está, por isso mesmo, e neste acolhimento, retirando-o do abandono ao estado de natureza e, assim, garantindo-lhe justamente a vida. E de que no *vitae necisqe potestas,* ou na *sacratio,* o que lhe é atribuído não é o direito de matar, mas o de retirar esta garantia, e o seu aval sobre a cidadania do filho e o seu direito de estar protegido pela lei, daí que possa ser morto por qualquer um, sem que o assassino possa ser penalizado nos seus termos.

Penso que é interessante confrontar esta exclusão da relação pai-filho proposta por Agamben com a concepção freudiana para as causas da vida social organizada, expostas com exemplar concisão em *"O mal-estar na civilização"*.

> Depois que o homem primevo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na terra através do trabalho (...). Em época ainda anterior, (...), o homem adotara o hábito de formar famílias, e provavelmente os membros de sua família foram os seus primeiros auxiliares. Pode-se supor que a formação de famílias deveu-se ao fato de haver ocorrido um momento em que a necessidade de satisfação genital não apareceu mais como um hóspede que surge repentinamente e do qual, após a partida não se houve mais falar por longo tempo, mas que, pelo contrário, se alojou como um inquilino permanente. Quando isso aconteceu, o macho adquiriu um motivo para conservar a fêmea junto de si (...), ao passo que a fêmea, não querendo separar-se de seus rebentos indefesos, viu-se obrigada, no interesse deles, a permanecer com o macho mais forte. Na família primitiva, falta ainda uma característica fundamental da civilização. A vontade arbitrária de seu chefe, o pai, era irrestrita. Em "Totem e Tabu" (1913), tentei demonstrar o caminho que vai desta família à etapa subseqüente, a da vida comunal, sob a forma de grupo de irmãos [que equivaleria, em termos de Agamben, a instalação de uma estrutura jurídica mínima a caracterizar o germe de um "estado de direito", ou ao contrato social em Hobbes]. Sobrepujando o pai os filhos descobriram que uma combinação pode ser mais forte do que um indivíduo isolado. A cultura totêmica baseia-se nas restrições que os filhos tiveram de impor-se mutuamente, a fim de conservar este novo estado de coisas [o momento em que o poder que põe o direito, segundo Benjamin, passa a conservar o direito]. Os preceitos do tabu constituíram o primeiro "direito" ou "lei" (Recht). A vida comunitária teve portanto um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho criada pela necessidade externa e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual – a mulher – e esta, em privar-se da parte de si própria que dela fora separada – seu filho. Eros e Ananké [Amor e Necessidade] tornaram-se os pais também da civilização humana" (ib.). O primeiro resultado da civilização foi que, a partir dela, grupos cada vez maiores de pessoas puderam viver reunidos em comunidade (Freud, 1929. 55).

A distância que se impõe entre as concepções de Agamben e Freud, ao meu ver, é marcada pelas referencias deste último nos fatos mais concretos da existência humana (trabalho e sexo), na construção de algo que, a partir daí, se justifica no incontornável. Incontornável este que parece ser justamente o que Agamben busca contornar quando, diante do material oferecido por suas fontes, busca apartar a relação pai-filho do contexto da *Domus* e dos domínios de seu senhor que, do ponto de vista da vida nua, são os membros da família que domina.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

O percurso de Agamben para tal é justamente o de conceber uma fratura entre a *domus* e a *pólis,* de modo a abrigar nesta última um vínculo pai-filho que independente da primeira, abrigar-se-ia exclusivamente na constituição da última, o que excluiria, evidentemente, toda a pré-histórica (e pré-política) relação entre pai e filho das influências e heranças culturais que participaram da instituição da *pólis.* Deste modo, tanto as relações entre o *pater* primitivo e a horda que dominava, e toda a relação entre o pai e o filho no âmbito familiar não teria servido de modelo às instituições políticas, o que é, no mínimo, improvável. Mas Agamben segue um caminho surpreendente, negando os fatos através de sua afirmação, isto é, buscando estabelecer uma relação analógica de caráter apenas funcional entre os significados do discurso político e os do discurso familiar.

Segundo Agamben, e nesta linha de argumentação da fratura, os romanos sentiam de fato uma afinidade tão essencial entre a *vitae necisque potestas* do pai e o *imperium* do magistrado, que o registro *ium patrium* e o do poder soberano acabam por ser para eles estreitamente entrelaçados. O tema do *pater imperiosus* que acumula na sua pessoa a qualidade de pai e o ofício de magistrado, não hesita em expor à morte o filho que se mancha com a traição, como, segundo ele, o demonstram a anedótica e a mitologia do poder[46]. Agamben cita Yan Thomas, que analisava a *pátria potestas* como uma espécie de ofício público e, de certo modo, como uma soberania residual irredutível para concluir que:

> "quando, em uma fonte tardia, lemos que Bruto, mandando à morte seus filhos, "havia adotado em seu lugar o povo romano" é um mesmo poder de morte que, através da imagem da adoção, se transfere agora sobre todo o povo, restituindo o seu originário e sinistro significado ao epíteto hagiográfico[47] de "pai da pátria", reservado em todos os tempos aos chefes investidos no poder soberano. O que a fonte nos apresenta é, portanto, uma espécie de mito genealógico do poder soberano: o *imperium* do magistrado nada mais é do que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos. Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade" (Agamben, 1995: 96)

Ora, diante da mesma análise, ou pelo menos de sua estrutura, penso que poderia formular de modo distinto: não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade, perante o poder daquele que pode matá-la, isto é, o poder paterno. Poder este que tem como modelo aquele que é exercido no âmbito da *domus* e que, antes, foi exercido no da horda primitiva, tal como proposto por Darwin. E, deste

[46] Agamben comenta dois casos convincentes e documentalmente registrados que não reproduzo por falta de espaço.
[47] Hagiografia: pelo menos em português, e se não houve equívoco do tradutor, o termo refere-se à adoração aos santos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

modo, retomar a problemática da ambivalência entre o sagrado e o profano no contexto da formação da esfera religiosa como fundamento do fato político, recusado por Agamben. Este, todavia não concordaria, pois, diante da questão proposta por Yan Thomas:

> "O que é este vínculo incomparável, para o qual o direito romano não consegue encontrar outra expressão além da morte?" (*apud:* Agamben, 1995: 98)

Apresenta a seguinte solução:

> "A única resposta possível é que o que está em questão neste vínculo incomparável é a implicação da vida nua na ordem política" (Agamben, 1995: 98)

O que é evidente, mas não exclui que o modelo da ordem política possa residir originariamente na *domus* e, antes, na horda. No entanto, Agamben busca reafirmar sua "terceira via", indicando, no estado de exceção que caracteriza a soberania, uma terceira zona, entre a pólis e a *domus.*

> "Daí a situação de *pátria potestas* no limite tanto da *domus* quanto da cidade: se a política clássica nasce através da separação destas duas esferas, a vida matável e insacrificável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se. Nem *bíos* política nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se uma à outra, estas se constituem mutuamente" (Agamben, 1995: 98)

A formulação é absolutamente consistente, e simétrica, com a primeira parte do livro, que situa a soberania no limiar entre o ordenamento político e o estado de natureza, porém, nenhuma das formas exclui necessariamente o problema do modelo de relação que encontra esta forma em um estágio da cultura no qual a relação entre pai e filho já encontrara esta estrutura estabelecida pelas simples e objetivas razões explicitadas por Freud em sua formulação quanto a paternidade da cultura residir em Eros e Ananké, isto é, pela razão biológica relativa a dependência diante de sua incompetência em garantir a própria subsistência.

***

O quinto capítulo da segunda parte, intitulado *"Corpo soberano e corpo sacro",* é dedicado a discussão da doutrina medieval dos dois corpos do rei, que caracteriza a natureza perpétua da soberania, pela qual a *dignitas* real sobrevive à pessoa física de seu portador (*le roi ne meurt jamais*). Agamben trabalha sobre o *"The king's two bodys – A study in medioeval political theology"* de Ernst Kantorowicz (1957[48]) e seu objetivo é o de aproximar o corpo político e imortal do rei do corpo matável e insacrificável do *homo*

[48] Princeton 1957; trad. italiana: *I due corpe del re* – Torino, 1987.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

sacer. Faz isto buscando analogia com o ritual pagão que antecipou o exemplo francês analisado por Kantorowicz, a *consecratio.*

> "(...) nada na *consecratio* romana permitia relacionar a efígie do imperador com aquele aspecto mais luminoso da soberania que é seu caráter perpétuo; antes, o rito macabro e grotesco, no qual uma imagem era primeiramente tratada como uma pessoa viva e depois solenemente queimada, indicava uma zona mais obscura e incerta, que buscaremos agora indagar, na qual o corpo político do rei parecia aproximar-se até o ponto de quase confundir-se com ele, do corpo matável e insacrificável do *homo sacer"* (Agamben, 1995: 102)

Segundo Agamben, após analisar várias fontes e autores, e encaminhando o argumento em direção ao problema da relação simétrica entre soberania a sacralidade:

> "Se a simetria entre os corpos do soberano e do *homo sacer,* que procuramos até aqui ilustrar, corresponde à verdade, deveremos reencontrar analogias e repercussões no estatuto jurídico político destes dois corpos aparentemente tão distantes. Um primeiro e imediato confronto é oferecido pela sanção que castiga o assassinato do soberano. Sabemos que o assassinato do *homo sacer* não constitui homicídio (...) não existe nenhum ordenamento (...) no qual o assassinato do soberano tenha sido sempre simplesmente assinalado como homicídio. Ele constitui, em vez disso, um delito especial que (...) é definido como *crimen lesae maiestatis*. Não importa, do nosso ponto de vista, que a morte do *homo sacer* possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um homicídio: essencial é que nos dois casos a morte de um homem não verifique o caso jurídico do homicídio. Quando, ainda no estatuto albertino, lemos que "a pessoa do soberano é sacra e inviolável", é preciso ouvir ressoar nessa singular adjetivação um eco da sacralidade da vida matável do *homo sacer"* (Agamben, 1995: 109)

A espinha dorsal do argumento de Agamben é esta: é a simetria entre o poder soberano e a vida nua e matável que constitui o fato político originário, isto é, a *pólis* se institui enquanto o lugar no qual o poder soberano captura a vida abandonada em seu abandono, ou *bando,* soberano. Em termos nietzscheanos – e introduzindo a questão do conflito entre civilizações – o Estado emerge enquanto uma instituição quando a *"besta loura",* organizada e com o pendor de organizar, captura sob o domínio de sua máquina uma população mais ampla, mas incapaz de resistir à violência com que é dominada e organizada (*G. M.,* II: 17). Poderíamos, talvez, formular de um modo mais simples: a condição da dominação é a de que exista um dominador e uma massa que se deixe dominar, em uma relação como a que La Boétie descreve no *"Discurso da servidão voluntária"* (1853), e que Freud se propõe a explicar do ponto de vista psicológico em *"Psicologia das massas e análise do eu"* (1921), através da relação entre a psicologia do grupo e a do caudilho. Estabelecer este nexo do ponto de vista simbólico, de modo a encontrar suas origens em um estado pré-social da vida humana, é o objeto do muito interessante próximo capítulo do livro de Agamben, dedicado ao mito do lobisomem

***

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "Todo o caráter do *sacer esse* mostra que ele não nasceu no solo de uma ordem jurídica constituída, mas remonta em vez disso ao período da vida pré-social. Ele é um fragmento da vida primitiva dos povos indo-europeus (...). A antiguidade germânica e escandinava nos oferecem, além de qualquer dúvida, um irmão do *homo sacer* no bandido e no fora da lei (*wargus, vargr,* o lobo, e, no sentido religioso, o lobo sagrado, *vargr y veun*) (...). Aquilo que é considerado uma impossibilidade para a antiguidade romana – a morte do proscrito fora de um juízo e do direito – foi uma realidade incontestável na antiguidade germânica" (Jhering, 1886[49]: 282; *apud:* Agamben 1995: 111).

É com esta citação de Rudolf Von Jhering, para quem a opressão, a subordinação e a escravidão sistemática só aparecem como produtos do sistema de propriedade, que Agamben abre o sexto capítulo da segunda parte de seu livro. Capítulo no qual, por um estranho caminho, no qual praticamente reabilita o papel das estruturas psíquicas na transmissão dos modelos e usos relativos às relações de poder, retorna ao eixo dorsal de seu argumento: a simetria entre soberania e sacralidade como pano de fundo da origens do fato político.

Segundo Agamben, foi Jhering o primeiro a estabelecer o nexo entre o *homo sacer* e o *wargus,* o homem lobo, e com o *friedlos,* o "sem paz" do antigo direito germânico.

> "Ele punha assim a *sacratio* sobre o pano de fundo da doutrina da *Friedlosigkeit,* elaborada por volta da metade do século XIX pelo germanista Wilda, segundo a qual o antigo direito germânico fundava-se sobre o conceito de paz (*Fried*) e sobre a correspondente exclusão da comunidade do malfeitor, que tornava-se por isso *friedlos,* sem paz, e, como tal, podia ser morto por qualquer um sem que se comete-se homicídio. (...). Fontes germânicas e anglo-saxônicas sublinham esta condição limite do bandido definindo-o como homem-lobo (*wargus, werwolf,* lat. *garulfus,* donde o francês *loup-garou,* lobisomem) (...)" (Agamben 1995: 111 - 112)

Agamben desdobra sua genealogia etimológica por vários exemplos para, e reabilitando o valor do argumento psicológico, comentar que:

> "Aquilo que deveria **permanecer no inconsciente coletivo** como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem, a figura daquele que foi banido da comunidade. Que ele seja definido homem-lobo e não simplesmente lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *physis* e o *nómos,* a exclusão e a inclusão: *loup garou,* lobisomem, ou seja, *nem homem nem fera,* que habita paradoxalmente ambos os mundos, sem pertencer a nenhum" (*grs.*em negrito meus; Agamben 1995: 112)

O que me parece mais interessante no argumento de Agamben é que ele estabelece justamente um paralelo entre a transmissão de uma mesma tradição, ou herança cultural, por dois meios distintos, mas que se refletem mutuamente: o das estruturas jurídicas e o das estruturas psíquicas – o texto da lei e o contexto do inconsciente. O problema, referido

[49] *L'esprit du droit romain* (Trad, francesa Paris, 1886, v. I.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

às origens e independentemente de qualquer dialética posterior, talvez seja justamente o de questionar quanto a qual foi o fundo do outro: a herança inconsciente acumulada informou o ordenamento, ou foi por este informada?

Agamben avança com a discussão colocando sob esta perspectiva – a da zona de exceção e indiferença entre o ferino e o humano na qual o lobisomem habita o inconsciente coletivo – o *"mitologema hobbesiano do estado de natureza"* (Agamben 1995: 112)

> "(...) o estado de natureza não é uma época real, cronologicamente anterior à fundação da cidade mas um princípio interno desta, que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam dissoluta* [como dissolvida] (portanto, algo como um estado de exceção), assim, quando Hobbes funda a soberania através da remissão ao *homo hominis lupus,* no lobo é necessário saber distinguir um eco do *wargus* e do *caput lupinium* das leis de Eduardo o Confessor: não simplesmente *besta fera* e vida natural, mas, sobretudo zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem transformado em lobo e lobo que se transforma em homem: vale dizer, banido, *homo sacer.* O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer,* cada um é, portanto, *wargus, gerit caput lupinum.* E esta lupificação (*Lupificazione*) do homem e humanização do lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitatis.* Somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania" (Agamben 1995: 112 - 113)

Para Agamben, o fundamento do poder soberano em Hobbes não deve ser buscado na cessão livre, por parte dos súditos, de seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, por parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta então como direito de punir.

> "Este é o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todo Estado, pois os súditos não deram, mas apenas, ao abandonar os próprios, deram-lhe o poder de usar o seu do modo que ele considerasse oportuno para a preservação de todos; de modo que o direito não foi *dado,* mas *deixado* a ele, e somente a ele, e – excluindo os limites fixados pela lei natural – de um modo tão completo, como no puro estado de natureza e de guerra de cada um contra o próprio vizinho" (Hobbes, 1991[50]: 214; *apud:* Agamben, 1995: 113)

A violência soberana não é, segundo Agamben, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sob a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, segundo ele, aquela vida matável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente a cidade.

A partir desta análise, Agamben extrai uma de suas mais surpreendentes conclusões, ao equiparar, no âmbito histórico do Estado moderno, o estado de natureza ao estado de

[50] *Levithan.* A cura di R. Tuck, Cambridge, 1991.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

exceção e, neste contexto, reconsiderar o sentido político do conceito de fundação, o qual deixa de determinar-se enquanto uma situação cronológica, passando a expressar a idéia de uma estrutura política recorrente e permanente:

> "É chegado, portanto, o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta.* A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore* mas é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana" (Agamben 1995: 115)

E, no contexto desta estrutura, que é a fundação permanente, o que é permanentemente capturado pela decisão soberana é a vida biológica, ou a vida nua, pois, na medida em que a fundação é permanente, igualmente o é todo o fenômeno político originário envolvido na fundação:

> "Esta [a decisão soberana], por outro lado, refere-se *imediatamente* à vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge, assim, como o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política: mas esta vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem a *bíos,* uma forma de vida qualificada; é, sobretudo, a vida nua do *homo sacer,* do *wargus,* zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura" (Agamben 1995: 115)

Neste sentido, de permanência de um estado de natureza meta-histórico constituindo as estruturas mais fundamentais da cultura e das civilizações, a tese de Agamben confirma a tese geral de que as estruturas muradas se constituem, entre outras finalidades, como dispositivos técnicos utilizados pelo poder político, e por cada um, diante da ameaça representada pelo estado de natureza, que subsiste no interior da *pólis* e na vida psíquica e pulsional de seus cidadãos, e emerge a cada momento, nas ruas da cidade, na vida social e política cotidiana.

E é por causa desta zona de indiferença representada pela permanência do estado de exceção – ou de natureza – como avalista do estado de direito – ou de cultura – que, segundo Agamben, a tese segundo a qual o relacionamento político originário é o *bando,* não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, porque o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano.

> "É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou como uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invez, uma bem mais complexa zona de indicernibilidade entre *nómos* e *physis,* na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando,* é também desde sempre não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção" (Agamben 1995: 115 - 116)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

O *"desde sempre"* é muito problemático se tomado ao pé da letra, mas esta não é a questão mais significativa aqui, onde o que Agamben parece querer marcar é a permanência virtual do estado de natureza sustentando o ordenamento político, e não o ordenamento político retrocedendo a um momento anterior a sua própria origem. O significativo, e efetivamente discutível, é que considera que,

> "este mal entendido do mitologêma hobbesiano em termos de contrato em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tentava enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal" (Agamben 1995: 116)

O problema é que uma política não estatal pressuporia, antes de tudo, uma política sem o exercício do poder político, ou constituída de relações absolutamente ou pelo menos bastante equilibradas em termos de distribuição de poder, caso contrário, e na medida em que não houvesse uma instituição onde são mediadas as diferenças de poder, o que teríamos seria o puro estado de natureza, isto é, a força bruta não mediada. Mesmo em uma situação de equilíbrio de poder, sem que haja o interesse comum, ou a *commonwealth,* o que poderia ser, além da guerra de todos contra todos de Hobbes? Além disso, teríamos que imaginar um ser humano desprovido de pulsões agressivas, ou uma tão intensa repressão interiorizada que a vontade restante não seria suficiente sequer para mover o homem além da necessidade, se tanto. Seria como acreditar que o estado de natureza que permanece na cultura poderia ser exorcizado da vida psíquica de seus sujeitos, e mesmo de seus corpos biológicos. Seria algo como uma sociedade de autômatos automáticos desprovidos de vontades individuais. Além disso, ao relegar os aspectos subjetivos envolvidos nas relações de poder, Agamben excluiu de suas considerações uma dos aspectos mais "interessantes" das mesmas, que é a servidão voluntária – na verdade verdadeiro desejo erótico de submissão – já apontada por La Boétie, e cuja natureza mais complexa foi dissecada por Freud em *"Psicologia das massas e análise do eu"*.

Por outro lado, como reconhece o próprio Agamben, a relação de abandono é, de fato, tão ambígua que nada é tão difícil de desligar-se dela.

> "O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem abandona, ao mesmo tempo incluso e excluso, dispensado e, simultaneamente, capturado. A velha discussão, na historiografia jurídica, entre aqueles que concebem o exílio como uma pena e aqueles que o consideram em vez disso como um direito e um refúgio (...) tem a sua raiz nesta ambigüidade do *bando* soberano (...)" (Agamben, 1995: 116)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Esta zona de indiferença, na qual a vida de exilado confina com aquela do *homo sacer* indica, segundo Agamben, a relação política originaria. Mais original, segundo ele, do que a oposição schimittiana entre amigo e inimigo, entre concidadão e estrangeiro; e a *extrariedade* (*Estrarietà*) daquele que está sob o *bando* soberano é, para Agamben, mais íntima e inicial do que a estraneidade. (Isso, de que a exclusão seja anterior e mais próxima e íntima do que o estranho e o estranhamento é, mesmo, muito problemático, mas tratar desta questão aqui seria igualmente um problema. Mas, haveria algo mais estranho do que tudo para quem nasce? E algum momento anterior a este?).

Deste modo, segundo Agamben, torna-se compreensível a ambigüidade semântica pela qual *in bando, a abandono* significam originalmente em italiano tanto "à mercê de", quanto "a seu talante, livremente", e *bandido* significa tanto "excluído, banido", quanto "aberto a todos, livre". O *bando,* segundo ele, é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano.

> "É esta estrutura de *bando* que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. *Mais íntimos do que toda a interioridade e mais externo do que toda a estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra.* Ela é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originaria que torna possível e governa toda localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *hominis sacri,* isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano" (Agamben, 1995: 117).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

4. As Estruturas da Libido

4.1. A Psicologia das massas e o poder da libido

O fato é que o *"Psicologia das Massas..."* não é um texto dedicado à problemática do poder e, para que se possa identificar nele uma teoria do poder político, faz-se necessário, antes, compreender o problema político em si como um problema de psicologia coletiva. E isso significa entender a vida política não como o produto da ação consciente de seus cidadãos, mas como o produto de ações que, embora possam resultar de decisões conscientes do indivíduo, são condicionadas por estruturas psíquicas inconscientes e coletivas, capazes de interferir em suas decisões conscientes à revelia de qualquer forma de racionalidade. Uma das teses deste trabalho é justamente que as estruturas muradas urbanas configuram um sistema retórico – ou simbólico, em um nível mais primitivo – e um sistema topológico que se constituem como expressões plástica e espacial destas estruturas inconscientes coletivas e arcaicas, às quais Freud irá dissecar em suas reflexões que apresento a seguir.

Trata-se, o *"Psicologia das Massas..."*, de uma ousada e polêmica pesquisa que busca estabelecer os limites epistêmicos entre a psicologia do indivíduo e a do grupo ou, melhor dizendo, demonstrar,de modo exaustivo, a inexistência desta fronteira. E é deste modo que Freud abre a introdução de seu texto, isto é, questionando a oposição entre a psicologia individual e a psicologia das massas ou coletiva ou, ainda, social pois, embora a primeira efetivamente se concentre no homem isolado e investigue os caminhos pelos quais o mesmo busca alcançar a satisfação de suas pulsões, só raramente e em ocasiões excepcionais se pode prescindir das relações do indivíduo com seus semelhantes.

> "Na vida anímica individual aparece integrado sempre, efetivamente, "o outro", como modelo, objeto, auxiliar ou adversário e, deste modo, a psicologia individual é ao mesmo tempo e desde o princípio psicologia social, em um sentido amplo, porém plenamente justificado" (1921: 2563).

No entanto, a discussão proposta por ele, ao situar na libido, direta ou desviada de suas finalidades sexuais, o fundamento de todas as relações que se estabelecem em um grupo psiquicamente coeso e, em particular, ao situar esta coesão no caráter libidinal da relação dos indivíduos que compõe uma massa psíquica com o líder, acaba por formular, senão uma teoria do poder, certamente uma explicação e uma descrição significativamente convincentes para os principais fenômenos psíquicos levantados por La Boétie no *"Discurso..."*. Justamente aqueles que este último situou no limiar do irracional, como magia e encantamento pelos quais a massa se submete ao tirano.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

No contexto de sua discussão, e ainda na introdução, Freud apresenta o contorno delineado pelo afeto narcisista como o limite psíquico do indivíduo, estabelecendo a oposição entre os fenômenos que devem ser considerados sociais e os que designa como individuais, sendo os primeiros todas aquelas relações que envolvem seus pais, irmãos, pessoas que são objeto de seu amor etc. e os segundos aqueles que qualifica como *narcisistas,* nos quais a satisfação das pulsões exclui a influência de outras pessoas ou prescinde delas em absoluto (1921: 2563).

> "Deste modo, a oposição entre atos anímicos sociais e narcisistas (...) situa-se nos domínios da psicologia individual e não justifica uma distinção entre esta e a psicologia social ou coletiva" (1921: 2563).

E apresenta o conceito central ao qual irá opor-se ao longo do texto, em particular no nono capítulo, a idéia de um instinto social primário e irredutível, ou de que fatores quantitativos relativos ao grupo social, ou a pertença do indivíduo a formas de organização coletiva como uma tribo, uma comunidade, uma casta, uma classe social, ou de uma instituição qualquer, ou mesmo da uma multidão que em dado momento se organiza por alguma razão em uma coletividade,

> "seja suficiente para provocar por si só na alma humana o despertar de um novo instinto, inativo em outras circunstâncias. Desse modo, nossa atenção permanece orientada para duas possibilidades, a saber: que o instinto social não é um instinto primário irredutível e que os primórdios de sua formação podem ser encontrados em círculos mais limitados: por exemplo, o da família" (1921: 2564).

Excluída a possibilidade de um instinto gregário primário, Freud se encaminha na direção daquele que seria o instinto primário capaz de estruturar uma formação coletiva de indivíduos. Antes, porém, buscará estabelecer o conceito de massa psicológica, do qual trata já no início do segundo capítulo, apresentando *"Psicologia das Multidões"* de Gustav Le Bon[51], que adotará, para discutir o fenômeno pelo qual um indivíduo, ao incorporar-se a uma multidão, pensa, sente e age de um modo distinto. Fenômeno pelo qual Le Bon propõe que um grupo de indivíduos, ao integrarem-se como uma multidão, vêm-se tomados por uma *"alma coletiva"*. (1921: 2564 e 2565)

> "A massa psicológica é um ser provisório composto de elementos heterogêneos, soldados por um instante (...)" (Le Bon[52] *apud* Freud, 1921: 2565)

Nestas condições, segundo Freud, o pensamento de Le Bon conduziria a que a *superestrutura* psíquica, que se desenvolve de modo tão diverso em cada indivíduo, seria

[51] Vigésima oitava edição, Félix Alcan Paris.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

destruída, *"aparecendo desnuda a uniforme base inconsciente comum a todos"* (1921: 2565). Deste modo, embora para divergir de Le Bon quanto a possibilidade de que uma alma coletiva exterior ao sujeito possa anular sua individualidade, Freud estabelece uma clara distinção entre uma superestrutura consciente – na qual os indivíduos se diferenciam – e uma *estrutura inconsciente* – um substrato comum, compartilhado por todos os indivíduos, e fundamento de suas singularidades.

Freud apresenta, a seguir, as causas propostas por Le Bon para o fenômeno da formação da *"alma coletiva",* nas circunstâncias de uma multidão e sob o efeito de uma formação psicológica coletiva, a saber: a primeira causa seria o despertar de um sentimento de potencia invencível, que permite ao indivíduo integrado na massa ceder a instintos que, antes, como indivíduo isolado, havia reprimido ferozmente. Freud comenta, no entanto, que os caracteres aparentemente novos que se manifestam nestas circunstâncias são, mais precisamente, justamente as manifestações do inconsciente individual, opondo-se, assim, a caracteriza-los como manifestações de uma alma coletiva exterior ao indivíduo, ou que se revele pela supressão do que é individual (1921: 2566).

A segunda causa seria um *"contágio mental" ,* relacionado a fenômenos de ordem hipnótica, pelos quais, no contexto de uma multidão, todo o sentimento e todo o ato são contagiosos, ao ponto de o indivíduo sacrificar seus interesses pessoais perante os coletivos. A terceira, a mais importante segundo Freud, seria a *sugestibilidade,* da qual o *contágio* não seria mais que um efeito (1921: 2566).

Após uma ampla discussão sobre sugestão, contágio e as técnicas da hipnose baseada no texto de Le Bon, Freud – e antecipando o papel central que atribui ao líder na estrutura do grupo – destaca que este praticamente equipara o estado do indivíduo integrado na massa com o estado hipnótico, mas abstém-se de pôr em relevo quem, no caso da multidão, ocupa o lugar que, na hipnose individual, ocupa o hipnotizador. E comenta que o autor distingue, desta influência fascinante que exerce um líder sobre a multidão, a ação contagiosa que os indivíduos exercem uns sobre os outros (1921: 2567).

Freud destaca, todavia, a proposição de Le Bon, segundo a qual, por estar em estado de contágio, quando integrado a uma multidão, o homem desce vários graus em uma escala de civilização. E que o mesmo indivíduo que é culto quando isolado pode agir como um bárbaro quando integrado à multidão (1921: 2567). Destaca, também, que a multidão é extremamente crédula e influenciável, carecendo de sentido critico e de senso de realidade.

---

[52] Pgs. 13 e 14 da edição citada.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Ainda a partir de Le Bon, comenta que a multidão não só não é suscetível aos argumentos lógicos como se deixa influenciar por imagens que contenham forte apelo emocional (1921: 2568) e cita-o:

> "(...) possuindo clara consciência de seu poderio, a multidão é tão autoritária quanto intolerante (...). Respeita a força e não vê na bondade senão uma espécie de debilidade que impressiona muito pouco. O que multidão exige de seus heróis é a força e a violência. Quer ser subjugada, dominada e temer a seu amo (...)" (Le Bon[53] *apud* Freud, 1921: 2569)

Freud, no entanto, e colocando seu comentário sob a categoria da *"moralidade das multidões"* (1921: 2569), lembra que, de fato, ao par de que os indivíduos integrados a uma multidão dêem vazão a instintos cruéis e destrutivos, resíduos de eras primitivas latentes em seu inconsciente, também, sob a ação da sugestão, sejam capazes de grande desprendimento e significativos sacrifícios em nome de um ideal, considerando, inclusive, que pode-se pensar em um efeito moralizador da multidão sobre o indivíduo (1921: 2569).

Freud conduz a discussão de modo a destacar como, nas proposições de Le Bon, encontra-se forte razão para a identificação entre a "alma da multidão" e a "alma dos primitivos". Identidade esta que é dada pelo fato de que as idéias mais incoerentes podem coexistir sem contradição ou conflito aparentes, o que são as mesmas características, segundo ele, que a psicanálise identifica na vida anímica individual, assim como na criança e no neurótico (1921: 2569).

Além disso, segundo Freud, a multidão se mostra suscetível ao *"poder verdadeiramente mágico das palavras"* (1921: 2569), as quais são capazes de produzir tanto reações extremadas quanto apazigua-las. E lembra o tabu dos nomes entre os primitivos, e a crença em forças mágicas, pelas quais as palavras eram capazes de criar laços com os homens (1921: 2570). Por fim, destaca que:

> "As multidões não conheceram nunca a sede de verdade. Pedem ilusões às quais não podem renunciar. Dão sempre a preferência ao irreal sobre o real e o irreal atua sobre elas com a mesma força que o real. Tem a visível tendência a não fazer distinção entre ambos" (1921: 2570).

Este predomínio da vida imaginaria e da ilusão que, segundo Freud, é sustentado pelo desejo insatisfeito é um fenômeno característico da psicologia das neuroses, e se apresenta também no sonho e na hipnose do mesmo modo que na atividade anímica das massas, submetidas às energias dos desejos carregados de afetividade (1921: 2570).

[53] Pgs. 37 da edição citada.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Freud, no entanto, considera insatisfatórias as conclusões de Le Bon quanto ao papel do líder. Chama a atenção a que, embora este reconheça que quando um grupo de seres vivos se reúne, seja um rebanho ou uma multidão humana, os elementos individuais tendam a se colocar instintivamente sob a autoridade de um líder, não destaca o caráter normativo da liderança (1921: 2570). Além disso, Le Bon destaca que o líder deve possuir determinados atributos pessoais e estar também intensamente fascinado por uma fé (em uma idéia) para poder despertá-la na multidão. Em última análise, segundo Freud, Le Bon vê a causa da influência do líder nas idéias pelas quais está fascinado. E atribuiria, tanto ao líder quanto a estas idéias, um poder misterioso e irresistível, ao qual dá o nome de *"prestígio*[54]*"*. (1921: 2570).

> "O prestígio é uma espécie de fascinação que um indivíduo, uma obra ou uma idéia exercem sobre nosso espírito. Essa fascinação paralisa todas as nossas faculdades criticas e enche nossa alma de assombro e respeito" (Le Bon[55] *apud* Freud, 1921: 2569)

Le Bon distingue um prestígio adquirido ou artificial de um pessoal. O primeiro é atribuído às pessoas pelo nome ou por suas posses ou feitos, e às doutrinas e obras de arte pela tradição. O segundo é um atributo que poucos possuem, mas que os eleva à condição de liderança como que por magia. E, por fim, e de todos os modos, o prestígio depende sempre do êxito e desaparece com o fracasso.

Freud considera insatisfatórias as conclusões de Le Bon sobre o papel do líder e sobre as causas de sua influência, bem como sobre a natureza do *prestígio,* e destaca que não se encontram a altura de sua brilhante descrição da *alma coletiva.*

A próxima discussão na construção conceitual de Freud, tema do terceiro capítulo, diz respeito a uma melhor definição do conceito geral de *massa psicológica,* e das diferentes concepções do conceito de massa em si, bem com às diferentes formas pelas quais uma massa pode se organizar, a partir de distintos pontos de vista. Freud situa, a partir de Le Bon e Sighele, duas diferentes concepções de massa, ou coletividade, as primeiras de existência passageira, constituídas rapidamente pela associação de indivíduos muito diferentes uns dos outros, porém movidos por interesses em comum; e, as segundas, associações estáveis e de caráter permanente, que tomam corpo nas instituições sociais e nas quais os homens passam toda a vida ou grande parte dela (1921: 2572).

> "As massas da primeira categoria são, em relação às da segunda, o mesmo que as ondas breves, porém altas, na imensidão do mar" (1921: 2572).

---

[54] Talvez a tradução mais apropriada fosse não *prestígio,* mas *carisma*.
[55] Pgs. 109 da edição citada.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

A partir desta diferença, Freud introduz o conceito de *"organização",* proposto por Mac Dougall em *"The Group Mind*[56]*"*. Segundo ele,

> "O grupo[57] (*group*) não possui organização alguma, ou somente uma organização muito rudimentar. A esse grupo desorganizado se dá o nome de multidão (*crowd*). (Mac Dougall[58] *apud* Freud, 1921: 2572).

Freud comenta que ele reconhece que nenhum grupo pode chegar a formar-se sem um certo começo de organização, e que é precisamente nestas massas simples e dotadas de formas mais rudimentares de organização que mais facilmente se pode observar os fenômenos fundamentais da psicologia coletiva. Segundo Mac Dougall,

> "para que os membros acidentalmente reunidos de um grupo humano cheguem a formar algo semelhante a uma massa, no sentido psicológico do termo, é condição necessária que entre os indivíduos exista algo me comum, que um mesmo interesse os enlace a um mesmo objeto, que experimentem os mesmos sentimentos em face a uma situação dada e que possuam em certa medida a faculdade de influir uns sobre os outros (*some degree of reciprocal influence between the members of the group*)" (Mac Dougall[59] *apud* Freud, 1921: 2572).

Ainda a partir de Mac Dougall, Freud comenta que, quanto mais intensa for a homogeneidade psicológica do grupo, mais evidentes serão as manifestações de sua alma coletiva.

O fenômeno mais singular e importante da formação da *alma coletiva*, segundo Freud, é a exaltação ou intensificação da emotividade entre os indivíduos que a integram. Ressalta que, segundo Mac Dougall, a multidão é a situação na qual a alma individual pode atingir o mais alto grau de intensidade emocional. E que os indivíduos envolvidos na multidão experimentam uma sensação voluptuosa de entregar-se ilimitadamente às suas paixões e fundir-se na massa ao ponto de perderem a noção de seus contornos psíquicos individuais (1921: 2572 e 2573).

A esse fenômeno, pelo qual se dá a absorção do indivíduo pela massa, ao qual Mac Dougall designa como *"indução das emoções por reação simpática primitiva*[60]*",* é aquilo que, segundo Freud, a psicanálise reconhece pelo nome de *"contágio dos afetos"*. Esse tipo de massa psicológica desorganizada ou apenas rudimentar e provisoriamente organizada, formada sob o efeito desse fenômeno, é aquela cujo comportamento pode, resumidamente, segundo Freud, ser comparado ao de uma criança mal educada, ou a um selvagem não vigiado em uma situação que não lhe é familiar. São violentos, emotivos,

---

[56] Cambridge, 1920
[57] "la masa" , na edição em espanhol citada na bibliografia
[58] Pg. 22 da edição citada.
[59] Pg. 23 da edição citada.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

irresponsáveis, capazes de assimilar apenas argumentos simples e imperfeitos, fáceis de submeter, conduzir e comover e, nas situações mais graves, se comportam mais como rebanho de animais selvagens do que como um grupo humano (1921: 2573 e 74).

Mac Dougall opõe, a esta atitude das multidões, aquela das massas que possuem um grau superior de organização. Tal patamar, segundo ele, só pode ser atingido a partir de cinco condições. A primeira, e a mais essencial segundo Freud, é que haja uma continuidade material ou formal na existência da massa. A segunda é a de que os indivíduos que formam uma massa compartilhem uma idéia em comum, que determinará seus comportamentos efetivos perante o grupo. Em terceiro, é preciso que o grupo se situe em relação a outras formações coletivas análogas, porém diferentes sob diversos aspectos, inclusive ao ponto de rivalizarem-se. A quarta condição exige que o grupo possua tradições, costumes e instituições próprios, relativas sobretudo às relações recíprocas de seus membros. Por fim, a quinta condição é a de que o grupo possua uma organização que se manifeste na diferenciação e especialização das atividades de cada um de seus membros. Com o cumprimento destas condições, para Mac Dougall, segundo Freud, desapareceriam os *"defeitos psíquicos"* da formação coletiva de baixo grau de organização (1921: 2574).

Para Freud, no entanto, a condição que Mac Dougall designa como *organização* de uma multidão poderia ser mais adequadamente descrita de forma distinta:

> "Trata-se de criar na massa aquelas que são precisamente as características do indivíduo, e que este perdeu justamente por sua absorção pela multidão. O indivíduo já possuía, antes de incorporar-se à massa primitiva, sua continuidade, sua consciência, sua tradições e costumes, seu peculiar campo de ação e sua modalidade especial de adaptação, e se manifestava em separado de outros com os quais rivalizava. Todas aquelas qualidades às quais perdeu quando de sua absorção pela multidão desorganizada" (1921: 2574).

O próximo passo para Freud é a introdução do problema da sexualidade no contexto da discussão sobre os vínculos e formas de organização dos grupos psicológicos. Para isto, abre o capítulo seguinte, o quarto, intitulado *"Sobre a sugestão e a libido",* sistematizando os conceitos que extraiu de suas reflexões até o momento sobre a intensificação do afeto no indivíduo quando absorvido pelo grupo, ao par da retração de suas atividades críticas e intelectuais, bem como a supressão das inibições peculiares a cada um e a renúncia às tendências pessoais e individuais (1921: 2575).

Aborda, após, o fenômeno da *sugestão* e as variantes que diversos autores propuseram para o conceito, de modo a demonstrar a perda de precisão do termo no uso desses diversos autores (1921: 2575 e 76). Considera a discussão improdutiva, e propõe-se,

---

[60] Pg. 39 da edição citada.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

em contra partida a apresentar um termo preciso para a descrição dos fenômenos psicológicos pelos quais se estabelecem os laços e influências entre os indivíduos de uma massa, o conceito de *libido:*

> "Libido é um termo pertencente à teoria da afetividade. Designamos com ele a energia – considerada como magnitude quantitativa, ainda que, por ora, inquantificável – das pulsões relacionadas com tudo aquilo que pode ser compreendido sob o conceito de *amor.* Este nódulo, do que chamamos de amor, é constituído, naturalmente, por aquilo que, em geral, se designa com tal palavra e é cantado pelos poetas; isto é, pelo amor sexual, cujo fim último é a cópula sexual" (1921: 2576 e 77).

Chama a atenção, no entanto, para que a psicanálise não destaca deste conceito outras finalidades, às quais podem se destinar os sentimentos amorosos, assim, inclui também sob o efeito da energia da libido:

> "por um lado o amor do indivíduo por si próprio e, por outro, o amor paterno e filial, a amizade e o amor à humanidade em geral, aos objetos concretos e às idéias abstratas" (1921: 2577).

Definida a amplitude dos afetos que a psicanálise coloca sob a égide da libido, e considerando que esta tem a sexualidade como finalidade direta, apresenta o conceito conexo de *"libido desviada de sua finalidade",* resultante de suas investigações psicanalíticas, que

> "nos ensinaram que estas tendências constituem a expressão dos mesmos movimentos instintivos que levam os sexos à união sexual; porém que, em circunstâncias distintas, são desviados deste fim sexual, ou detidos na realização do mesmo, ainda que conservando em sua essência o bastante para manter reconhecível sua identidade (abnegação, tendência à aproximação)" (1921: 2577).

Deste modo, através das energias libidinais desviadas de sua finalidade, Freud propõe que deve-se considerar que, na essência da *alma coletiva,* existem também relações amorosas (1921: 2577). O conceito de sugestão na verdade, segundo ele, oculta aquilo que corresponde a esta forma de relação amorosa que se estabelece entre os indivíduos da massa quando integrados em uma multidão (1921: 2577 e 78). Esta proposição segundo ele, se apóia em duas idéias:

> "Primeiramente a de que há de haver algum poder capaz de manter a massa unida e coesa. E a qual poder resulta factível atribuir tal função senão a Eros, que mantém a coesão de tudo o que existe? Em segundo lugar, já que, quando o indivíduo é absorvido pela massa renuncia ao que é pessoal e se deixa sugestionar pelos outros, experimentamos a impressão de que assim o faz por sentir em si a necessidade de pôr-se em acordo com o grupo, e não em oposição a ele; isso é, por amor a eles (*ihnen zu Liebe*)" (1921: 2578).

Afastada a hipótese da sugestão, e estabelecida a sexualidade como o campo pulsional no qual vai encontrar o fator de coesão de um grupo psicológico, Freud volta-se,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

já no quinto capítulo, intitulado *"Dois grupos artificiais: a Igreja e o Exército",* à discussão sobre as formas mais organizadas de massa para, justamente na determinação dos fatores sobre os quais se fundamentam as formas superiores de organização, demonstrar o papel libidinal do líder, isso é, daquele que exerce o poder, nestas formas de organização

Ele abre o capítulo considerando as inúmeras formações que podem constituir um grupo quando consideradas a partir de diversos pontos de vista, mas detém-se em uma diferenciação que é desprezada ou minimizada por outros autores, que é aquela entre as massas que carecem de lideres e aquelas que, por outro lado, os possuem. E, em oposição ao costume geral, propõe-se a iniciar sua análise não pelas formações mais simples e elementares, mas pelos grupos artificiais duradouros e altamente organizadas (1921: 2578).

> A Igreja e o Exército são massas artificiais deste tipo; isto é, massas sobre as quais atua uma coerção exterior destinada a preservá-las da dissolução e a evitar modificações em sua estrutura (1921: 2578).

Em geral, segundo Freud, o ingresso dos indivíduos nestes grupos independe de sua vontade e, uma vez dentro deles, a separação acha-se sujeita à condições cuja a transgressão é rigorosamente castigada. Na Igreja e no Exército, independentemente de todas as demais diferenças, reina uma mesma ilusão: a ilusão da presença visível ou invisível de um chefe (Cristo na Igreja católica e o general em chefe no Exército) que ama com igual amor a todos os membros da coletividade. Desta ilusão, segundo Freud, depende tudo, e o seu desvanecer traria consigo a dissolução do grupo na medida em que a coerção externa o permitisse (1921: 2578).

Não sem uma profunda razão se compara a comunidade cristã a uma família e, segundo Freud, se consideram os fieis como irmãos em Cristo, isso é, como irmãos pelo amor que Cristo lhes professa. Nesse amor que une os indivíduos em Cristo iremos encontrar, segundo Freud, a mesma causa que os une entre si. O mesmo ocorre com o Exército e, segundo ele, o chefe é o pai que ama por igual a todos os seus soldados, razão pela qual estes são camaradas uns dos outros (1921: 2579).

Freud destaca o fato de que nestes tipos de formação, como a Igreja e o Exército, os indivíduos acham-se duplamente ligados por laços libidinais, em primeiro lugar com o líder (Cristo ou o General) e, além deste, com aquele que os liga aos demais membros do grupo. Nesta duplicidade, Freud vê a chave para elucidar a questão relativa ao fenômenos fundamental da psicologia coletiva, ou seja, a carência de liberdade do indivíduo integrado a uma multidão ou a um grupo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "Se cada um desses indivíduos acha-se ligado por sólidos laços afetivos a dois centros diferentes, não há de ser difícil derivar desta situação a modificação e limitação de sua personalidade então observadas" (1921: 2579 e 80).

Freud introduz, a seguir, a questão do pânico e do medo, para demonstrar, por diversos vieses, o papel dos laços libidinais, em particular com a figura paternal do líder (Cristo ou o General, no caso da Igreja e do Exército) para a coesão de um grupo organizado, ou mesmo de uma multidão. Assim, o caso da desintegração de tropas que perdem seus comandantes etc. Desse modo,

> "o medo ao pânico resulta do relaxamento da estrutura libidinal da massa e constitui uma justificada reação ao mesmo, sendo errônea a hipótese contraria de que os laços libidinosos do grupo são quebrados pelo medo ante o perigo" (1921: 2580).

Igualmente,

> "o medo do indivíduo pode ser provocado pela magnitude do perigo ou pela ruptura dos laços afetivos (localizações da libido). Este último caso é o da angustia neurótica. Do mesmo modo se produz o pânico pela intensificação do perigo que a todos ameaça ou pela ameaça de ruptura dos laços afetivos que garantiam a coesão do grupo, e, neste último caso, a angustia coletiva apresenta múltiplas analogias com a angustia neurótica" (1921: 2580 e 81).

Caso o pânico fosse uma das manifestações mais características da psicologia coletiva (*group mind*), como propõe Mac Dougall, se chegaria ao paradoxo de que, por sua manifestação mais característica, todo o grupo tenderia a dissolução, que é o que, segundo Freud, indubitavelmente o pânico produz sobre o grupo (1921: 2581).

Freud traz dois exemplos da literatura, nos quais, no primeiro, um Exército, ao perder seu líder em batalha, sem que o perigo se intensifica-se de qualquer outro modo, é tomado pelo pânico, e se desagrega; no segundo, uma descoberta arqueológica revela a falsidade do dogma da ressurreição de Cristo e põe em cheque sua natureza divina, resultando na comoção da cultura européia e no incremento extraordinário de todos os crimes e da violência. O que aparece, segundo ele, no curso desta suposta decomposição da massa, não é o medo, para o qual falta qualquer pretexto, mas os impulsos hostis e egoístas que, antes, o amor de Cristo por todos os homens havia reprimido (1921: 2581).

Aproveitando a oportunidade oferecida pela discussão, Freud introduz, ainda sem especificá-la sob este nome, a questão do narcisismo do grupo, e do papel dele para manter sua coesão, introduzindo a polaridade entre o amor que os crentes dedicam uns aos outros e a intolerância para com os que não compartilham de suas crenças. Alerta, todavia, que não se deve censura-los sem, antes, considerar que os incrédulos e os indiferentes não tropeçariam em nenhum obstáculo psicológico para exercer a mesma intolerância. E alerta, que se a intolerância hoje traz menos violência isso não se deve a uma dulcificação dos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

costumes, mas à debilitação dos sentimentos religiosos e dos laços afetivos que deles dependem. Também que, quando outras formas de organização substituem as religiosas, mencionando as sociedades socialistas emergentes à época em que escrevia, a mesma intolerância se manifesta contra os que permanecem à sua margem. E que essa intolerância se manifestaria igualmente sobre as diferenças que existem sobre as concepções científicas, caso, aos olhos da coletividade, elas adquirissem igual relevo que as questões sobre as quais a intolerância para com o diferente em geral se manifesta (1921: 2581 e 82).

Já no sexto capítulo, Freud aborda o problema das duas ordens distintas de laços afetivos que se estabelecem nos grupos artificiais, uma entre os indivíduos e o líder – os mais importantes e decisivos para ele – e a outra a daqueles que ligam os indivíduos entre si. Comenta, a seguir, sobre as diferenças morfológicas entre diferentes tipos de grupos e sobre as possíveis distinções entre uma simples reunião de indivíduos e um grupo psicologicamente enlaçado, destacando, no entanto, a tendência ao enlace em qualquer circunstância. E também sobre os diversos níveis de coesão e permanência, bem como sobre o caráter mais ou menos espontâneo dos processos pelos quais uma massa psicológica se forma.

No entanto, a questão oculta, relativa aos laços de poder, que identifico em seu texto, se evidenciam no destaque que atribui, dentre todos estes modos pelos quais se poderiam classificar as massas psicológicas, pela diferença entre as que ostentam um dirigente e aquelas que não carecem de um (1921: 2582).

> "Assim investigaríamos se as primeiras [as que tem um líder ou dirigente] não são as mais perfeitas [no sentido de mais semelhantes a uma formação original] e primitivas, e se o que ocorreu nas segundas não foi a substituição do dirigente por uma idéia ou abstração (as massas religiosas, obedientes a uma cabeça invisível constituíram a forma típica de transição), e também se uma tendência ou um desejo suscetíveis de ser compartilhados por um grande número de pessoas não poderiam se constituir no mesmo tipo de substituição" (1921: 2582).

Deste modo, a complexidade dos aspectos simbólicos, ideológicos e psíquicos, que estão envolvidos nos fenômenos políticos e nas relações de poder contemporâneas, por exemplo, poderiam ser reduzidos a um fenômeno libidinal. E fenômenos pelos quais se obtém satisfação erótica indireta, como aquela que decorre da posse de bens e do ato do consumo em si estariam, por exemplo, deste modo, sob a égide da libido. É nessa direção que parecem seguir suas reflexões.

Para ele, ma abstração poderia, perfeitamente ser encarnada na figura de um dirigente secundário, estabelecendo-se, entre o dirigente e a idéia relações muito diversas e interessantes. Igualmente, o diretor ou a idéia negativa poderiam revestir-se de caráter

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

negativo, quando o ódio a uma pessoa ou a uma instituição determinada poderiam atuar de modo análogo ao efeito positivo, e provocar laços afetivos semelhantes. De todos estes modos, ainda restaria, segundo ele, a questão quanto a se o dirigente é realmente indispensável para a formação da massa psicologicamente enlaçada (1921: 2582).

Todas estas questões, porém, não o afastam dos problemas psicológicos fundamentais que a estrutura de uma massa coloca, e propõe-se à demonstração de que a característica fundamental de uma massa encontra-se nos laços libidinais que se entrecruzam (1921: 2582). E, para demonstrar como se dão os laços afetivos entre os indivíduos de um grupo, lembra a parábola dos porcos espinhos[61] que buscam aquecer-se aproximando-se, até o ponto em que se ferem mutuamente com os próprios espinhos (1921: 2583).pulsão de morte

Segundo Freud, todas as relações afetivas íntimas de alguma duração entre duas pessoas – o matrimônio, a amizade, o amor paterno ou filial[62] – deixam um depósito de sentimentos hostis que necessitam de alguma forma de repressão para escaparem da percepção. O mesmo acontece quando os homens se reúnem em conjuntos mais amplos, dos quais Freud oferece inúmeros exemplos. Segundo ele,

> "quando a hostilidade se dirige contra pessoas amadas, dizemos que se trata de uma **ambivalência afetiva**, (...). Nos sentimentos de repulsa e aversão que surgem sem disfarce algum entre pessoas estranhas, com as quais nos achamos em contato, podemos ver a expressão de um narcisismo que tende a afirmar-se e se conduz como se o menor desvio de suas qualidades e particularidades individuais implicasse uma critica das mesmas e um convite a modificá-las. (...) é inegável que esta conduta dos homens revela uma disposição ao ódio e à agressividade, às quais podemos atribuir um caráter elementar" (1921: 2583).

Em uma nota de rodapé[63], Freud remete à discussão proposta em sua recente obra, *"Para além do princípio do prazer"* (1920), na qual tentou estabelecer relações entre a polaridade de amor e ódio e uma *"oposição hipotética"* entre pulsão de vida e pulsão de morte e mostrar, na pulsão sexual, a mais pura representante do primeiro(1921: 2583).

Em *"Além do Princípio de Prazer"* (1920), Freud considera a compulsão à repetição como sendo um fenômeno apresentado no comportamento das crianças e no tratamento psicanalítico. Sugere que esta compulsão é algo derivado da natureza mais íntima dos instintos e capaz não só de sobrepor-se ao princípio de prazer como de, através dele, atuar como uma pulsão de destruição,

---

[61] Shopenhauer: *Parenga und Paralipomena,* 2ª parte, XXXI, *"Gleichnisse und Parabeln"*
[62] Freud excetua a relação entre o filho homem e a mãe que, baseadas no narcisismo, não são perturbadas por uma ulterior rivalidade e podem se robustecer com uma derivação da eleição de objeto sexual
[63] Nota 1569 da edição citada na bibliografia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "de caráter conservador e inerente a vida orgânica e que opera com a função de restaurar um estado anterior de coisas" (1920: 53 e 54)

Estado esse que é, segundo o autor, em última instância, o estado da matéria inanimada que antecede à vida. Ao perguntar-se como seria possível a tal pulsão de morte ocultar-se no interior de instintos que associamos à manutenção da vida, Freud considera que o momento de descarga do prazer sexual caracteriza-se como um momento de extinção momentânea altamente intensificada, que está relacionado

> "com o esforço mais fundamental de toda a substância viva: o retorno à quiescência do mundo inorgânico". (1920: 83)

Tal característica instintual não está em oposição ao princípio do prazer, pois este, segundo ele,

> "é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja a missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível" (1920: 83)

E, segundo ele, quando nos submetemos a processos excitatórios, como em vários jogos ou situações que envolvem o suspense causado pelo medo ou pela ansiedade, ou como nos jogos e fantasias que conduzem à excitação sexual, não estamos fazendo mais que

> "preparar a excitação para sua eliminação final no prazer da descarga" (1920: 83)

No entanto, e retornando ao *"Psicologia das Massas..."*, uma vez formada a massa psicológica, e em que pese a força da ação basal das pulsões destrutivas, toda essa intolerância, segundo Freud, desaparece e todos os indivíduos se comportam como conduzidos por um mesmo patrão:

> "Toleram todas as particularidades dos outros, se consideram iguais a eles e não experimentam o menor sentimento de aversão. (...), tal restrição do narcisismo não pode ser provocada senão por um só fator; pelo enlace libidinal a outras pessoas. O egoísmo não encontra outro limite a mais que o amor aos outros, o amor a objetos" (1921: 2583 e 84).

Quanto à possibilidade de que uma simples comunidade de interesses possa produzir tais efeitos, entende que este tipo de formação não é capaz de conter duradouramente o narcisismo, pois em tal tipo de formação coletiva a tolerância não durará mais do que a necessidade de convívio imposta pelo interesse. Mas lembra que esta é uma possibilidade praticamente hipotética, pois mesmo neste tipo de formação os laços libidinais acabam por impor-se. Segundo Freud, nas relações sociais dos homens encontramos os mesmos fatos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

que a investigação psicanalítica permitiu observar no curso do desenvolvimento da libido individual (1921: 2584).

> "A libido se apóia na satisfação das grandes necessidades individuais e elege como primeiros objetos aquelas pessoas que as suprem. No desenvolvimento da humanidade, como no indivíduo, é o amor que se revelou como o principal fator de civilização, e talvez o único a determinar a oscilação do comportamento humano entre o egoísmo e o altruísmo" (1921: 2584).

E isso, segundo Freud, vale tanto em relação ao amor sexual pela mulher, com a necessidade que daí se deriva de proteger tudo o que é grato à alma feminina, como o amor dessexualizado, homossexual sublimado, por outros homens; amor que, segundo ele, nasce do trabalho em comum (1921: 2584). O argumento fundamental de Freud se baseia na oposição entre libido e pulsão de morte, visto que, no narcisismo, onde a libido volta-se para o próprio ego, os impulsos destrutivos, na relação deste com os objetos, não são modulados e contidos pelos impulsos libidinais.

> "Desse modo, quando observamos que na massa surgem restrições ao egoísmo narcisista, inexistentes fora dela, temos que considerar tal fato de que a essência da formação coletiva repousa no estabelecimento de novos laços libidinais entre seus membros" (1921: 2584).

A teoria psicanalítica das neuroses, segundo Freud, preocupou-se inicialmente com os laços que unem as pulsões eróticas que perseguem fins sexuais diretos, com seus objetos correspondentes. Na multidão, os fins não podem ser os mesmos.

> "Nos encontramos aqui ante pulsões eróticas que, sem perder nada de sua energia, aparecem desviadas de suas finalidades primitivas (1921: 2584).

Freud comenta que, dentro dos limites da fixação sexual ordinária por objetos, encontram-se, nestes desvios da pulsões de suas finalidades, que descreveu como graus do estado amoroso, uma certa capacidade de inibição do ego. E apresenta o capítulo seguinte, onde propõe-se a, além de examinar estes fenômenos de enamoramento, com a intenção de extrair conclusões aplicáveis aos fenômenos de massas, a considerar a possibilidade da existência de outros mecanismos de enlace afetivo a outras pessoas, e se devem ser levados em conta para o estudo destes fenômenos. E introduz a descoberta psicanalítica do fenômeno psíquico da *identificação,* tema central do capitulo seguinte.

Do ponto de vista do desenvolvimento de conceitos específicos, e da importância destes conceitos no aracabouço teórico mais geral da psicanálise, o sétimo capítulo do *"Psicologia das Massas ..."* certamente está entre os textos mais importantes de sua obra. Além do fenômeno da *identificação,* que julgo fundamental para a leitura da obra como uma teoria psicológica do poder político, Freud se detém exaustivamente sobre o problema

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

do *ideal do ego* – conceito a partir do qual desenvolveu posteriormente o conexo de *superego,* estrutura repressiva central em sua construção conceitual – visto ser a primeira o fenômeno pelo qual se configura o segundo, sendo ambos, o mecanismo da identificação e a estrutura do ideal do ego, fundamentais na configuração de sua descoberta mais importante: o complexo de Édipo. E é estabelecendo estas relações que ele abre o capítulo.

> "A identificação é conhecida pela psicanálise como a forma mais primitiva de enlace afetivo a outra pessoa e desempenha importante papel na pré-história do complexo de Édipo. O menino manifesta um especial interesse por seu pai; gostaria de ser como ele e de imitá-lo em tudo.Poderíamos dizer que faz de seu pai o seu ideal. Esta conduta não representa, em absoluto, uma atitude passiva ou feminina em relação ao pai (ou ao homem, em geral) mas é estritamente masculina e é consistente com o complexo de Édipo, e com cuja preparação contribui" (1921: 2585).

Deste modo, Freud apresenta a forma não erótica – ou na qual o erotismo foi desviado de suas finalidades sexuais – de enlace afetivo que havia anunciado ao fim do capítulo anterior.

> "Simultaneamente a esta identificação com o pai, ou logo após, o menino passa a tomar sua mãe como objeto de suas pulsões libidinais, mostrando assim duas ordens de enlaces psicologicamente diferentes; um francamente sexual com a mãe, e a identificação com o pai, a quem considera como modelo a imitar" (1921: 2584).

Estes dois enlaces permanecem por algum tempo sem contradições, porém, segundo ele, a medida em que a vida psíquica tende à unificação, vão aproximando-se até que acabam por encontrar-se e, deste encontro nasce o complexo de Édipo normal.

> "O menino percebe que o pai situa-se como um obstáculo ao seu acesso à mãe, e sua identificação com o pai adquire um matiz hostil, terminando com de desejo substituí-lo também junto à mãe" (1921: 2585).

Além disso, a identificação é, desde o princípio ambivalente e, segundo Freud, pode concretizar-se tanto em uma exteriorização carinhosa como no desejo de supressão. Se comporta, segundo ele, como uma ramificação da primeira fase, a fase *oral* de organização da libido, durante a qual o sujeito se incorpora ao objeto ansiado e estimado, desejando comê-lo e, assim fazendo, destruí-lo (1921: 2585).

> "É sabido que o canibal permaneceu nessa fase; ama seus inimigos, isto é, gosta deles e os estima para comê-los, e não come senão aqueles que ama sob este ponto de vista" (1921: 2585).

Pode ocorrer, segundo Freud, uma inversão do complexo de Édipo, na qual o sujeito adota uma atitude feminina e elege o pai como objeto. Neste caso, a identificação com o pai constitui a fase preliminar de sua eleição como objeto, e este mesmo processo preside a atitude da filha com a mãe. A diferença entre a identificação com o pai e sua eleição como

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

objeto consiste, segundo ele, em que, na identificação, o pai é o que o sujeito quer *ser.* No segundo, no que ele quer *ter.* A diferença consiste, portanto, em que o outro seja sujeito ou objeto do ego. Por este motivo, segundo Freud, a identificação é sempre possível antes de qualquer eleição de objeto. A partir desta discussão sobre o fenômeno da identificação, Freud inicia a introdução do conceito de *ideal do ego,* ao definir que:

> "A identificação aspira a conformar o próprio ego analogamente a outro tomado como modelo" (1921: 2585).

E propõe uma discussão sobre a participação da identificação na estruturação dos sintomas neuróticos, de modo a demonstrar que ela pode seguir uma direção regressiva, convertendo-se em uma substituição a um enlace libidinal com um objeto, através da introjeção do objeto pelo ego. Isso, segundo ele, pode resultar de dois processos distintos. No primeiro – o caso de uma filha que expressa o mesmo sintoma patológico de sua mãe, uma dor crônica, por exemplo –, dá-se o mesmo que no complexo de Édipo – o desejo hostil de substituir a mãe como objeto do pai –, quando o sintoma expressa a inclinação erótica para o pai e realiza a substituição desejada, porém, sob a influência direta da consciência de culpa (1921: 2586).:

> " 'Não queria ser tua mãe? Pois então, agora conseguistes. Pelo menos já experimentas seus mesmos sofrimentos'. Tal é o mecanismo complexo de formação dos sintomas histéricos" (1921: 2586).

No segundo caso, segundo Freud, o sintoma é o mesmo da pessoa amada, quando a identificação ocupa o lugar da eleição de objeto, transformando-se esta, por regressão, em identificação.

Nas condições que presidem na formação de sintomas, segundo Freud, isto é, sob a repressão promovida pelos mecanismos do inconsciente, sucede frequentemente que a eleição de objetos produz uma nova identificação, quando o ego absorve qualidades do objeto. Uma das mais interessantes observações de Freud para esta pesquisa é a de que:

> "O singular é que, nestas identificações, o ego copia algumas vezes uma pessoa amada, e em outras uma não amada" (1921: 2586).

Este segundo tipo de identificação é justamente aquele ao qual, ao meu ver, se refere Claude Lefort ao comentar o texto de La Boétie, e que consiste no mecanismo pelo qual se dá a servidão voluntária, através do desejo – em cada um, seja qual for o lugar que ocupe na hierarquia – de identificar-se com o tirano, tornando-se o senhor de um outro (1999: 166), identificação através da qual elege o tirano como um ideal, cedendo a ele sua própria franquia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Em ambos os casos, no entanto, parece estranho a Freud que,

> "a identificação é apenas parcial e altamente limitada, contentando-se em assimilar um só traço da pessoa-objeto" (1921: 2586).

Em um terceiro caso, particularmente freqüente, segundo ele, a identificação se efetua independentemente de qualquer laço libidinal com a pessoa copiada, e depende de que uma pessoa identifique apenas um traço em comum com outra. Freud exemplifica com uma aluna de uma pensionato que recebe uma carta de amor e, excitada, reage com um surto histérico. Vária de suas amigas, excitadas com a situação de romance da primeira identificam-se com ela e, através do que Freud designa como *"infecção psíquica",* reagem de modo idêntico.

> "Um dos egos percebeu no outro importantes analogias em um dado ponto (no caso descrito, um alto grau de sentimentalismo igualmente pronunciado); mediatamente se produz uma identificação neste ponto, e sob a influência da situação patogênica ela se desenvolve até o sintoma produzido pelo ego imitado. A identificação, assim, através do sintoma, assinala o ponto de contato entre dois egos, o qual de outro modo manter-se-ia reprimido" (1921: 2586).

Freud resume os três ensinamentos de sua discussão – 1) A identificação é a forma mais primitiva de enlace a um objeto; 2) Seguindo uma direção regressiva se converte em substituição de um enlace libidinal a um objeto, com a introjeção deste pelo ego; e 3) Pode ocorrer sempre que o sujeito descubra em si um traço em comum com outra pessoa que não é objeto de suas pulsões sexuais, sendo que quanto mais importante for esta comunidade, mais perfeita e completa poderá chegar a ser a identificação parcial e constituir, assim, o princípio de um novo enlace – para recolocar, no âmbito da discussão sobre a identificação, o problema da psicologia coletiva (1921: 2586 e 87).:

> "Suspeito que o enlace recíproco dos indivíduos de uma massa é da natureza de tal identificação, baseada em uma ampla comunidade afetiva, e podemos supor que esta comunidade repousa na identidade que compartilham no comum enlace com o caudilho" (1921: 2587).

Freud considera outras formas de identificação, como a gênese do homossexualismo que, segundo ele, repousa na identificação do filho com a figura materna, e em sua posterior introjeção; e a análise da melancolia, doença que propõe resultar da perda real ou afetiva do objeto amado, e na qual encontra outro exemplo desta forma de identificação e introjeção.

> "Uma das principais características destes casos [de melancolia] é a cruel auto-humilhação do ego, unida a uma implacável autocrítica e a amargas censuras. A análise demonstrou que estas censuras e estas críticas se dirigem no fundo contra o objeto e que são a vingança que,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> contra ele, toma o ego. A sobra do objeto caiu sobre o ego (...). A introjeção do objeto é aqui de uma evidente claridade" (1921: 2587 e 88).

A melancolia, segundo Freud, mostra o ego dividido em duas partes, uma das quais combate implacavelmente a outra. Esta outra é a que foi transformada pela introjeção, a que personifica o objeto perdido, Porém, segundo ele, introduzindo o problema da consciência moral e do que, em obras posteriores, viria a chamar de superego,

> "tampouco esta parte que se mostra tão cruel com a anterior nos é desconhecida. Encerra em si a consciência moral, uma instância crítica localizada no ego e que também em épocas normais atuou criticamente sobre ele, ainda que nunca tão injusta e implacavelmente. Já em outras ocasiões (tendo por tema o narcisismo o luto e a melancolia) tivemos que construir a hipótese de que, em nosso ego, se desenvolve tal instância que pode separar-se do ego e entrar em conflito com ele. A essa instância demos o nome de *ideal do ego* (*Ichideal*) e descrevemos como suas funções a auto-observação, a consciência moral, a censura onírica e a influencia principal na repressão. Dissemos também que era o herdeiro do narcisismo primitivo, no qual o ego infantil se bastava a si mesmo e que, pouco a pouco, ia tomando, das influências do meio, as exigências que este colocava ao ego e que ele mesmo nem sempre podia satisfazer, de modo que, quando o homem encontrava-se descontente consigo mesmo, podia encontrar sua satisfação no ideal do ego, diferenciado do ego. Estabelecemos, além disso, que no deliro de auto-observação se faz evidente a decomposição desta instância, revelando-se assim sua origem nas influências exercidas sobre o sujeito pelas autoridades que pesaram sobre ele, seus pais em primeiro lugar. Porém, não esquecemos de considerar que a distancia entre este ideal do ego e o ego atual é muito variável segundo os indivíduos" (1921: 2588).

Em 1929, no sétimo capítulo do *"Mal-Estar na Civilização",* Freud apresenta estes mesmos conceitos em uma fase mais elaborada de desenvolvimento do seguinte modo:

> "Quais os meios que a civilização se utiliza para inibir a agressividade [dos indivíduos] que se lhe opõe, torna-la inócua ou, talvez, livrar-se dela? (...) na história do desenvolvimento do indivíduo. O que acontece para tornar inofensivo o seu desejo de agressão? (...). Sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é na realidade reenviada para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido do próprio ego. Aí, é assumida por uma parte deste, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de "consciência" [moral[64]], está pronta para por em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer contra outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo enfraquecendo-o e desarmando-o, e estabelecendo em seu interior um agente para controlá-lo, como uma guarnição no interior de uma cidade conquistada" (1929b: 83 e 84)

Porém, e retornando ao *"Psicologia das Massas...",* antes de utilizar estes conhecimentos para o entendimento da organização libidinal de uma massa, Freud se

[64] Na tradução para o espanhol feita direto do alemão da ed. Amorrotu, citada na bibliografia, lê-se *consciência moral* onde, na tradução da editora Imago a partir do inglês, da qual estou extraindo a citação, lê-se apenas consciência, o que é um conceito distinto, que descreve um estado psíquico oposto ao inconsciente e não tem conotação a moral com a qual Freud trabalha neste momento do texto.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

propõe a analisar outras relações recíprocas entre o objeto e o ego, abrindo, para isso, o oitavo capítulo para a discussão dos conceitos de *enamoramento*[65] e *hipnose.*

Com uma rápida discussão sobre os sentidos da palavra amor que a psicanálise compartilha com o senso comum e a linguagem corriqueira, Freud introduz o tema do enamoramento, definindo-o como:

> "um revestimento de objeto por parte das pulsões sexuais, revestimento encaminhado a lograr satisfação sexual direta e que desaparece com a consecução deste fim. Isto que conhecemos como amor corrente ou sensual" (1921: 2589).

Porém, sabemos muito bem, segundo Freud, que a situação libidinal não apresenta sempre essa carência de complicações.

> "A certeza de que a necessidade recém satisfeita não tardarias por ressurgir certamente foi o motivo imediato da persistência do revestimento, mesmo nos momento em que o homem não sentia mais necessidade de 'amar'" (1921: 2589).

A singular evolução da sexualidade humana oferece, segundo Freud, um segundo fator: da repressão das pulsões sexuais que o menino dirige à mãe e da renuncia que ele faz da maioria das finalidades eróticas infantis resultam profundas modificações em suas relações com os pais, aos quais permanece enlaçado, porém,

> "com instintos que podemos qualificar como cortados em seus fins" (1921: 2589).

Aos sentimentos que expressam este tipo de laço, Freud designa como *ternura.* Mas lembra que as tendências sexuais anteriores permanecem conservadas em maior ou menor intensidade no inconsciente, de modo que o laço primitivo em certo sentido permanece (1921: 2589).

Dentro do fenômeno do enamoramento, no entanto, e no contexto do projeto do livro, que é a psicologia coletiva, Freud interessa-se, em particular, pela tendência à *idealização* do objeto. Através do fenômeno que chama de "super-estimação sexual", o objeto é excluído do campo do criticável, e suas qualidades são elevadas a um valor que não lhes era atribuída antes do enlace amoroso se estabelecer. A partir da repressão, ou retenção, das tendências sexuais, surge a ilusão de que o objeto é desejado sensualmente por causa de suas excelências psíquicas, quando ocorre justo o contrario (1921: 2589).

Esta tendência a idealização, no entanto, permite, segundo Freud, que se reconheça que, de fato, o objeto é tratado como o próprio ego do sujeito, que no enamoramento passa

---

[65] *Enamoramiento* na tradução em espanhol com a qual estou trabalhando. O termo mais adequado em português, encantamento, com o sentido de adentrar em estado de encantamento ou paixão amorosa pelo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

ao objeto boa parte de sua própria libido narcísica. Em algumas formas de eleição amorosa, segundo ele, chega a evidenciar-se inclusive que a idealização serve para substituir um ideal próprio e não alcançado pelo ego (1921: 2589 e 90):

> "Amamos o objeto por causa de qualidades que aspiramos para o nosso próprio ego e, por este rodeio, procuramos satisfazer nosso próprio narcisismo" (1921: 2590).

Freud se utiliza do exemplo do amor adolescente para demonstrar como o fenômeno da idealização pode levar ao *"sacrifício voluntário e completo do ego",* quando, segundo ele, pode-se afirmar que o objeto *"devorou o ego"* (1921: 2590).

> "Em todo enamoramento encontramos rasgos de humildade, uma limitação do narcisismo e a tendência à própria minoração" (1921: 2590).

Traços estes que, segundo Freud, em casos extremos, chegam a anulação completa das exigências da sexualidade. Esse fenômenos se mostra mais particularmente no amor perdido ou não correspondido pois, no amor compartilhado, segundo ele, cada satisfação sexual é seguida de uma redução da superestimação do objeto (1921: 2590). Neste processo, Freud demonstra claramente como o ego pode, voluntariamente, ceder todo o seu valor intrínseco ao objeto, convertendo-o em seu ideal.

> "Simultaneamente a esse abandono do ego ao objeto, que não se diferencia mais do abandono sublimado a uma idéia abstrata, desaparecem por completo as funções exercidas pelo ideal do ego. A crítica exercida por esta instância emudece, e tudo o que o objeto faz ou exige é bom e irreprochável, a consciência moral cessa de intervir quando se trata de algo que pode ser favorável ao objeto e, na cegeira amorosa, chega-se até ao crime sem remorsos. Toda a situação pode ser resumida da seguinte forma: *o objeto ocupou o lugar de ideal do "ego""* (*grs.* de Freud; 1921: 2590).

A diferença entre a identificação e o enamoramento, quando elevado aos patamares nos quais é conhecido como *"fascinação"* e *"servidão amorosa"* é que na identificação o ego se enriquece como a introjeção do objeto; e no segundo se empobrece, dando-se, segundo Freud, por inteiro ao objeto, e substituindo por ele seu mais importante componente. Do ponto de vista econômico, no entanto, segundo ele, esta diferença não existe, pois, em ambos os casos, o ego introjetou o objeto (1921: 2590).

Freud levanta várias questões relativas, em essência à exclusão entre revestimento do objeto e identificação, mas indica outra linha de pesquisa, propondo que,

> "a essência da situação está em outra alternativa: a de que *o objeto esteja situado no lugar do ego e do ideal do ego"* (*grs.* de Freud; 1921: 2590 e 91).

---

objeto me parece pouco preciso, de modo que adotei *enamoramento,* uma declinação do verbo enamorar incomum no uso habitual da língua, mas não incorreta ao meu ver.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Do caso da Hipnose ao do enamoramento, segundo Freud, não há grande distância:

> "O hipnotizado dá ao hipnotizador as mesmas provas de humilde submissão, docilidade e ausência de crítica. (...). Comprova-se a mesma renúncia a toda iniciativa pessoal. É indubitável que o hipnotizador se situou no lugar do ideal do ego" (1921: 2591).

Freud lembra que, entre as funções do ideal do ego, está o exercício de exigir a prova de realidade, e que não é de estranhar, por isso, que o ego considere real uma percepção – como a sugerida pelo hipnotizador na hipnose – quando a instância encarregada da prova de realidade se pronuncia pela realidade da mesma. A total ausência de fins sexuais não cortados garante a total pureza da relação e, segundo ele, neste contexto, a relação hipnótica é uma abandono amoroso total com exclusão de toda a satisfação sexual (1921: 2591).

Uma relação hipnótica, por outro lado pode, segundo ele, ser percebida como uma formação coletiva constituída por duas pessoas: por um lado, nos apresenta isolado um indivíduo da complexa estrutura da massa – a atitude do indivíduo da mesma em relação ao caudilho. Segundo ele,

> "por tal limitação de número se distingue a hipnose da formação coletiva, como se distingue do enamoramento pela ausência de tendências sexuais diretas. Deste modo ela vem a ocupar um lugar intermediário entre ambos" (1921: 2591).

A hipnose revela, segundo Freud, o enigma da constituição libidinal de uma multidão, em que pese que, segundo ele, haja ainda muito de incompreendido neste fenômeno. Uma de suas particularidades consiste em uma espécie de paralisação resultante da influência exercida por *"uma pessoa onipotente sobre um sujeito impotente e sem defesa"* particulardade que, segundo ele, nos aproxima da hipnose causada nos animais pelo terror (1921: 2591 e 92).

Freud considera questões e condições desconhecidas da hipnose, como sua relação com o sonho, o fato de que hajam muitas pessoas totalmente refratarias a ela, ou de que a consciência moral das pessoas hipnotizadas possa opor intensa resistência simultaneamente a uma completa docilidade perante a pessoa do hipnotizador. No entanto, considera também que é possível, de qualquer modo, estabelecer *"a fórmula da constituição libidinal de uma massa"* que possui um caudilho e não adquiriu, ainda, por uma "organização" demasiado perfeita, as qualidades de um indivíduo:

> *"Tal massa primaria é uma reunião de indivíduos que substituíram seu ideal do ego por um mesmo objeto, em consequência do que se estabeleceu entre eles uma geral e recíproca identificação de egos"* (toda a fórmula foi originalmente grifada por Freud; (1921: 2592).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

No contexto da proposta de uma releitura do *"Psicologia das Massas ..."* a partir da perspectiva de extrair dele uma teoria psicológica do poder político, já é possível buscar algumas aproximações entre a percepção formada por La Boétie sobre o caráter psicológico das relações entre o dominado e o tirano com as conclusões de Freud relativas aos fenômenos de introjeção do objeto. Assim, fenômenos como a admiração e o amor que o dominado demonstra pelo tirano, apontados por La Boétie como efeito de um *encantamento* ou *magia* se traduziriam, nos termos freudianos, como interiorização do tirano, ou de sua persona, o *nome do um:*

> "(...) de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo **nome de um**, de quem não devem **temer o poderio**, pois ele é só, nem **amar as qualidades** pois é desumano e feroz para com eles" (*grs.* meus; La Boétie, 1853: 12)

Do mesmo modo, esse temor perante o poderio do *nome do um,* identificado por La Boétie, certamente pode ser aproximado da atitude que Freud descreve para o hipnotizado diante do hipnotizador, uma espécie de paralisação resultante da influência exercida por *"uma pessoa onipotente sobre um sujeito impotente e sem defesa"* (1921: 2591 e 92).

Consideremos a definição de Freud para enamoramento:

> "um revestimento de objeto por parte das pulsões sexuais, revestimento encaminhado a lograr satisfação sexual direta e que desaparece com a consecução deste fim" (1921: 2589).

E igualmente sua consideração de que estas pulsões se interiorizam quando impedidas de atingir suas finalidades diretas e junto com elas, como na melancolia, o objeto, e quanto ao fato de que o fenômeno da idealização pode levar ao *"sacrifício voluntário e completo do ego",* quando, segundo ele, pode-se afirmar que o objeto *"devorou o ego"* (1921: 2590). E, diante dessas considerações de Freud, o espanto de La Boétie diante da entrega do povo dominado,

> "que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo e ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente seu mal – melhor dizendo, persegue-o" (*ib.*: 14)

E mais, que nessa idealização do tirano é capaz da *"limitação do narcisismo e [d]a tendência à própria minoração"* (1921: 2590) que Freud identifica no *enamoramento,* e que La Boétie demonstra na relação dos povos dominados com aquele

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

A todas estas questões relativas à interiorização do objeto, e examinadas por diferentes perspectivas, Freud retornará ao longo do *"Psicologia das Massas ..."*. Antes, porém, deve desconstruir o mais forte e tradicional argumento que poderia se opor à sua

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

concepção de que o fator instintual mais fundamental a estruturar as formações coletivas é a libido, aquele que levou a célebre formulação de Aristóteles, segundo quem, o homem é um *"animal político* (*politikòn zôon*) *em virtude de um instinto que decorre de sua dependência em relação aos outros"* (*Política,* 1252a3).

Freud irá rejeitar a existência de um instinto gregário primário, situado ao mesmo nível de instintos tais como os de conservação, nutrição e sexual (1921: IX: 2593). Igualmente a idéia de que tal instinto decorra de uma manifestação da tendência libidinal de todos os *"seres homogêneos"* (*ib.*) a reunir-se em unidades cada vez mais ampliadas (*ib.*). Pelo contrário, Freud aborda a dificuldade do desenvolvimento cultural como sendo uma dificuldade geral de desenvolvimento cuja origem, no *"Mal-Estar ...",* remonta à *"inércia da libido, a falta de inclinação desta de abandonar uma posição antiga por outra nova"* (1929b: V: 63). Para ele, na verdade, o que foi percebido por muitos autores como instinto gregário não é mais do que o resultado do fenômeno da identificação sobre o qual discorreu anteriormente, como se verá adiante.

No nono capítulo do *"Psicologia das Massas ...",* cujo título é justamente *"O Instinto Gregário",* após algumas considerações iniciais sobre o caráter incerto de conclusões tiradas a partir de um fenômeno tão *"enigmático"* quanto a hipnose, e quanto a diversas das características psicológicas das massas, como a perda de independência do indivíduo e a redução de suas capacidades intelectuais no contexto da imersão na massa, e a regressão geral da atividade psíquica a uma fase *"que não estranhamos em encontrar nos selvagens e nas crianças"* (1921: 2593)*,* Freud recorda

> " (...) como são numerosos os fenômenos de dependência na sociedade humana normal, como é escassa a originalidade e como é pequeno o valor pessoal que encontramos nela e até que ponto se encontra dominado o indivíduo pelas influências de uma alma coletiva, tais como as propriedades raciais, os preconceitos de classe a opinião pública etc." (1921: 2593).

Além disso, segundo ele, o enigma da influência sugestiva se faz ainda mais obscuro quando consideramos, além da influência do caudilho sobre todos os outros, aquela que estes exercem entre si. Neste contexto, e considerando que até agora privilegiou em suas reflexões a análise das relações dos indivíduos da massa com o caudilho, propõe-se a considerar o problema da sugestão recíproca. E, para isso, tomou como ponto de partida o livro[66] de W. Trotter sobre o *"instinto gregário"* (1921: 2593).

Trotter deriva os fenômenos psíquicos de massa antes descritos de um *"instinto gregário"* (*gregariousness*) inato ao homem como as demais espécies animais. Este

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

instinto gregário seria, do ponto de vista biológico, uma analogia e uma extensão da estrutura policelular dos organismos superiores, e, do ponto de vista da teoria da libido, uma nova manifestação da tendência libidinal de todos os seres homogêneos de reunir-se em unidades cada vez mais amplas. O indivíduo sentir-se-ia incompleto quando só e a angustia da criança pequena seria uma manifestação deste instinto gregário. Tal instinto seria algo primário e não suscetível de decomposição (*which cannot be split up*). Trotter considera, segundo Freud, como primários os instintos de conservação e nutrição e os instintos sexual e gregário(1921: 2593).

Este último entra, às vezes, em oposição com os demais; e a consciência de culpabilidade e o sentimento de dever seriam as qualidades características do animal gregário. Deste instinto emanariam também, segundo Trotter, as forças de repressão que a psicanálise descobriu no ego e, por consequência, também as resistências nas quais o medico tropeça no tratamento psicanalítico. Igualmente a linguagem deveria a sua importância ao fato de permitir a compreensão recíproca dentro do rebanho e se constituiria, em grande parte, na base da identificação entre seus indivíduos (1921: 2593).

Segundo Freud, assim como Le Bon insiste particularmente nas formações coletivas passageiras e Mac Dougall sobre as associações estáveis, Trotter concentra sua atenção sobre aquelas associações mais genéricas, dentro das quais vive o homem, este *"animal político"* (*politikòn zôon*), e tenta definir suas bases psicológicas. Mas, ao considerar o instinto gregário como primário, natural e não suscetível de decomposição, ele prescinde de toda investigação sobre suas origens.

O problema da concepção de Trotter para Freud é que, como um instinto gregário elementar e primário, ele não deixa nenhum lugar para o papel do líder nas formações de massas, o qual só apareceria ocasional e fortuitamente (1921: 2594).

> "Assim, pois, o instinto gregário exclui por completo a necessidade de um Deus, e deixa o rebanho sem seu pastor" (1921: 2594).

Por fim, Freud pensa que também é possível refutar a tese de Trotter com base em argumentos psicológicos, ou, pelo menos, torná-la verossímil, admitindo a hipótese de que o instinto gregário seja suscetível de decomposição, não sendo primário no mesmo sentido dos instintos de conservação e sexual (1921: 2594).

Não é nada fácil, segundo Freud, perseguir a ontogênese do instinto gregário. O medo que a criança pequena experimenta quando a deixam só, e que Troter considera

---

[66] *Instincts of the herd in peace and war,* Londres, 1916.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

como já sendo uma manifestação do instinto gregário é, segundo ele, suscetível de outra interpretação:

> "É a expressão de um desejo insatisfeito, cujo objeto é a mãe e, mais tarde, outra pessoa familiar, desejo que a criança não sabe senão transformar em angustia. Esta angustia da criança que foi deixada só, antes de ser apaziguada pela aparição de um homem qualquer "do rebanho", é provocada ou intensificada pela vista de um de tais "estranhos". Além disso, a criança não mostra durante muito tempo sinal algum de qualquer coisa que possa ser interpretada como um instinto gregário ou sentimento de coletividade. Ambos começam a formar-se pouco a pouco na *"nursery",* como efeito das relações entre as crianças e seus pais e precisamente a titulo de reação à inveja com que o filho maior acolhe em princípio a intrusão de um novo irmãozinho. O primeiro suprimiria zelosamente o segundo, alijando-o dos pais e suprimindo-lhe todos os seus direitos; porém, ante o fato positivo de que também este irmãozinho – como todos os posteriores – é igualmente amado pelos pais, e em consequência de não conseguir manter sem dano próprio sua atitude hostil, o pequeno sujeito vê-se obrigado a se identificar com as demais crianças e, no grupo infantil, forma-se então um sentimento coletivo, ou de comunidade que logo experimenta um desenvolvimento posterior na escola" (1921: 2594).

A primeira consequência desta formação reacional, segundo ele, é a exigência de justiça e trato igual para todos. E lembra como, na escola, isso é solidariamente reivindicado por todos: se um mesmo não pode ser o preferido, então, pelo menos que ninguém o seja (1921: 2594).

Freud, para demonstrar como se forma o sentimento de solidariedade nestas condições onde a identificação é forçada pela situação do sujeito no contexto do grupo, exemplifica com o caso de mulheres e jovens romanticamente apaixonadas por um cantor que, muito justamente, poderiam odiar-se, mas que, na impossibilidade de dividi-lo entre todas, ou de que uma possa sobrepor-se às outras, renunciam todas a ele, e identificam-se entre si no igual amor que dedicam a ele (1921: 2595).

> "Todas as manifestações desta ordem que logo encontraremos na sociedade – o companheirismo, o espírito de corpo etc. – se derivam também, incontestavelmente, da inveja primitiva. Ninguém deve querer sobressair; todos devem ser e obter o mesmo. A justiça social significa que recusamos a nós mesmos muitas coisas para que também os demais tenham que renunciar a elas, ou, ou que é o mesmo, para que não possam reclama-las" (1921: 2595).

Esta reivindicação de igualdade, segundo Freud, é a raiz da consciência social e do sentimento de dever, e se revela de modo totalmente inesperado na *"angustia de infetar dos sifilíticos":*

> "angustia a cujo entendimento fomos levados pela psicanálise, que demonstrou-nos que corresponde a violenta luta que travam estes desventurados contra o seu desejo inconsciente de comunicar aos demais a sua doença. Afinal, porque haveriam de padecer somente eles tão terrível infecção, que os proíbe de tantos gozos, enquanto outros permanecem sadios, e participam de todos os prazeres" (1921: 2595).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Freud lembra a anedota de Salomão, que propôs dividir ao meio uma criança disputada por duas mães, para descobrir qual era a verdadeira.

Segundo ele, referindo-se aos sentimentos interpretados por Aristóteles como um instinto gregário,

> "o sentimento social repousa na transformação de um sentimento primitivamente hostil em um enlace positivo que tem a natureza de uma identificação" (1921: 2595).

Este enlace com a natureza de uma identificação resulta, segundo ele, de um enlace comum, baseado em ternura, a uma pessoa exterior ao grupo – o pai e a mãe entre os irmãos, o caudilho ou chefe entre os indivíduos que compõe uma massa. E esse enlace exige absoluta e total igualdade entre os indivíduos do grupo (1921: 2595).

Freud retoma os grupos artificiais constituídos pela Igreja e pelo Exército, lembrando que sua condição prévia era a de que seus membros fossem igualmente amados pelo chefe.

> "Todos os indivíduos querem ser iguais, porém, sob o domínio de um caudilho. Muitos iguais e capazes de se identificar entre si e *um único superior*: esta é a situação que encontramos na massa dotada de vitalidade" (1921: 2595).

E deste modo, podemos compreender as falas do Ulisses de Homero com as quais La Boétie abre o seu discurso sobre a servidão voluntária:

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

E compreender de um modo distinto dele, que discordava de Ulisses, concluído que, a ter vários senhores, o melhor seria não ter nenhum, e de que:

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

Não se tratava, de fato, que Ulisses adaptasse suas palavras à necessidade de uma época ou conjuntura. Ulisses demonstrava compreender algo na verdade muito mais profundo, uma estrutura fundamental da psicologia das massas, que La Boétie, embora fique claro que também houvesse detectado, ao referir-se ao *"nome do Um",* recusava em Ulisses mais como um revoltado protesto do que como uma negação de validade empírica; estrutura esta a qual Freud enuncia para corrigir a proposição de Troter, dizendo que,

> "mais que um *animal gregário,* o homem é um *animal de horda,* isto é,um elemento constitutivo de uma horda conduzida por um chefe" (1921: 2595 e 96).

E é justamente para introduzir a discussão sobre esta estrutura que Freud abre o décimo capítulo do *"Psicologia das Massas ...",* intitulado *"A Massa e a Horda*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Primitiva", apresentando aquela que foi talvez uma de suas teses mais polêmicas, formulada inicialmente em *"Totem e Tabu"* (1913), e que situa a fundação da cultura humana e a origem de suas principais instituições nas reações de culpa produzidas pelo assassinato do pai de uma horda primal.

> Adotei em 1912 a hipótese de Charles Darwin, segundo a qual a forma primitiva de sociedade humana foi a horda submetida ao domínio de um macho poderoso. Nesta ocasião tentei demonstrar que os destinos desta horda deixaram marcas indeléveis na história hereditária da humanidade e, principalmente, que a evolução do totemismo, que engloba as origens da religião, da moral e da diferenciação racial acha-se relacionada com a morte violenta do chefe e com a transformação da horda paterna em uma comunidade fraternal" (1921: 2596).

É com este resumo das principais conclusões de suas pesquisas em *"Totem e Tabu"* (1913) que abre o capítulo, comentando que esta hipótese, à qual ele propõe-se a agregar as muitas outras fornecidas pelos historiadores, se mostra adequada para explicar fatos cada vez mais distantes.

As massas humanas demonstram, segundo ele, o quadro, já conhecido, do indivíduo dotado de um poder extraordinário e dominando uma multidão de indivíduos iguais entre si, quadro que corresponde exatamente à sua representação da horda primitiva dominada pelo patriarca.

A psicologia destas massas corresponde as descrições já mencionadas – a desaparição da personalidade individual inconsciente, a orientação dos pensamentos e dos sentimentos em um mesmo sentido, o predomínio da afetividade e da vida psíquica inconsciente, a tendência à realização imediata das intenções que possam surgir –, toda esta psicologia, ele insiste, corresponde a um estado de regressão a uma atividade anímica primitiva, tal qual aquela que atribui à horda pré-histórica (1921: 2596).

> "Deste modo, a massa se nos apresenta como uma ressurreição da horda primitiva. Podemos, pois, deduzir que a psicologia coletiva é a psicologia humana mais antiga. Aquele conjunto de elementos – que temos isolado de toda a relação com o grupo para construir a psicologia individual – não se diferenciou da psicologia coletiva senão mais tarde, muito pouco a pouco e, ainda hoje em dia, muito parcialmente" (1921: 2596).

No entanto, imediatamente após esta afirmação, reconsidera este primado da psicologia coletiva a partir do desenvolvimento de suas próprias reflexões:

> "A psicologia individual tem, de fato, que ser pelo menos tão antiga quanto a coletiva, pois, desde o princípio teriam que haver duas psicologias: a dos indivíduos componentes da massa e a do pai, líder ou caudilho" (1921: 2597).

Os indivíduos do grupo, segundo ele, achavam-se enlaçados uns aos outros da mesma forma que hoje, mas o pai da horda permanecia livre e, encontrando-se isolado,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

eram enérgicos e independentes os seus atos intelectuais. Sua vontade, segundo ele, não precisava ser reforçada pela dos outros. Freud deduz, daí, que seu ego não se encontrava muito ligado por laços libidinais e que, amando-se sobretudo a si mesmo, só amava aos demais na medida em que eram úteis para a satisfação de suas necessidades. Seu ego não dava aos outros mais do que o estritamente necessário. Segundo Freud,

> "no alvorecer da história humana o pai da horda primitiva foi o *super-homem,* cujo advir Nietzsche esperava para um futuro distante" (1921: 2597).

No entanto, segundo ele, os indivíduos da massa precisam, atualmente, da ilusão de que o chefe os ama a todos com um amor justo e eqüitativo, em que pese que o chefe em si mesmo não precise amar a ninguém, pois pode impor-se como dono e senhor e, ainda que absolutamente narcisista, sente-se seguro de si mesmo e goza de absoluta independência (1921: 2597).

A formulação freudiana sobre o caráter narcisista do patriarca logo traz à lembrança a passagem de La Boétie sobre a constituição psíquica do tirano:

> "Os tiranos quanto mais pilham mais exigem (...) quanto mais são servidos, mais se fortalecem (...)" (La Boétie, 1853: 15).

Segundo Freud, no entanto, e embora saiba que

> "o narcisismo limita o amor, (...) podemos demonstrar que, agindo assim, constituiu-se em um importantíssimo fator de civilização" (Freud, 1921: 2597).

O pai da horda primitiva não era nenhum imortal como, segundo Freud, logo tornou-se através da divinização. Havia que ser substituído em sua morte, e é através desta substituição que Freud encontra a resposta para o enigma de como poderia se constituir a psicologia individual a partir de um indivíduo constituinte da massa psicológica.

> "Quando morreu teve que ser substituído, e o foi provavelmente pelo mais jovem de seus filhos, que até então havia sido um membro da massa como os demais. Deve, pois, existir a possibilidade de transformar a psicologia coletiva em psicologia individual e de encontrar-se as condições em que tal transformação pode efetuar-se, analogamente a como resulta possível às abelhas fazer surgir de uma larva, quando necessário, uma rainha em vez de uma operária (1921: 2597).

A única hipótese possível, ou que ele entende ao seu alcance, nestas condições, e que explica o papel do líder como pólo libidinal que estrutura uma formação coletiva, é a seguinte:

> "O pai primitivo impedia aos seus filhos a satisfação de suas tendências sexuais diretas, lhes impunha a abstinência e, portanto, a titulo de derivação, o estabelecimento de laços afetivos que os ligavam a ele em primeiro lugar e, após, uns aos outros. Pode-se deduzir que lhes

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> impôs a psicologia coletiva, e que esta psicologia não é, senão, o produto de seus zelos sexuais e de sua intolerância (1921: 2597).

A morte do pai – ou do líder no caso de um grupo psicologicamente inscrito nas condições antes descritas por Freud – é a aquela condição na qual poderia, portanto, do seio da massa, emergir um indivíduo independente. Ante ele, segundo Freud,

> "se abria a possibilidade da satisfação sexual e, com ela, sua libertação das condições da psicologia coletiva. A fixação da libido à mulher e a possibilidade de satisfazer imediatamente e sem oposições suas necessidades sexuais diminuíram a importância das tendências sexuais cortadas em suas finalidades e elevaram o nível do narcisismo" (1921: 2597).

Freud retoma a questão das formas de organização que estruturam as massas de caráter mais permanente a partir das relações entre a constituição da horda primitiva e a organização que mantém e assegura a coesão de uma *"massa artificial"* :

> "Já discutimos como o Exército e a Igreja repousam na ilusão de que o chefe ama por igual a todos os indivíduos. Isso porém, não é outra coisa senão a transformação idealista das condições da horda primitiva, em que todos os filhos se sabem igualmente perseguidos pelo pai, que lhes inspira a todos o mesmo temor" (1921: 2597 e 98).

O terror e o amor que ligam a massa organizada à horda primitiva, e que se confundem nesta idealização apontada por Freud, são certamente os mesmos que espantam a La Boétie encontrar na situação psíquica do povo diante do tirano:

> "encantados e enfeitiçados apenas pelo **nome de um**, de quem não devem **temer o poderio**, pois ele é só, nem **amar as qualidades** pois é desumano e feroz para com eles" (*grs.* meus;La Boétie, 1853: 12)

É igualmente nesta *"transformação idealista",* segundo Freud, que veio a se basear a forma de ordenação social que sucedeu à horda, o clã totêmico, bem como os sentimentos relativos aos deveres sociais. A própria inquebrantável fortaleza da família como formação coletiva natural resulta de que nela é uma realidade efetiva o amor igual do pai a todos os filhos (1921: 2598).

Contemporaneamente, certamente deve-se questionar esta inquebrantabilidade. Mas, se esta *"formação coletiva natural"* pode, de fato, pelo menos do ponto de vista psicológico, estar por se aproximar da extinção, certamente a razão fundamental terá sido a quebra dos laços mencionados por Freud como causa de sua coesão. Embora, para esta quebra em si, seja possível identificar inúmeras outras causas, de ordem psicológica e extra-psicológica, como as decorrentes das transformações técnicas, e daquelas que estas produziram nos hábitos e costumes que, assim, acabam por repercutir também tanto na psicologia coletiva quanto na individual.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Esta relação entre a massa e a horda primitiva, no entanto, permitiu a Freud propor o esclarecimento de questões que, no contexto de seu sistema teórico, permanecia sem explicação, em particular os *"enigmáticos conceitos de hipnose e sugestão"*. (1921: 2598). Ele recorda que a hipnose carrega em si algo de *"sinistro"* (*ib.*), e que este caráter indica sempre a presença de uma repressão de algo antigo e familiar. Recorda, igualmente, que a hipnose é um estado induzido. Segundo ele, o hipnotizador se pretende dotado de um *"poder misterioso"* (*ib.*), capaz de despojar o sujeito de sua vontade, o que, segundo ele, é o mesmo que dizer:

> "O sujeito atribui ao hipnotizador tal poder" (1921: 2598).

Desta condição, segundo Freud, pode-se derivar inúmeras formas de relação que trazem em comum esta atribuição de poder que o dominado concede ao dominador, pois,

> "essa força misteriosa , à qual se dá vulgarmente o nome de magnetismo animal deve ser a mesma que constituiu para os primitivos a fonte do tabu, aquela mesma força que emana dos reis e dos chefes, e que põe em perigo quem deles se aproxima (*"mana"*) (1921: 2598).

O hipnotizador, segundo Freud, afirma possuir esta força, e a emprega ordenando ao sujeito que lhe mire aos olhos; e o ato de hipnotizar que exerce se dá de modo típico através da força deste olhar. Segundo ele,

> "Igualmente é o olhar do chefe que resulta perigoso e insustentável para o primitivo, como, mais tarde, o de deus para o crente (1921: 2598).

E, diria eu, lembrando La Boétie, e uma menção anterior de Freud ao tabu dos nomes entre os primitivos (1921: 2570), o *nome do um,* o que restou quando o afastamento entre a massa e o tirano se ampliou para além da distância que pode ser alcançada pelo olhar.

Para exemplificar, Freud usa, o mito de Moisés, que viu-se obrigado a servir de intermediários entre Jeová e seu povo, porque este último não pode suportar a visão de seu deus e, quando este retorna do Sinai, seu rosto resplandece, pois, segundo ele, como também sucede entre os intermediários dos primitivos, havia recebido parte do *"mana"* que emanava da figura divina (1921: 2598).

Freud considera outros métodos de hipnose, pelos quais o hipnotizador evita tanto impor-se pela força do olhar, como atrair a atenção do pensamento consciente do hipnotizado sobre si e sobre a realidade exterior ao ato da hipnose, concentrando sua atenção em um objeto brilhante ou em um ruído monótono, ou ainda em sua própria respiração, mas, o que faz, acaba por concentrar em si e em sua fala de comando toda a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

atenção inconsciente do sujeito, buscando que este entre em estado de *transferência* com ele.

> "Os métodos indiretos do hipnotizador acabam produzindo, como algumas técnicas do chiste, o efeito de impedir determinadas distribuições de energia psíquica, que perturbariam alguns desenvolvimentos do processo inconsciente e conduzem finalmente ao mesmo resultado que as influências diretas exercidas por seu olhar e por seus passes (1921: 2598).

Segundo Freud, Fereczi[67] deduziu acertadamente ao indicar que, com a ordem para dormir, intimando o sujeito a iniciar a hipnose, o hipnotizador coloca-se do lugar dos pais deste. Igualmente ao distinguir duas categorias de hipnose, uma acariciadora e apaziguante e outra ameaçadora. A primeira seria, segundo Ferenczi de caráter maternal e a segunda paternal. A ordem para dormir, segundo Freud, não significa senão a convocação do hipnotizador para que o hipnotizado se abstraia completamente do mundo exterior, concentrando-se totalmente em sua pessoa. Deste modo, segundo ele, a entende de fato o sujeito, pois esta abstração do mundo exterior constitui a característica psicológica do sonho e, nela, repousa o parentesco do sonho com o estado hipnótico (1921: 2599).

> "Por meio deste procedimento, o hipnotizador desperta uma parte da herança arcaica do sujeito; herança que já havia se manifestado em sua atitude com seus progenitores e, especialmente, em sua idéia do pai, a quem teve que representar para si mesmo como uma personalidade onipotente e perigosa, em relação à qual não cabia representar senão uma atitude passiva e masoquista, renunciando a toda a vontade própria e considerando o feito de arrostar sua presença como uma arriscada audácia" (1921: 2599).

Esta, segundo Freud, houve necessariamente que ser a atitude do indivíduo da horda primitiva em relação ao pai. E em que pese que tenha concluído a partir de outras observações que a atitude pessoal, em relação a esta ressurreição de heranças arcaicas, varie de indivíduo para indivíduo, conclui pela relação estrutural e determinante entre a herança arcaica da horda primitiva e os comportamentos individuais em formações coletivas:

> "O caráter inquietante e coercitivo das formações coletivas, que se manifesta nos fenômenos de sugestão, pode ser atribuído, portanto, à afinidade da massa com a horda primitiva, da qual descende" (1921: 2599).

O Caudilho, ou chefe, ou líder, ou rei, ou tirano ou o indivíduo soberano que domina uma massa política qualquer é, segundo Freud, do ponto de vista psíquico do indivíduo contemporâneo, ainda o temido pai da horda primitiva (1921: 2599).

> "A massa quer sempre ser dominada por um poder ilimitado. Ávida de autoridade tem, segundo as palavras de Gustav Le Bon uma inesgotável sede de submissão (1921: 2599).

---

[67] Ferenczi, *"Introjection und Uebertragung" in Jorjbusch der Psycoanalyse.*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Ou, como formulado por La Boétie,

> ; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo e ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente seu mal – melhor dizendo, persegue-o" (La Boétie, 1853: 14)

O pai da horda primitiva é, segundo Freud, uma *"imago"* (1921: 2606): uma persona, um ideal psíquico inconsciente, que é sempre reencarnado pelos indivíduos que exercem o domínio sobre um grupo. E é através dos processos de interiorização do objeto, que discutiu exaustivamente no sétimo capítulo, que ele explica a dominação política e a relação psíquica que a sustenta, a qual desesperava La Boétie:

> "E este ideal domina o indivíduo, substituindo o seu ideal do ego" (Freud, 1921: 2599).

A hipnose, segundo Freud, pode ser entendida como uma formação coletiva de apenas duas pessoas. No entanto, para poder aplicar esta definição à sugestão é necessário, segundo ele, e reintroduzindo a questão do caráter libidinal deste tipo de relação, antes, complementá-la, dizendo o seguinte:

> "Que nesta coletividade de duas pessoas é necessário que o sujeito que experimenta a sugestão possua uma convicção que não esteja baseada na percepção ou na razão, mas em um laço erótico" (1921: 2599).

De modo que a natureza do laço que se estabelece em qualquer relação de poder político, no contexto da psicologia coletiva proposta por Freud – e da leitura que proponho para o seu texto –, é libidinal.

No entanto, ainda em relação à questão da hipnose, e com o intuito de desautorizar a concepção de Bernhein, que propõe deduzir todos os fenômenos da hipnose da sugestão, a qual seria irredutível, Freud lança uma nota de rodapé, na qual inverte a proposição do mesmo:

> "Ao nosso juízo, a sugestão não seria senão uma das manifestações do estado hipnótico, o qual baseia-se em uma disposição inconscientemente conservada, cujas origens remontariam à história primitiva da família humana" (1921: 2599).

Após esta conclusão, deste percurso por suas hipóteses relativas às origens das psicologias individual e coletiva, e sobre o papel do narcisismo e do exercício da sexualidade direta na formação da primeira, bem como sobre o papel catalisador da persona do líder como o vínculo entre a psicologia das massas contemporâneas e a horda primitiva, além de propor a explicação dos fenômenos de sugestão e da hipnose através da herança arcaica inconsciente que nos ligaria à psicologia primitiva da horda, Freud volta-se para o problema da psicologia individual no contexto da época em que formulava sua

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

teoria, abrindo o penúltimo capítulo de seu texto, intitulado *"A Análise do Ego",* comentando que, quando observa a vida do indivíduo do início do século vinte, a dificuldade de formulação de uma síntese se evidência diante das múltiplas teorias e das inúmeras complicações que se acumulam.

> "Cada indivíduo forma parte de várias massas. Acha-se ligado, por identificação, em muito diversos sentidos e construiu seu ideal do ego segundo os mais diversos modelos. Participa assim de muitas almas coletivas: a de sua raça, a de sua classe social, de sua comunidade confessional, seu estado etc. Também pode, além disso, elevar-se até um certo grau de originalidade e independência" (1921: 2600).

Formações coletivas permanentes e duradouras como estas as quais Freud se refere, capazes de atravessar eras, produzem, segundo ele, efeitos uniformes, que não se revelam ao observador de modo tão claro como nas massas passageiras e de rápida formação estudadas por Le Bon, nas quais se observa o que qualifica como

> "este milagre, que é a desaparição completa, ainda que passageira, da personalidade individual" (1921: 2600).

Lembra que tentou explicar este *"milagre"* supondo que o indivíduo renuncia ao seu *"ideal do ego",* trocando-o pelo ideal da massa, encarnado no caudilho. Acrescenta, no entanto, a titulo de retificação, que o milagre não tem igual intensidade em todos os casos.

> "Esse divórcio entre o ego e o ideal do ego é, em muitos indivíduos, pouco marcado. Nestes casos, ambas as instâncias confundem-se, e o ego conserva sua anterior natureza narcisista" (1921: 2600).

Nesta circunstância, segundo Freud, a eleição do caudilho torna-se mais simples:

> "Bastará que o mesmo possua, com especial relevo, as qualidades típicas de tais indivíduos e que dê a impressão de uma força considerável e grande liberdade libidinal, para que a necessidade da massa por um enérgico caudilho lhe vá ao encontro, e lhe revista de uma onipotência à qual talvez não houvesse aspirado jamais" (1921: 2600).

Aqueles outros indivíduos que não encontram na pessoa do chefe uma encarnação satisfatória são logo arrastados, segundo Freud,

> "por "sugestão", isto é, por identificação" (1921: 2600).

A relação libidinal com o caudilho e o fenômeno da identificação, pelo qual a massa se uniformiza em conformidade com o ideal por ele encarnado, estão no centro da concepção freudiana da psicologia das massas e do ego, à qual ele procura delimitar:

> "Reconhecemos que nossa contribuição ao esclarecimento da estrutura libidinal de uma massa se reduz a distinção entre o ego e o ideal do ego e a dupla natureza do laço consequente – identificação e substituição do ideal do ego por um objeto exterior –. A hipótese que postula esta fase do ego e que, como tal, constitui o primeiro passo da análise

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> do ego haverá, pouco a pouco, por demonstrar sua justificativa nos setores mais diversos da psicologia" (1921: 2600).

Freud recorda sua obra anterior, *"Introdução ao Narcisismo"* (1914b), na qual reuniu dados patológicos, nos quais fosse possível apoiar essa distinção entre o ego e o ideal do ego. Segundo ele, basta refletir que ego entra, a partir deste momento,

> "na relação de um objeto com o ideal do ego por ele desenvolvido e que, provavelmente, todos os efeitos recíprocos desenvolvidos entre o objeto exterior e o ego total, (...), se reproduzem agora dentro do ego" (1921: 2600).

Freud se refere, portanto, a um fenômeno de introjeção, pelo qual o ego do sujeito de uma massa se conforma a si mesmo, situando-se como um objeto perante um ideal do ego que resulta dos efeitos múltiplos e recíprocos decorrentes da relação entre o ideal do ego por ele desenvolvido e o da massa, encarnado na figura do caudilho.

A partir deste ponto de vista, Freud propõe-se a avançar na discussão de questões que deixou incompletas em sua obra anterior, *"Luto e Melancolia"* (1917). Segundo ele, cada uma das diferenciações psíquicas descobertas representa uma dificuldade a mais para a função anímica do sujeito, aumenta sua instabilidade e pode se constituir como ponto de partida de uma falha da mesma, isto é, para o despertar de uma enfermidade.

> "Assim, o nascimento representa um passo que se inicia no narcisismo, que se basta por completo a si mesmo, à percepção de um mundo exterior variável e ao primeiro descobrimento de objetos" (1921: 2601).

Desta transformação, demasiado radical segundo Freud, resulta que não somos capazes de suportar durante muito tempo o novo estado criado pelo nascimento, e nos evadimos periodicamente dele, para buscar no sonho nosso anterior estado de impassibilidade e isolamento do mundo exterior.

> "Este retorno ao estado anterior resulta, certamente, também de uma adaptação ao mundo exterior, o qual, com a sucessão periódica do dia e da noite, suprime, por um tempo determinado, a maior parte das excitações que atuam sobre nós" (1921: 2601).

Um segundo caso desse gênero, mais importante para a patologia, no entendimento de Freud, não aparece submetido a nenhuma limitação análoga àquela determinada pelas recorrências periódicas da natureza, como a sucessiva passagem dos dias e das noites. Neste caso, segundo ele, referindo-se a formação do inconsciente reprimido, no decorrer de nosso desenvolvimento,

> "realizamos uma diferenciação de nossa composição psíquica em um ego coerente, e em um ego inconsciente, reprimido e alijado dele" (1921: 2601).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

E, segundo Freud, sabe-se que a estabilidade desta nova aquisição acha-se exposta a incessantes comoções, através das quais os conteúdos reprimidos buscam emergir à consciência.

> "No sonho e na neurose, tal ego desterrado tenta, por todos os meios, forçar as portas da consciência, protegidas por resistências diversas, e, nos estados de saúde desperta, recorremos a artifícios particulares para acolher o reprimido em nosso ego, iludindo às resistências e experimentando um incremento de prazer. O chiste, o humorismo e, em parte, também o cômico, devem ser considerados desde este ponto de vista" (1921: 2601).

Após estas considerações, sobre as relações entre o ego consciente e o reprimido, Freud retoma a questão da separação que se realiza entre o ego e o ideal do ego, para admitir que ela não pode, tal como na ruptura entre o ego consciente e o reprimido, ser suportada indefinidamente, e há que experimentar regressões ocasionais:

> "Apesar de todas as privações e restrições impostas ao ego, a violação periódica das privações constitui a regra geral, como é demonstrado pela instituição das festas que ao princípio, não foram senão os períodos nos quais o interdito era suspenso e todos os excessos permitidos, circunstância que explica a característica alegria associada às mesmas. As saturnais dos romanos e nosso tradicional carnaval coincidem, neste traço especial, com as festas dos primitivos, durante as quais os indivíduos entregam-se a orgias e violam os mandamentos mais sagrados " (1921: 2601).

É esse sentido de alegria da festa que Freud encontra, como traço de um reencontro entre o ego e o ideal do ego antes separados pelos papeis de repressor e objeto da repressão, a relação que estabelece a psicologia das massas e a do ego.

> "O ideal do ego engloba o essencial de todas as restrições às quais o ego deve submeter-se, de modo que o retorno do ideal do ego deve constituir para este uma verdadeira festa" (1921: 2601).

A coincidência do ego com o ideal do ego produz sempre, segundo Freud, uma sensação de triunfo. Por outro lado, segundo ele,

> "o sentimento de culpabilidade (ou de inferioridade) pode ser considerado como a expressão de um estado de tensão entre o ego e o ideal" (1921: 2601).

Foi em suas anteriores pesquisas sobre o narcisismo e a melancolia que Freud deu os passos mais significativos para a compreensão das relações entre o ego e esta instância que se aloja em seu interior, como uma cidadela da cultura, como ele viria a formular em 1929. E é às suas formulações sobre a melancolia que ele retorna para desenvolver seus argumentos.

Inicialmente, apresenta esta estrutura como uma variação do estado afetivo do sujeito, na qual ele oscila periodicamente entre uma exagerada depressão – estado melancólico – e uma sensação de extremo bem estar – estado maníaco. Segundo ele, são

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

desconhecidas as razões destas oscilações, bem como os mecanismos pelos quais ocorrem. No entanto, entende que podem se aplicar, neste contexto, suas formulações sobre as relações entre o ego e seu ideal, e sua hipótese de que ambos se confundem em certas circunstâncias, como na fase maníaca da melancolia, após haver exercido sobre ele, na fase depressiva, o mais rigoroso domínio (1921: 2602). E procura formular isso de forma clara:

> "Com o fim de evitar toda obscuridade devemos reter o seguinte: do ponto de vista de nossa análise do ego, é indubitável que o ego e o ideal do ego acham-se confundidos, de modo que o sujeito, dominado por um sentimento de triunfo e satisfação, e não pressionado por crítica alguma, sente-se livre de toda inibição e ao abrigo de qualquer censura ou remorso. Menos evidente, porém também verossímil, é que a miséria do melancólico constitui a expressão de uma oposição muito aguda entre as duas instâncias do ego: oposição na qual, o ideal, sensível em excesso, manifesta implacavelmente sua condenação do ego, com a mania de auto-rebaixamento e auto-humilhação" (1921: 2602).

Referindo-se às festas e a legitimidade com a qual o tabu pode nelas ser quebrado, Freud torna a especular sobre as relações entre os processos culturais e de massa e os processos psíquicos inconscientes:

> "Trata-se unicamente de saber se a causa destas relações modificadas entre o ego e o ideal do ego deve ser procurada nas rebeldias periódicas de que antes nos ocupamos (...) ou em outras circunstâncias" (1921: 2602).

A transformação em mania não constitui, segundo ele, uma condição necessária no quadro da depressão melancólica. Existem melancolias simples, com um só acesso, e melancolias periódicas. No entanto, é certo, segundo Freud, que há casos nos quais

> "fatores exteriores desempenham inquestionável papel etiológico. São assim aquelas que sobrevém à perda de um ser amado, seja por porte, seja em decorrência de circunstâncias que obrigaram a libido a desligar-se de um objeto" (1921: 2602).

Segundo Freud, estas melancolias patogênicas podem transformar-se em mania e retornar à condição depressiva do mesmo modo que as melancolias cujas causas não podem ser determinadas, às quais designa como espontâneas, e repetindo este ciclo várias vezes. A situação, segundo ele, resulta obscura, visto que muitos casos de melancolia ainda não haviam sido submetidas ao estudo da psicanálise, mas, naqueles casos a cuja compressão ele julga haver alcançado, *"aqueles em que o objeto foi abandonado, por haver-se demonstrado indigno do amor"* (1921: 2602), o objeto é logo reconstituído no interior do ego por identificação, e é severamente julgado pelo ideal do ego.

> "As censuras e ataques dirigidos contra o objeto se manifestam, então, sob a forma de censuras melancólicas contra o próprio objeto" (1921: 2602 e 03).

Ou, mais exatamente, anota Freud no rodapé:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "tais censuras se dissimulam por trás de outras, dirigidas contra o próprio ego, porém com aquela firmeza, tenacidade e caráter imperiosos que distinguem aquelas com que se abrumam os melancólicos" (1921: 2603).

Freud não vê nenhuma dificuldade em introduzir, na explicação das duas formas de melancolia, a espontânea e a patogênica, o fator resultante da rebelião periódica do ego contra o ideal do ego, à qual ele já relacionou às festas primitivas no contexto das relações entre a psicologia individual e a dos grupos.

> "Nas espontâneas pode-se admitir que o ideal do ego manifesta uma tendência a desenvolver uma particular severidade, que tem logo por consequência a sua supressão temporária. Nas melancolias psicogênicas, o ego seria incitado à rebelião pelos maltratos que, sobre ele, exerce seu ideal, nos casos de identificação por um objeto rechaçado" (1921: 2603).

O esforço de Freud parece ser todo no sentido de relacionar os fenômenos psíquicos individuais aos sociais, situando sempre o sujeito diante de um outro, que se interioriza como um ideal ou como um objeto que ocupa o lugar deste ideal. E a concepção de patologia que expressa é uma reprodução, no interior do ego, de um conflito com um outro, interiorizado como um ideal ou como um objeto que ocupa o lugar deste ideal. Mas a estrutura patológica reproduz uma relação social na vida real.

Do mesmo modo, a estrutura psíquica individual é, em verdade, uma estrutura coletiva, uma massa na qual, como na hipnose, que Freud julga poder ser entendida como uma formação coletiva de apenas duas pessoas (1921: 2599), confrontam-se, ou conciliam-se, sempre, o ego e o seu ideal, diante do qual o primeiro pode situar-se como objeto, ou o objeto que, interiorizado pelo sujeito o substitui. Deste modo, não somos nunca um, a não ser que nos situemos em uma posição social de tal liderança e com tal possibilidade de satisfação libidinal, que o narcisismo nos possa levar a, socialmente, ocupar o personagem do *"nome do Um"* de La Boétie. E foi deste modo que ele abriu o primeiro capítulo do *"Psicologia da Massas..."*

> "Na vida anímica individual aparece integrado sempre, efetivamente, "o outro", como modelo, objeto, auxiliar ou adversário e, deste modo, a psicologia individual é ao mesmo tempo e desde o princípio psicologia social, em um sentido amplo, porém plenamente justificado" (1921: 2563).

As conclusões às quais chega, após sua análise dos fenômenos que estruturam e se manifestam na *"alma coletiva"* proposta por Le Bon, suas hipóteses sobre os fenômenos e fatos trágicos que geraram a *"herança arcaica"* que, segundo ele, permanece a estruturar tanto a psicologia individual como a coletiva, quando confrontadas com sua análise das estruturas patológicas, realmente conduzem ao fechamento de seu argumento inicial, e seu texto poderia ser concluído neste ponto. No entanto, Freud abre um último capítulo, ao

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

qual intitula *"Considerações Suplementares",* para, na verdade, retomar as questões mais polêmicas e complexas de seus argumentos anteriores.

São as seguintes as questões que retoma:

a) A primeira questão diz respeito à distinções que julga necessário fazer entre a identificação do ego com um ideal encarnado por um indivíduo ou idéia abstrata por um lado e, por outro, a substituição do ideal do ego pelo objeto.

> "A distinção entre a identificação do ego e a substituição do ideal do ego pelo objeto encontra uma interessantíssima ilustração nas duas grandes massas artificiais que estudamos: o Exército a Igreja cristã" (1921: 2604).

É evidente, segundo ele, que o soldado converte seu superior – e, em última análise, o chefe geral – em seu ideal; se identifica, por outro lado, com seus iguais e deduz desta *"comunidade do ego"* (1921: 2604) as obrigações de camaradagem, isto é, *"o auxílio recíproco e a comunidade de bens"* (*ib.*). Porém, segundo ele, se tentar *identificar-se* com o chefe, fará um papel ridículo. Freud cita a primeira parte de *"Wallenstein",* de Schiller, onde um soldado caçoa do sargento:

> "No modo de tossir e cuspir conseguistes chegar a parecer com ele" (*apud:* Freud, 1921: 2604).

O mesmo, segundo Freud, não ocorre na Igreja. Como no Exército, cada cristão ama a Cristo e se acha ligado por identificação aos demais, porém, a Igreja exige algo a mais. O fiel, ao contrario do que ocorre no Exército onde a identificação levaria o soldado ao ridículo, deve, também, identificar-se com Cristo, amando os demais cristãos tal como os ama Cristo.

> "A igreja exige, pois, que a disposição libidinal criada pela formação coletiva seja completada em dois sentidos. A identificação deve acumular-se à eleição de objeto, e o amor à identificação" (1921: 2604).

Este duplo complemento ultrapassa, evidentemente, a constituição da massa, e atinge a psicologia individual do sujeito.

> "Se pode ser um bom cristão sem jamais ter tido a idéia de situar-se no lugar de Cristo, e estender, como ele, seu amor a todos os humanos. O homem, débil criatura, não pode pretender elevar-se a grandeza de alma e a capacidade de amor de Cristo. Porém, este desenvolvimento da distribuição da libido na massa é, provavelmente, o fator sobre o qual o cristianismo funda sua pretensão de haver conseguido uma moral superior" (1921: 2604).

b) A segunda questão a que Freud retorna é a que diz respeito a possibilidade de determinar, ao longo do desenvolvimento psíquico da humanidade, o momento em que o indivíduo passou, ou foi capaz de passar da psicologia coletiva à individual. A discussão,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

extremamente condensada, é uma retomada de algumas das questões centrais de *"Totem e Tabu"* (1913), e fundamental para este trabalho, que relaciona a fundação das culturas urbanas à emergência da psicologia individual.

Freud abre a discussão retomando o *"mito científico"* relativo ao pai da horda primitiva, o qual, segundo ele, foi elevado à categoria de *"criador do mundo",* o que entende como plenamente justificado, pois,

> "foi quem engendrou todos os filhos que compuseram a primeira multidão" (1921: 2604).

Como o pai da horda era o único dotado de uma psicologia individual e em pleno exercício da vida sexual, adquiria também esta singularidade, de ser não um, mas *o* pai. E, desta situação privilegiada, para cada um destes filhos,

> "ele tornou-se o ideal, a um só tempo temido e venerado, fonte da noção ulterior de tabu" (1921: 2604).

Deste modo, se recoloca a questão levantada por Bataille, com a qual abri este capítulo, e que situa a fundação da cultura no momento em que um indivíduo foi capaz de dizer um *Não* à voracidade com que a natureza conclamava ao desperdício da vida através dos instintos, e a origem do tabu neste não ao apelo da natureza.

E este indivíduo, na perspectiva de Freud, só poderia ser aquele único dotado de uma psicologia individual.

Este, no entanto, era também a fonte de toda a repressão, e causa de todas as frustrações, de modo que,

> "um dia se associaram, mataram o pai e o despedaçaram" (1921: 2604).

É em torno desta tragédia que Freud constrói sua teoria da cultura, isto é, do modo e das conseqüências desta passagem, através da qual o homem conseguiu superar a forma de organização social constituída como uma horda, para elaborar uma outra, estruturada como uma comunidade de irmãos, submetidos a restrições iguais para todos.

> "Sem dúvida, nenhum deles pôde ocupar o posto do vencido, e se algum intentou fazê-lo, viu levantar-se contra ele a mesma hostilidade, renovando-se as lutas, até que todos se convenceram de que teriam que renunciar à herança do pai. Então, constituíram a comunidade fraternal totêmica, cujos membros gozavam todos dos mesmos direitos, e achavam-se submetidos às proibições totêmicas, que deviam conservar a recordação do crime e impor sua expiação" (1921: 2604).

Ao longo desta discussão, Freud mantém uma posição ambígua quanto à participação da mulher. Admite, inicialmente, a formação de uma sociedade matriarcal, como resultado do parricídio e da comunidade de irmãos que acabou por configurar-se. Admite, inclusive,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

em uma cronologia da formação dos mitos que propõe mais adiante, que a deusa mãe é o personagem mítico original. Em outros momentos, relega a mulher à condição de objeto da história, sendo o seu papel não mais do que um personagem criado pelos poetas.

A discussão se inicia justamente com uma eventual retomada do patriarcado, agora não mais toda a horda dominada por um único pai, mas sob a forma de uma comunidade de famílias patriarcais. Segundo ele, referindo-se à nova comunidade fraternal totêmica resultante do parricídio:

> "Porém, esta nova ordem de coisas provocou também um descontentamento geral, do qual surgiu uma nova evolução. Pouco a pouco os membros da massa fraternal se aproximaram do restabelecimento do antigo estado, porém, sob um novo plano. O homem assumiu novamente a chefia, porém de uma só família, e acabou com os privilégios do regime matriarcal instaurado após a supressão do pai" (1921: 2604).

De modo que, persiste a idéia de um regime matriarcal, ainda que passageiro. Uma idéia mais radical do papel da mulher é justamente aquela de um poeta, ao qual, imagino eu, fosse aquele a quem Freud se referia: Hesíodo. Em sua *Teogonia,* é Gaia, a mãe terra, quem urdi o assassinato, incita o filho e afia a foice, com a qual Cronus, o tempo, irá castrar e matar o pai, Urano, o céu.

Do ponto de vista de Freud, a criação do mito da deusa mãe corresponde não à ascensão da mulher ao poder sobre a comunidade, mas de sua derrocada. A *"Oréstia",* de Ésquilo, corrobora, de certa forma, a concepção freudiana. Ésquilo atribui o surgimento das *Eumênidas* (as Benevolentes), a uma compensação pela perda do status anterior e pela aceitação do poder patriarcal que se sucedeu à derrocada do matriarcado. Antes, eram as *Erínias* (a culpa, ou a voz da culpa), estavam sempre ao serviço de Era, a vingativa mulher de Zeus e, em Hesíodo, na *"Teogonia",* nasceram dos respingos do sangue de Urano (o Céu) sobre a terra (Gaia, sua mulher), um ano após sua castração.

Do ponto de vista de Freud,

> "A titulo de compensação [o homem] reconheceu quem sabe, então, as divindades maternais, servidas por sacerdotes que sofriam a castração para a garantia da mãe, conforme o exemplo antes dado pelo pai [com a castração dos filhos]" (1921: 2604).

Segundo Freud, a nova família não foi mais do que uma sombra da horda original, pois sendo muitos os pais, ficava limitada a liberdade de cada um pelos direitos de todos os outros (1921: 2604).

É neste contexto, da privação que os direitos de todos impõe à vontade do indivíduo que Freud vê a possibilidade do desenvolvimento das formas de ordem social posteriores,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

com o retorno da psicologia individual, antes experimentada apenas pelo pai da horda primitiva.

> "O descontentamento com estas privações pode então levar um indivíduo a separar-se da massa e assumir o papel do pai. O que fez isso foi o primeiro poeta épico e o progresso em questão não se realizou senão em sua fantasia" (1921: 2604).

Este poeta, segundo Freud, transformou a realidade no sentido de seus desejos e inventou o mito heróico.

> "O herói é aquele que, sem ajuda nenhuma havia matado o pai, o qual ainda aparece no mito como um monstro totêmico" (1921: 2604).

Do mesmo modo como o pai havia sido o primeiro ideal do adolescente, o poeta criou, segundo Freud, com o herói que aspira suplantar o pai, o primeiro ideal do ego.

> "A idéia do herói se enlaça provavelmente com a personalidade do filho mais jovem, o qual, preferido pela mãe, e protegido por esta contra os ciúmes paternos, era o que sucedia ao pai na época primitiva" (1921: 2604).

É neste ponto que Freud define sua posição quanto à participação da mulher nas transformações que sucederam o parricídio. Do ponto de vista dele foi, na verdade, algo como uma tradição, que dava a primazia ao filho mais jovem na sucessão do pai, que acabou por atribuir-lhe, nos desenvolvimentos culturais que sucederam à sua morte, uma espécie de revestimento pela persona do herói, já existente no imaginário coletivo, pelo menos como um embrião, encarnado pelos sucessores anteriores do patriarca.

> "Foi a elaboração poética das realidades destas épocas primitivas que provavelmente transformou a mulher, que não havia sido senão o prêmio da luta e a razão do assassinato, em instigadora do mesmo" (1921: 2605).

Na verdade, segundo Freud, o assassinato não poderia ter sido obra de um só, e a façanha que o mito atribui ao herói deve ter sido obra de toda a horda. Freud faz referencia pessoal a Otto Rank, concordando com ele quanto a que a lenda conserva vestígios muito claros da situação real que foi poeticamente desfigurada:

> "Sucede nela com freqüência, efetivamente, que o herói que irá realizar uma magna empresa – geralmente o filho mais jovem, que ante a ameaça do pai se havia fingido muitas vezes de idiota; isto é, inofensivo – não consegue leva-la a cabo senão com a ajuda de uma multidão de animaizinhos (abelhas, formigas)" (1921: 2605).

Estes animais, segundo Freud, não seriam mais do que os irmãos da horda primitiva, do mesmo modo que nos simbolismo dos sonhos os insetos representam os irmãos e irmãs do sujeito. Além disso, segundo ele, em cada uma destas empresas pode-se reconhecer uma substituição do feito heróico (1921: 2605).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "Deste modo, o mito constitui o passo pelo qual o indivíduo separa-se da psicologia coletiva. O primeiro mito foi, seguramente, de ordem psicológica, o mito do herói. O mito explicativo da natureza não surgiu senão muito mais tarde" (1921: 2605).

O poeta que deu este passo, separando-se imaginariamente da multidão, sabe, segundo Freud, achar na realidade o retorno a ela, indo relatar à massa as façanhas que sua imaginação atribui a um herói por ele inventado e que, no fundo, não é ninguém além dele mesmo.

> "Deste modo, retorna o poeta à realidade, elevando os ouvintes à altura de sua imaginação" (1921: 2605).

Porém, segundo Freud, os ouvintes sabem compreender o poeta e podem identificar-se com ele por apenas porque compartilham sua situação psíquica, cheia de desejos não realizados a respeito do pai primitivo (1921: 2605).

E é justamente na criação poética que Freud encontra a origem da divindade, pois, segundo ele,

> "a mentira do mito heróico culmina com a divinização do herói" (1921: 2605).

Segundo ele, é muito possível que o mito heróico seja anterior ao mito do deus-pai, constituindo-se o herói em um precursor do retorno do pai da horda primitiva, agora divinizado. A partir desta perspectiva, ele traça a sua cronologia do panteão primitivo:

> "O advento das divindades se sucedeu, portanto, segundo a seguinte ordem cronológica: deusa-mãe – herói –, deus-pai. Porém, até a elevação do deus-pai primitivo, jamais esquecido, não adquiriu a divindade os traços com os quais hoje se nos apresenta" (1921: 2605).

Deste modo, se considerada a hipótese de que as culturas urbanas, e a cidade como uma estrutura edificada para a vida destas culturas, são o produto da emergência do indivíduo, inicialmente a realeza divina que consegue congregar uma coletividade em torno do fascínio de sua persona, então, no contexto da hipótese freudiana, ter-se-ia que admitir que toda a estrutura cultural que emergiu com a vida urbana e as formas políticas de dominação que dela decorreram são o produto de um delírio, de uma criação poética, pela qual um indivíduo atribuiu a si só um poder que o distinguia.

Mais importante do que isso, e no contexto da leitura de Claude Lefort do *"Discurso ..."* de La Boétie, segundo quem a servidão é um produto do desejo de liberdade que se volta sobre si mesmo, através da identificação com o *Um,* que consiste no desejo – em cada um, seja qual for o lugar que ocupe na hierarquia – de identificar-se com o tirano, tornando-se o senhor de um outro (1999: 166), é que, já no início, essa identificação era

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

possível por que, segundo Freud, aqueles, a quem o poeta fazia o seu relato mítico, compartilhavam sua situação psíquica, cheia de desejos não realizados a respeito do pai primitivo (1921: 2605).

Deste modo, é no desejo de todos de suceder o pai em sua posição de domínio que se pode encontrar a condição psíquica pela qual uma massa possa ser dominada. O que é justamente o que leva La Boétie a fazer sua aposta na *amizade,* uma forma de relação entre iguais, como linha de fuga possível para a superação das formas de organização política baseadas na centralização do poder entorno do *"nome de Um"*.

c) A terceira questão retomada por Freud para um aprofundamento é a que diz respeito às pulsões sexuais diretas e às interrompidas e desviadas de suas finalidades, tema que julga polêmico e fundamental (1921: 2605).

Inicialmente, Freud apresenta aquele que considera o melhor exemplo de pulsões desviadas, que é aquele oferecido pela evolução da libido infantil. Descreve sumariamente diversos traços característicos do comportamento infantil, de modo a concluir que:

> "Tanto a observação direta como o exame analítico posterior dos restos infantis não deixam lugar a dúvidas sobre a coexistência de sentimentos de ternura e ciúmes e de intenções sexuais, e nos mostram até que ponto a criança faz da pessoa amada o objeto de suas tendências sexuais, ainda que estas ainda estejam mal definidas" (1921: 2606).

Esta primeira forma da qual o amor se reveste na criança e que, segundo ele, está intimamente relacionada com o complexo de Édipo,

> "sucumbe, conforme já sabemos, ao iniciar-se o período de latência, sob o império da repressão, não restando dela senão um enlace afetivo puramente terno às mesmas pessoas, enlace que já não pode ser qualificado de sexual" (1921: 2606).

No entanto, segundo ele, a psicanálise, *"que ilumina as profundidades da vida anímica"* (1921: 2606), demonstra que também os enlaces sexuais dos primeiros anos da infância continuam subsistindo, ainda que reprimidos e inconscientes, o que o faz sentir-se autorizado a afirmar que:

> "todo o sentimento terno constitui a sucessão de um enlace plenamente sexual à pessoa correspondente à sua representação simbólica (imago)" (1921: 2606).

A representação simbólica, ou imago, é aquela persona inicial, que ocupa um dado papel na vida infantil do sujeito, à qual novos atores poderão posteriormente encarnar. A imago paterna, por exemplo, pode, posteriormente, vir a ser encarnada pelo líder, ou chefe, ou tirano etc.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Segundo Freud, é necessária ainda uma investigação para comprovar se, em um dado caso, persiste ainda, em estado de repressão, esta corrente sexual anterior, ou se desapareceu por completo. Ou, segundo ele, propondo-se a ser mais preciso,

> "está comprovado que esta corrente persiste como forma e possibilidade, e é suscetível a qualquer momento de ser reativada como consequência de uma regressão" (1921: 2606).

É possível, portanto, segundo ele, afirmar que os afetos que se manifestam como ternura, são

> "tendências que foram desviadas de seus fins sexuais, ainda que resulte difícil descrever estes desvios segundo as exigências da metapsicologia. (...), estas pulsões cortadas em suas finalidades, conservam ainda alguns de seus fins sexuais primitivos" (1921: 2606).

O homem afetivo, o amigo e o admirador, à vista da pessoa amada, buscam também a proximidade e o contato corporal, porém, segundo ele, com um sentido "pauliniano[68]". Podemos, portanto,

> "ver neste desvio dos fins, um princípio de sublimação das pulsões sexuais" (1921: 2606).

É claro, portanto, o vínculo entre os conceitos *pulsão desviada de seus fins* e *sublimação.*

As pulsões sexuais desviadas de suas finalidades representam, segundo Freud, uma grande vantagem sobre as diretas, pois, como não podem ser plenamente satisfeitas, são mais propícias à manutenção de relações duradouras. Já as diretas, quando satisfeitas, produzem um período de baixa energia libidinal, quando o objeto perde seu valor erótico, podendo ser facilmente abandonado ou substituído (1921: 2606).

As pulsões desviadas, ou sublimadas, e as diretas podem mesclar-se em diferentes proporções, podendo, as primeiras, retornar a condição original. Já a transformação das pulsões diretas, efêmeras por si só, em laços ternos e sublimados é, segundo Freud, fato corrente e corriqueiro. De acordo com ele, a consolidação de um matrimônio contraído sob os auspícios de um amor apaixonado repousa quase por completo nesta transformação (1921: 2607).

As tendências sexuais desviadas de suas finalidades surgem das diretamente sexuais quando, segundo Freud, obstáculos interiores ou exteriores se opõem à consecução de seus fins imediatos. A repressão que sofrem no período de latência é, segundo ele, um destes obstáculos. E a origem desta repressão é ancestral.

---

[68] monástico. Deriva das relações entre São Gerônimo (Eusebius Hieronyrnus (347-420) e seu irmão, Pauliniano.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "Dissemos antes que o pai da horda primitiva, dada a sua intolerância sexual, condenava todos os filhos à abstinência, impondo-lhes, assim, enlaces cortados em seus fins, embora reservasse o livre prazer sexual para si próprio, permanecendo deste modo igualmente livre de qualquer laço" (1921: 2607).

Deste modo, segundo Freud, e no contexto de toda a construção teórica que realizou anteriormente,

> "Todos os enlaces sobre os quais repousa a estrutura libidinal que liga os indivíduos de uma massa são da natureza das tendências sexuais desviadas em sua finalidade" (1921: 2607).

d) c) A quarta questão retomada por Freud diz respeito ao que pode ser entrevisto nas últimas observações, isto é,

> "que as tendências sexuais diretas são desfavoráveis para a formação coletiva" (1921: 2607).

No curso do desenvolvimento da família, segundo ele, certamente ocorreram relações sexuais coletivas, como o matrimônio de grupo.

> "Porém, quanto mais importante foi se fazendo o amor sexual pra o ego, e mais capaz de amor o indivíduo, mais tendeu esse a limitação do amor a duas pessoas – *una* com *uno* –; limitação que parece prescrita pela modalidade do fim genital" (1921: 2607).

As inclinações poligâmica tiveram, segundo ele, que satisfazer-se com a sucessiva troca de um objeto por outro.

Trata-se de uma retomada da temática do instinto gregário, desenvolvida antes no nono capítulo. A pulsão fundamental de vida, Eros, na verdade opõe-se à união de uma coletividade maior que os dois envolvidos por uma relação de caráter genital.

> "As duas pessoas reunidas para lograr a satisfação sexual, constituem, por seu desejo de isolamento, um porte argumento contra o instinto gregário e o sentimento de coletividade. Quanto mais enamoradas estão, mais se bastam completamente" (1921: 2607).

E Freud demonstra através das características comportamentais mais evidentes a forma pela qual os mecanismos inconscientes operam ao serviço de Eros:

> "A repulsa [por parte do casal enamorado] da influência do grupo se manifesta através do sentimento de pudor. As violentas emoções suscitadas pelos ciúmes servem para proteger a eleição sexual de objeto contra a influência que, sobre ela, poderia exercer um laço coletivo. Somente quando o fator ternura (...) da relação amorosa desaparece por completo ante o fator sexual é que se faz possível o público comercio amoroso de um casal, ou a realização de atos sexuais simultâneos dentro de um grupo, como sucede na orgia" (1921: 2607).

Porém, com este desaparecimento do fator ternura, se efetua, segundo Freud, uma regressão a um estado anterior das relações sexuais, no qual o amor propriamente dito (terno) não desempenhava papel algum e se dava igual valor a todos os objetos sexuais,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "aproximadamente no sentido da maligna frase de Bernard Shaw: "Estar enamorado significa exagerar desmesuradamente a diferença entre uma mulher e outra" (1921: 2607 e 08).

Existem numerosos fatos que, segundo Freud, testemunham que o amor terno e enamoramento surgiram só veio a surgir bastante tarde nas relações sexuais entre o homem e a mulher. Resultou disso, segundo ele, que a oposição entre o amor sexual e os laços coletivos se desenvolveu também tardiamente (1921: 2608).

> "Esta hipótese pode parecer a primeira vista incompatível com nosso mito da família primitiva. Segundo ele, a horda fraternal teve que ser incitada ao parricídio pelo amor às mães e irmãs, e é difícil representar-se esse amor de outro modo senão como um amor primitivo e completo; isto é, como uma íntima reunião de amor terno e de amor sexual. Porém, refletindo mais diretamente, achamos que esta objeção não é, no fundo, senão uma confirmação. Uma das reações provocadas pelo parricídio foi a instituição da exogamia totêmica, a proibição de todo o contato sexual com as mulheres da família, amadas desde a infância. Desse modo, se operou uma excisão entre os sentimentos ternos e os sentimentos sexuais do homem. Excisão cujos efeitos se fazem sentir ainda em nossos dias . Como consequência desta exogamia, viu-se o homem obrigado a satisfazer suas necessidades sexuais com mulheres estranhas, e que não lhe inspiravam amor algum" (1921: 2608).

No entanto, nas grandes massas artificiais, como a igreja e o exército, segundo Freud, não existe lugar para a mulher como objeto sexual. A relação sexual entre o homem e a mulher não participa destas organizações. Mesmo nas multidões integradas por homens e mulheres, as diferenças sexuais não desempenham papel algum. Por isso, segundo Freud,

> "carece de qualquer sentido perguntar se a libido que mantém a coesão das massas é de natureza homossexual ou heterossexual, pois a massa não se diferencia segundo os sexos e abstrai-se completamente dos fins da organização genital da libido" (1921: 2608).

Mesmo quando absorvido pela massa, as tendências sexuais do indivíduo conservam um certo caráter de individualidade. Quando esta individualidade ultrapassa um certo grau, desfazem-se os laços libidinais que coerem a massa. Desse modo, segundo Freud, a Igreja católica teve os melhores motivos para recomendar o celibato aos seus fieis e impô-lo aos seus sacerdotes; porém, também o amor induziu muitos eclesiásticos a abandona-la. Do mesmo modo, segundo ele, o amor à mulher é capaz de romper os laços coletivos de raça, nacionalidade e classe social, levando a cabo, deste modo, um importantíssimo trabalho de civilização (1921: 2608). Por outro lado,

> "parece indiscutível que o amor sexual se adapta melhor aos laços coletivos, inclusive ali onde aparece como uma tendência sexual não desviada de seus fins, fato singular cuja explicação nos levaria por demasiado distante" (1921: 2608).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

O exame psicanalítico das psiconeuroses revelou, segundo Freud, que estas se derivam de tendências sexuais reprimidas, porém latentes. É possível, segundo ele, completar esta fórmula dizendo:

> "estes sintomas podem derivar-se também de tendências sexuais desviadas de seus fins diretos, porém, desviadas de um modo incompleto, o que faz possível um retorno ao fin sexual reprimido. Esta circunstância explica porque a neurose produza no indivíduo uma atitude anti-social, excuindo-o das formações coletivas habituais" (1921: 2608).

Pode-se dizer, por isso, segundo Freud,

> "que a neorose é para os grupos um fator de desagregação capaz de pesar tanto quanto o amor sexual direto. Assim, observamos que sempre que se manifesta uma tendência enérgica à formação coletiva, se atenuam as neuroses, chegando mesmo a poder desaparecer por um certo período limitado" (1921: 2608 e 09).

Muito tentou-se, segundo Freud, utilizar esta oposição entre as neuroses e as formações coletivas com finalidades terapêuticas. Mesmo aqueles que não lamentam o desaparecimento das ilusões religiosas no mundo civilizado moderno convém que, mesmo conservando estas a sua força, constituíram, para aqueles que se põem sob o seu domínio, a mais enérgica proteção contra o perigo das neuroses. Tampouco, segundo ele, é difícil reconhecer em todas as adesões e seitas ou comunidades místico-religiosas ou místico-filosóficas o desejo de encontrar um remédio indireto contra diversas formas de neuroses. Tudo isso, segundo ele, se relaciona com a oposição entre tendências sexuais diretas e tendências sexuais desviadas de suas finalidades (1921: 2609).

> "Abandonado a si mesmo, o neurótico se vê obrigado a substituir as grandes formações coletivas, das quais se acha excluído, por suas próprias formações sintomáticas. Cria-se seu próprio mundo imaginário, sua religião e seu sistema próprio de delírio e reproduz assim as instituições da humanidade em um aspecto desfigurado que denuncia a poderosa contribuição aportada pelas tendências sexuais diretas" (1921: 2609).

e) Por fim, para encerrar seu último capítulo, Freud propõe-se a esboçar, a partir do ponto de vista da libido, um quadro comparativo dos diversos estados psíquicos que examinou anteriormente: o *enamoramento;* a *hipnose;* a *formação coletiva;* a *neurose.*

O *enamoramento* repousa na coexistência de tendências sexuais diretas e desviadas, atraindo, deste modo, o objeto, uma parte da libido narcisista do ego. Neste estado, não cabem senão o ego e o objeto (1921: 2609).

A *hipnose* compartilha com o enamoramento a limitação a tais duas pessoas – o ego e o objeto – , porém repousa totalmente em tendências sexuais desviadas de seus fins e coloca o objeto no lugar do ego (1921: 2609).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

A *formação coletiva* multiplica esse processo. Coincide com a hipnose na natureza das pulsões que mantêm sua coesão e na substituição do *ideal do ego* pelo *objeto,* porém acrescenta a ele a *identificação* com outros indivíduos, facilitada, talvez primitivamente, pela igualdade de atitude em respeito ao objeto (1921: 2609).

> "Estes dois últimos estados, a hipnose e a formação coletiva, são resíduos hereditários da filogênese da libido humana. (...) A substituição das tendências sexuais diretas pelas desviadas favorece, nestes estados, a separação entre o ego e o ideal do ego, separação que se inicia com o enamoramento" (1921: 2609).

A neurose, segundo Freud, separa-se desta série:

> "Também ela repousa em uma particularidade da evolução da libido humana: na dupla articulação da função sexual direta interrompida pelo período de latência. Sob este aspecto, compartilha com a hipnose e com a formação coletiva o caráter regressivo, do qual carece o enamoramento. Se produz sempre que a passagem dos instintos sexuais diretos aos desviados não pôde efetuar-se totalmente e corresponde a um conflito entre as pulsões coagidas no ego que efetuaram tal evolução e as frações destas mesmas pulsões que, desde o inconsciente reprimido – e tal como outros movimentos pulsionais totalmente reprimidos – tendem a sua satisfação direta" (1921: 2609).

A neurose possui, segundo Freud, um conteúdo muito rico, pois,

"entranha todas as relações possíveis entre o ego e o objeto, tanto aquelas nas quais o objeto é conservado, como aquelas nas quais é abandonado e interiorizado no ego e, por outro lado, as relações emanadas dos conflitos entre o ego e o ideal do ego" (1921: 2609).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

5. Sobre as origens e o Presente

5.1. A máquina topo-ideológica

Na introdução, apresentei uma concepção de cidade que certamente não esgota o fenômeno que busca representar. No entanto, este conceito circunscreve a cidade àquilo que, no essencial, do ponto desta pesquisa, manteve-se inalterado ao longo de sua história, pelo menos até o fim do século XX: o fato de que a cidade, como um dispositivo técnico, até aí, foi uma estrutura composta por muros e aberturas, e articulada em torno de um centro, topos do qual emana o poder político, independentemente da natureza ideológica específica das instituições ou grupos sociais que detiveram a hegemonia sobre o controle deste lugar e do modo como, e das idéias em torno das quais, organizaram o Estado, os instrumentos para o exercício do poder que o caracterizam, e o uso do espaço e do tempo na vida urbana.

O principal objetivo desta tese é articular as estruturas psíquicas que condicionam a vida política, que no contexto da metapsicologia freudiana são as estruturas libidinais que ligam as massas a um líder e que se reproduzem e atualizam constantemente através do complexo de Édipo, com as estruturas físicas, que compõe a cidade enquanto um dispositivo técnico, uma máquina topo-ideológica. A importância desta articulação é contestada por Giorgio Agamben que, conforme destaquei na introdução, propõe uma análise do fato político que, de modo algum, ao meu ver, é incompatível com o que pode ser entendido como o pensamento freudiano sobre o poder político e suas origens e estruturas, que apresentei no capítulo anterior, em que pesem as evidentes reservas de Agamben:

> "É possível, em um âmbito tão decisivo, contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas?" (1995: 14).

Na introdução, propus que se reformulasse esta questão, em termos de saber se cabe, a este paralelismo enunciado por Agamben, um lugar decisivo neste âmbito, que é o da discussão das origens da política ocidental, a qual ele situa na cisão entre *bíos e zoé* realizada pela nascente metafísica grega. Naquela altura, propus que a articulação entre a metapsicologia freudiana e a formulação de Agamben, expressa pela simetria entre o poder soberano e a vida nua, poderia ser realizada justamente através da interpretação e análise das relações entre as formas urbanas e o fato político que, simbólica, topológica e tecnicamente elas expressavam.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Nesta concepção, pela qual a cidade é entendida como uma máquina topo-ideológica, ela se apresenta como uma estrutura, mais especificamente como uma composição técnica. Uma sistema composto por sistemas de muros e aberturas que se dispõem, sobrepõem, interpõem contrapõem e compõem em inumeráveis dimensões e escalas. Uma estrutura topológica que opera segundo uma lógica binária que pode ser resumida à dialética primária sim ou não, concedendo e negando o acesso, de modo a distribuir os sujeitos urbanos segundo o seu valor – o que é o mesmo que dizer: segundo a força relativa de seu poder – e segundo a sua função na hierarquia social e na disposição técnica em que se constitui a cidade enquanto dispositivo político de produção, atribuindo a cada sujeito e a cada grupo identitário o seu lugar e a sua função, ou o seu não lugar e a sua não função, no contexto topológico da política (ou não política – a simples exclusão) global do sistema.

Simultaneamente, como uma estrutura geométrica e simbólica que se dispõe, segundo a disposição e a composição do poder – manifeste-se ele sob a forma política, econômica, técnica, científica, jurídica, religiosa, militar ou qualquer outra –, em uma dialética que oscila historicamente entre unidade, regularidade e simplicidade (o apolíneo) por um lado e, por outro, diversidade, irregularidade e complexidade (o dionisíaco); estrutura esta que opera no modo simbólico compondo representações parciais e globais, através das quais os sujeitos e grupos urbanos constituem representações de suas identidades, e através das quais estas identidades persistem no fluxo do tempo histórico e na extensão do espaço geográfico. Uma estrutura que torna legível, ou passível de interpretação (ões), os diversos discursos simbólicos e ideológicos que se sobrepõe no espaço geográfico ao longo do tempo histórico.

Também como uma estrutura técnica – que, historicamente, expressa e representa o estado da *construtibilidade*[69] de uma cultura – e que, em última instância, se constitui como a parte fixa, necessária ao sustento de tudo o que é móvel e de todas as ações e transformações que constituem as finalidades políticas, técnicas, produtivas e simbólicas às quais a cidade se destina. Por fim, como a parte fixa do que a cidade é como organização: como corpo com órgãos, como um plano organizado, independentemente do grau de racionalidade que o caracterize.

***

Esta organização que é a cidade, no entanto, não surgiu espontaneamente. Ela é o produto de uma determinada disposição psíquica dos homens que a realizaram, mais

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

especificamente, dos fatos que predispuseram os homens que participaram desta organização a, nela, assumirem os papeis que a estruturaram como o dispositivo topológico técnico e simbólico que descrevi. E esta é uma forma bastante particular de organização da vida social, que se diferencia e transcende em muito daquilo que se poderia chamar de um simples conglomerado humano vivendo comunitariamente de forma mais ou menos colaborativa

Na concepção freudiana, a vida comunal resulta de um fundamento duplo: por uma lado, a compulsão para o trabalho criada pela necessidade externa e, por outro, pelo poder do amor que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual – a mulher – e esta, em privar-se *"da parte de si própria que dela fora separada – seu filho"* (1929. 55). Deste modo, segundo ele, *Eros e Ananké* [amor e necessidade] *tornaram-se os pais também da civilização humana"* (*ib.*). O primeiro resultado da civilização, segundo ele, foi que, a partir dela, grupos cada vez maiores de pessoas, mesmo de diferentes famílias, passaram a conseguir viver em comunidades mais ou menos estáveis (Freud, 1929. 55).

No entanto, a vida comunitária adquiriu várias formas e o fato urbano não encontra, por isso, a sua explicação neste binômio exposto por Freud. O fato urbano é um fato político e, neste sentido, é um produto desta forma de poder, como o testemunha o fato topológico da centralidade, que caracterizou toda a composição de todas as estruturas urbanas ao longo da história da cidade, com exceções que, caso tenham existido, não fizeram mais do que confirmar a regra[70]. Por isso, muitos autores associam o fato urbano à emergência do poder soberano e da persona da realeza semi-divina que o corporificou e, portanto, à própria emergência do fato religioso. Antes disso, à própria emergência da personalidade individual, de um ser capaz de entender-se autônomo e diferenciado do grupo, de modo a, a partir desta singularidade e desta autonomia, que o coloca em uma posição de exterioridade em relação à comunidade – como se viu com Agamben e Schmitt –, ser capaz de exercer o poder de organização da vida coletiva do qual resultou a cidade.

O papel do poder soberano e da soberania política na origem da cidade me parece, em particular a partir da análise de Agamben sobre o conceito de *bando*, indiscutível. No entanto, os muros que constituíram a cidade não contornaram apenas esta ou a cidadela

---

[69] Trata-se de um conceito de Giulio Carlo Argan, que diz respeito ao modo específico da técnica pelo qual a obra arquitetônica ou urbanística encontra o acesso à existência,.

[70] Nunca encontrei, em minhas pesquisas, cidade que, digna deste nome, não apresentasse a evidência empírica da existência de uma centro, que se pode observar nos mapas, no adensamento do uso do solo, na convergência dos fluxos, na diferenciação do uso, na singularidade dos edifícios , na concentração dos monumentos etc.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

central na qual instalou-se sempre o soberano. Toda a cidade foi ordenada com muros do mesmo que toda a vida social urbana foi ordenada pelo estado jurídico e por suas leis. E tanto os muros internos quanto as leis são o testemunho de que um tanto do estado de natureza persiste, sempre, a ameaçar a cultura, no interior de qualquer cidade. Por outro lado, estabelecidas a ordem jurídica e a ordem urbana, absolutamente inseparáveis, resta considerar que o homem urbano aceitou, de certa forma, o seu destino e, de modo geral, e no contexto destas estruturas muradas e jurídicas, não é um sujeito que mantém-se nos limites por elas impostos apenas sob a repressão de seus aparatos. Poder-se-ia dizer mais: não só, de um modo geral, grande parte de seus instintos agressivos são espontaneamente contidos, como tal forma de ordenamento é tomado pelas sociedades como uma necessidade, e a submissão ao poder é, em muitos casos, amplamente desejada.

Anteriormente, propus que aquilo que havia motivado o homem a este tipo de forma de vida, havia sido o desejo de segurança, constância e estabilidade. A cidade, assim, é vista como um dispositivo técnico que o homem opõe ao destino que lhe é imposto pela natureza, contra o acaso e a tragédia que regiam a vida fora dos limites da muralha que contornava o perímetro urbano. Mas, todas estas conquistas da vida urbana se deram ao custo de uma considerável redução de seus horizontes, de uma significativa perda de liberdade, pois, ali, o homem também não era mais um caçador e tampouco podia ir a qualquer lugar a qualquer hora ou, livremente, andar em qualquer direção: não mais podia exercitar livremente os seus instintos e, para contê-los, muros interiores ao território da cidade e à sua alma precisaram também ser edificados: os muros de sua consciência moral; os muros da má consciência ou da culpa, diriam Nietzsche e Freud, cada um ao seu modo, e no contexto de seu pensamento, como discutirei adiante.

Deste modo, vários fatos ficaram associados: a emergência da cidade murada se apresenta junto com a da personalidade individual, com a da moralidade e dos costumes e, ambas, com um modo específico de produção, e com o poder político e religioso que foi capaz de organizá-lo: o poder soberano. Discutirei todas estas questões mais adiante mas, este último, o poder soberano, é por isto mesmo, o fator decisivo, aquele que, a partir do exterior do ordenamento jurídico e anteriormente à existência deste, como demonstrou Agamben, determinou, senão todos os outros, certamente a forma que o conjunto assumiu na vida urbana e no modo como esta se apropriou das estruturas muradas para ordenar o território e a vida espaço temporal que, na cidade, nele se realiza.

Mas o poder soberano, no entanto, não é capaz de explicar a totalidade destes fatos, porque não é capaz de explicar a si próprio. Esta foi a razão de buscar no *"Psicologia das*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

massas..." (1921) de Freud a origem da soberania em si, através da associação entre a figura do soberano e a imago paterna. E foi também a razão de haver, no primeiro capítulo, trazido o recorte de La Boétie: o poder de *Um,* pois, a um só tempo, ele pensa o *Um* como persona psíquica, e o enigma deste poder, quando pensado racionalmente, diante da desproporção das forças envolvidas e do desconforto da submissão.

> "Coisa extraordinária, por certo; e também tão comum que deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente (...) não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo **nome de um**, de quem não devem **temer o poderio**, pois ele é só, nem **amar as qualidades** pois é desumano e feroz para com eles" (*grs.* meus; La Boétie, 1853: 12)

Destaquei anteriormente que o *encantamento* e o *enfeitiçamento* não é diante de um, mas do *Nome de Um* – uma representação, uma persona a ser encarnada por um ator, como viu-se com o rito dos dois corpos do rei apresentado por Agamben a partir do *"The king's two bodys – A study in medioeval political theology"* de Ernst Kantorowicz (1957). Este encantamento, se apresenta sob a forma do *temor* diante do poderio, e do *amor* diante das qualidades. Estes simultâneos temor e amor diante do *Nome de Um,* e a ambivalência implicada nesta relação, conduziram-me a considerar o fenômeno da *identificação,* no sentido que Freud atribui a este conceito, isto é, como a forma mais primitiva e fundamental de enlace afetivo que pode estabelecer-se entre duas pessoas, fenômeno psíquico ao qual ele atribui papel preponderante e estrutural na formação do *complexo de Édipo,* igualmente uma estrutura formada em um processo ambivalente (1921: 2585), conforme discuti no capítulo anterior.

No entanto, toda esta discussão diz respeito mais às relações de poder do que às suas origens e, decerto, esclarece muito pouco sobre o problema das origens em si. O que é certo, no entanto, é que estas origens determinaram uma passagem importante, que veio a desembocar no que chamo aqui de civilização urbana. E é da condição cultural da qual o homem partiu para esta passagem que proponho seguir a discussão.

5.2. A herança das origens: culpa e servidão

Em *"O retorno do totemismo..."* (1913) Freud compartilha a opinião de Wilhelm Wundt (1910) quanto a possibilidade de que, por toda a parte, "a cultura totêmica tenha preparado o caminho para uma civilização mais adiantada e, assim, que ela representa uma fase de transição entre a era dos homens primitivos e a era dos heróis e deuses" (*apud:* Freud 1913: 107). A era dos heróis e deuses é justamente a era em que, segundo Mumford, emerge a proto-cidade histórica (1961: 33 e seguintes).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

No totemismo, que está associado à exogamia e à herança pela linhagem feminina, o que sugere o caráter matriarcal da ordem social que ele representa, o *totem* é, geralmente, não um indivíduo isolado, mas sempre uma classe de objetos, em geral uma espécie de animais ou vegetais. Ele é reverenciado por uma corporação de homens e mulheres, que se chamam a si próprios pelo nome do totem, acreditam possuírem um só sangue em virtude de uma descendência comum que os liga a um ancestral no qual tem fé e com o qual dividem obrigações mútuas. O totemismo constitui tanto uma religião como um sistema social. No aspecto religioso, consiste nas relações de respeito e proteção mútua entre um homem e seu totem. O aspecto social do totemismo se expressa principalmente por uma injunção feita respeitar severamente e por uma ampla restrição que regula as relações dos integrantes do clã uns com os outros e com os homens de outros clãs (Freud, 1913: 109 a 111).

Todo o desenvolvimento do texto de Freud está centrado na questão da exogamia, do tabu do incesto e da finalidade destas instituições de modo a apresentar sua questão, o *parricídio,* como crime instituinte da cultura. Estes desenvolvimentos são por demais conhecidos e as conclusões de Freud estão entre os mais questionados e controversos aspectos de sua obra e são o foco dos mais severos ataques à psicanálise. É uma discussão para especialistas que não cabe neste ensaio. Estarei apresentando apenas as questões que julgo pertinentes para a discussão relativa à emergência das culturas urbanas e de suas instituições propiciadoras: aquelas que conduziram à noção de indivíduo, e que o viés marxista presente em diversas disciplinas das ciências econômicas e humanas em geral tende a associar à divisão especializada do trabalho, pela qual os homens puderam comparar-se a partir de suas distintas situações na estrutura produtiva que compunham.

Segundo Wundt (1910), o conceito de totem possui uma influência decisiva sobre a divisão e organização tribais, e o aspecto mais importante desta forma de organização é que ela envolve um conjunto de normas e costumes que regulam as relações mútuas entre os grupos (*apud:* Freud, 1913: 112). No totemismo, conforme Freud demonstrou, esta ordem tem um objetivo axial, que é o de evitar vínculos consanguíneos. No entanto, além deste objetivo, e para alcançá-lo, o totemismo resulta em uma estrutura social e religiosa *não centralizada*, ou *policêntrica*, na qual convivem múltiplos centros de poder e referência social, os clãs, organizados em torno dos totens, ou do nome do totem. E, este, é um aspecto diferencial decisivo em relação às culturas urbanas, cujo ordenamento, tanto político quanto urbanístico é baseado na singularidade do centro, tanto como lugar político quanto como lugar geográfico e topológico.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Um aspecto interessante, e que é pouco explorado por Freud, é justamente como se dá esta passagem entre a ordem policêntrica do totemismo para a ordem politicamente monocêntrica que veio a caracterizar a proto-cidade histórica. Como, do convívio de múltiplos deuses e centros de poder político, viemos a passar para uma ordem social tendente ao monoteísmo e a concentração do poder político na realeza individual; como foi o processo pelo qual isto se deu. Esta passagem encontra uma forte descrição na *"Genealogia da Moral..."* (1887.) de Friedrich Nietzsche, a qual gostaria de apresentar sucintamente mais adiante. Um dos aspectos mais interessantes na comparação dos dois argumentos, além dos próprios conteúdos, é como, ao passo que Freud constrói o seu enfocando a busca de uma origem capaz de explicar o fenômeno, no caso o crime do *parricídio,* Nietzsche despreza esta origem, debruçando-se sobre os processos pelos quais os fenômenos ocorrem.

Segundo Nietzsche, *"na originária comunidade tribal(...) a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica"* (*G. M.*: II:19). A convicção que prevalece, segundo ele, é de que a comunidade subsiste graças aos sacrifícios e as realizações dos antepassados (*ib.*). Este é o ponto que interessa a Nietzsche: *há* uma relação entre credor e devedor, uma relação de dependência em torno de uma dívida (*schuld*), ou de uma culpa (igualmente *schuld* em alemão). Nietzsche está, aqui, dando desdobramento à idéia que apresentou no quarto aforismo da segunda dissertação da *"Gienealogia da Moral ...": "o grande conceito moral de "culpa" teve origem no conceito muito material de "dívida"* (*G.M.:* II:4).

A Freud, no entanto, interessa saber precisamente qual a natureza deste sacrifício dos antepassados, pois esta natureza elucidaria a natureza da dívida / culpa. No prefácio de *"Totem e tabu",* ele afirma que o livro é uma *"tentativa de deduzir o* ***significado original*** *do totemismo"* (gr. meu; 1913: 10), tarefa para qual busca uma visão *histórica* (*ib.*: 130), pois *"é possível supor que melhor se chegaria a uma compreensão da* ***natureza essencial*** *do totemismo e da exogamia se fosse possível aproximar-se das* ***origens*** *destas instituições"* (gr. meu; *ib.*: 114).

Para Freud, portanto, há uma *natureza essencial,* que decorre de um *significado original.* Isto faz toda a diferença pois, para ele, a natureza essencial da culpa, decorre de que este sacrifício é o do próprio pai e, neste caso, ele é a marca da existência de um conflito estrutural na única forma de organização social que persistiu quando tudo o mais mudou: a família. Assim, seria possível, segundo ele, localizar neste crime – o parricídio – uma gênese cultural da culpa que repercute de modo determinante na vida psíquica do

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

homem contemporâneo (1913: 159 e segs.), cujos vestígios permanecem na infância, produzindo *"insinuações (...) que emergem no decorrer do desenvolvimento de nossos próprios filhos"* (*ib.*: 10)

Para Nietzsche, importa que, em um dado momento *há* um sentimento de culpa e de dívida em relação ao fundador da estirpe e que ele se desenvolve de uma dada maneira a saber:

> "de que como os antepassados, em sua sobrevida como espíritos, não cessam, a partir de sua força, de conceder à estirpe novas vantagens, torna-se necessário oferecer a eles novos sacrifícios e oferendas, pagamento que também era feito, sobretudo em obediência – pois os costumes são, enquanto obras dos antepassados, também seus preceitos e ordens" (*G. M.*: II:19).

E, poderia dizer Freud, com a desobediência poderiam despertar sua ira e, com ela, o castigo.

Segundo Nietzsche, o medo do ancestral e de seu poder, a consciência de ter *dívidas* (*schuld* e, portanto, também *culpa*), para com ele, cresce necessariamente à medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida. *Não ao contrário!* (*ib.*). De acordo com Nietzsche, tudo que conduza ao enfraquecimento da estirpe *diminui* o medo do espírito de seu fundador. Deste modo, segundo ele,

> "os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível – o ancestral acaba necessariamente transfigurado em deus. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no **medo** portanto" (grifo do autor; *G. M.*: II:19)/

Para Nietzsche, deste modo, uma *origem* não decorre de um fato, mas de um duplo sentimento diante de uma percepção da relação que há, pelo menos ao nível psíquico, entre os vivos e os mortos: uma relação articulada pelos sentimentos associados de medo e de dívida / culpa (*schuld*). A atitude, ou o sentimento, que move a relação de dívida / culpa do homem com o antepassado é, para ele, o que dá forma ao pensamento religioso e aos conceitos e valores morais que o sustentam. Nietzsche obtém uma explicação satisfatória para o modo como o poder religioso se unifica como uma decorrência da unificação do poder político. Porém, não há, como em Freud, um ato originário, um crime, que determina, por sua natureza, todas as formas subsequentes de religião e moral, e que persiste sendo representado no universos simbólico e imaginário da cena familiar. Em Freud, poderíamos pensar em determinação irracional. Em Nietzsche, em uma irracionalidade presidindo toda a determinação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

***

A tragédia original proposta por Freud, no mais ancestral contexto de ordem social, o da horda primitiva, dominada por um pai cruel, voltado para a própria satisfação e senhor de todas as fêmeas, que expulsa os filhos à medida em que chegam à puberdade (Darwin, 1871 *apud:* Freud 1913: 130), segundo Freud, é a seguinte:

> "Certo dia, os irmãos que haviam sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando, assim, um fim à horda patriarcal. Unidos tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente" (1913: 146).

Freud já prepara aqui a apresentação de idéia de que a civilização, percebida por ele como o resultado da reunião da força de muitos contra a do mais forte, se origina desta primeira reunião, dos irmãos para enfrentar a superior força do pai. Este, seria, então, o modelo primordial de contrato social. O violento pai primevo fora, sem dúvida, o temido e invejado modelo de cada um; canibais que eram, pelo ato de devora-lo realizavam, segundo Freud, a *identificação* com ele, cada um adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria, assim, segundo Freud, *"uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o* ***começo*** *de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião"* (grifo meu; 1913: 146).

Freud avança no sentido de estabelecer um paralelo entre a cena familiar cotidiana, e o conflito que caracteriza o complexo de *Édipo* ou *parental,* com a cena do parricídio original, na qual localiza o germe fundador da idéia de deus. Segundo ele, precisamos apenas supor que a tumultuosa malta de irmãos estava cheia *"dos mesmos sentimentos contraditórios que podemos perceber em ação nos complexos-pai ambivalentes de nossos filhos e de nossos pacientes neuróticos"* (1913: 147).

Segundo Freud, introduzindo o problema da ambivalência, que caracteriza para La Boétie a relação entre o dominador e o dominado, *"odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiram-no também"* Freud, 1913: 147). Perpetuado o crime, satisfeito o ódio e realizada a identificação através do ato canibal de devorá-lo, *"a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso"* (*ib.*). Um sentimento de culpa que coincidia com o remorso de todo o grupo fez-se presente e, segundo Freud, *"o pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo"* (1913: 147).

O que sucedeu segundo Freud, é o que ainda sucede em nossos dias nos *"assuntos humanos"* (1913: 147). O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que a psicanálise conhece sob o nome de *"obediência adiada"* (*ib.*). Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos, abrindo mão da reivindicação às mulheres, agora libertadas" (*ib.*). Deste modo, segundo Freud, criaram o sentimento de culpa filial e os dois tabus fundamentais do totemismo, o homicídio e o incesto, as únicas transgressões contra as leis sagradas do sangue reconhecidas pelas sociedades primitivas (1913: 147).

Nietzsche não discorda quanto a que *"a humanidade recebeu com a herança das divindades tribais e familiares, também o peso das dívidas ainda não pagas, e o anseio de resgatá-las"* (*G. M.*: II:20). No entanto, para ele, o sentido original do ritual e da origem da lei estaria, de qualquer modo, perdido, digerido ele próprio por um processo de constantes reinterpretações. Para Nietzsche, em toda parte onde se exerce e mantém a justiça, o que se percebe é *"o poder do mais forte"* (*G. M.*: II:11) em busca de conter o *"insensato influxo do ressentimento"* (*ib.*). É deste esforço, segundo ele, que emerge a noção de *"lei"* (*ib.*). É neste esforço de contenção *"dos sentimentos de reação e rancor"* que aquele que tem poder institui a lei, *"a declaração imperativa sobre o que, a seus olhos, é permitido, justo, proibido e injusto"* (*G. M.*: II:11).

Para Nietzsche, portanto, lei é a expressão da vontade de quem tem o *poder* de impô-la, no contra senso de Freud, para quem a lei resulta do consenso da comunidade de irmãos e se expressa pelo *tabu.* A este consenso, Freud se refere no *"Mal-Estar…",* ao considerar que a vida humana em comum só se torna possível *"quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados"* (1929b: 49); e que o poder desta comunidade é então estabelecido como *"direito"* (*ib.*), em oposição ao poder do indivíduo condenado como *"força bruta"* (*ib.*).

Para Nietzsche, tanto o sentido original da lei, como as finalidades que originalmente a motivaram não podem elucidar nada pois, para ele, *"a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem toto coelo* [totalmente]*"* (*G. M.*: II:12). Segundo ele,

> "algo existente, que chegou de algum modo a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior" (*G. M.:* II:12).

Poder este que, segundo ele, se deriva dos *"afetos propriamente* ***ativos****, como a ânsia de domínio e a sede de posse"* (grifo do autor;*G. M.*: II:11). Segundo ele, apontando a fonte deste poder na vida biológica,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorar-se, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o "sentido" e a "finalidade" anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados" (*G. M.:* II:12).

Freud, no entanto, é bastante taxativo quanto à questão de uma origem específica, da qual derivam formas específicas de ordenação e preservação da ordem que, no que diz respeito às finalidades essenciais, permanece determinando as vidas psíquica e social. Assim, insiste em que o fundamento da idéia de que a lei resulta no equilíbrio do poder de todos em torno da oposição ao mais forte deriva da cena do parricídio e dos eventos que a sucederam, em particular na imposição da lei contra o *incesto, "pela qual todos de igual modo renunciavam às mulheres que desejavam, e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai. Desta maneira, salvaram a organização que os tornara fortes"* (1913: 148). Só o desejo de permanecerem juntos poderia mover a vontade necessária a esta contenção, desejo este que, segundo Freud, pode ter se baseado *"em sentimentos e atos homossexuais originados, talvez, durante o período de expulsão da horda"* (*ib.*).

A passagem da forma mais primitiva de sociedade humana, ordenada em torno do poder patriarcal, na qual este poder descentralizou-se e passou a ser compartilhado pela comunidade de irmãos, ordenada pelos tabus do incesto e do assassinato, encontraria deste modo, segundo Freud, nesta *"culpa trágica"* (1913: 159) que se constitui na cena do parricídio, a sua condição estruturante. Por outro lado, segundo ele, neste evento também pode ter germinado o que depois veio a ser a instituição do matriarcado, descrita por Bachofen (1861) e, segundo Freud, posteriormente substituída pelo patriarcado (1913: 148). Esta última passagem, segundo Mumford, equivale à emergência da proto-cidade histórica (1961: 33 e seguintes).

Também a religião, segundo Freud, encontra aí seus primeiros esboços. A religião totêmica, segundo ele, surgiu do sentimento filial de culpa, como um esforço para mitigar este sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada. Todas as religiões posteriores, segundo ele, podem ser percebidas como tentativas de solucionar o mesmo problema. Variam de acordo com o estágio de civilização em que surgiram e com os métodos que adotaram,

> "mas todas tem o mesmo fim em vista e constituem reações ao mesmo grande acontecimento com que a civilização começou e que, desde que ocorreu, não mais concedeu a humanidade um minuto de descanso" (1913: 149).

Há, segundo Freud, uma característica central comum ao totemismo e ao *"complexo-pai"* que foi preservada inalterada na religião, que é a *"tensão ambivalente"* (1913: 149), tensão esta que é aquela mesma apontada por La Boétie na relação entre o dominado e o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

tirano, e da qual certamente não escapa a relação entre o soberano e o *homo sacer* de Agamben, tal qual ele mesmo nota ao descrever o vínculo afetivo entre o *bando* de um e o do outro, representados no mito do lobisomem.

Na religião totêmica, esta ambivalência expressava-se nos sentimentos de remorso e tentativas de expiação por um lado e, por outro, na satisfação expressa em seus rituais, que também serviam de recordação do triunfo sobre o pai. Foi a satisfação por este triunfo, segundo Freud, que levou à instituição do festival rememorativo da refeição totêmica, no qual as restrições relativas à obediência adiada ao pai morto são suspensas. Freud chama a atenção para o fato de que, se o lado afetivo dos sentimentos ambivalentes foi forte o suficiente para produzir os remorsos, *"não devemos subestimar o fato de que, em geral, a vitória ficou com os impulsos que levaram ao parricídio"* (1913: 149).

Nas religiões e nas ordenações morais que no totemismo não se distinguem nitidamente, a compreensão da força destes impulsos reforçou os sentimentos fraternos, que encontram expressão na santificação dos laços de sangue e na ênfase dada à solidariedade por toda a vida no contexto do clã. À proibição da morte do totem logo juntou-se o tabu contra o fratricídio. Foi muito tempo depois que a proibição da morte deixou de limitar-se aos membros do clã e foi substituída pelo *"Não matarás"*. A horda patriarcal, segundo Freud, foi substituída, em primeira instância, pela *"horda fraterna",* cuja existência era assegurada pelo laço consangüíneo. A sociedade estava, agora, segundo ele,

> "baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; enquanto que a moralidade fundamentava-se parte nas exigências desta sociedade e parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa" (1913: 150).

A psicanálise dos seres humanos, segundo Freud, ensina que o deus pessoal de cada um deles é formado à semelhança do pai; que a relação pessoal com Deus depende da relação pessoal com o pai de carne e osso e oscila e se modifica de acordo com esta relação e que, *"no fundo, Deus nada mais é do que um pai glorificado"* (1913: 151). O *totem,* enquanto uma representação animal, nada mais era, segundo Freud, do que um representante do pai. Deus será uma forma posterior, na qual o pai reconquistou sua aparência humana (*ib.*).

A elevação do pai, que outrora fora assassinado, à condição de Deus, de quem o clã alegava descender, no entanto, segundo ele, consistia em uma tentativa de expiação muito mais séria do que o antigo pacto de mútua proteção com o totem. Esta mudança de atitude para com o pai, segundo ele, não se restringiu à esfera da religião, mas se estendeu àquele

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

outro lado da vida humana que fora afetado pela eliminação do pai – a organização social. "*Com a introdução das divindades paternas, uma sociedade sem pais gradualmente transformou-se em uma sociedade organizada em base patriarcal"* (*ib.*: 152 e 153). A família, segundo ele, ao nível da ordem social patriarcal, *"constituiu uma restauração da antiga horda primeva e devolveu aos pais uma grande parte de seus antigos direitos"* (*ib.*).

Com o tempo, segundo Freud, o próprio Deus foi sendo exaltado tão acima da humanidade, que as pessoas só podiam aproximar-se dele através de um intermediário – o sacerdote. Ao mesmo tempo, segundo ele, os *"reis divinos"* fizeram seu aparecimento na estrutura social e *introduziram o sistema patriarcal no Estado"* (1913: 153), estado este que ordenou a forma urbana de vida social e o modo de produção que a caracterizou.

Devemos reconhecer, segundo Freud, que *"a vingança tomada pelo pai deposto e restaurado foi rude: o domínio da autoridade chegou ao seu clímax"* (1913: 153). Os filhos subjugados utilizaram-se da nova situação para aliviarem-se ainda mais de seus sentimentos de culpa e, nesta fase, aparecem pela primeira vez nos mitos o próprio deus matando o animal que lhe é consagrado. Deste modo, segundo ele, ocorre a *"negação mais extrema do grande crime que constituiu o começo da sociedade e do sentimento de culpa"* (*ib.*).

Neste ponto, segundo Freud, a interpretação psicanalítica da cena coincide com sua tradução *"superficial e alegórica",* que a entende como uma representação do deus a vencer o lado animal de sua própria natureza (1913: 153). Porém, segundo ele, seria um equívoco supor que os impulsos hostis inerentes ao *complexo-pai* foram completamente silenciados durante este período de autoridade paterna revivida. Pelo contrário, segundo ele, as primeiras fases da dominância dos dois novos representantes paternos – *"deuses e reis"* – apresentam *"os mais vigorosos sinais da ambivalência que continua sendo uma das principais características da religião"* (*ib.*).

Deste modo, Freud situa as duas fontes da ordem social – a religião e o estado –, bem como toda a sua simbólica, e através dela a arte e a arquitetura, no contexto de uma tragédia familiar fundadora, o *parricídio.* Nos sentimentos ambivalentes de culpa e satisfação produzidos por este crime (1913: 149), toda a estrutura determinante da ritualística e do interdito e, nestes, os fundamentos da moralidade e do processo civilizacional (*ib.* 159). Esta origem, baseada neste *"sentimento de culpa criativo"* (*ib.*: 162), segundo Freud, funda *"uma cadeia causal que se estende desde os começos aos dias atuais"* (*ib.*: 163). Assim, encontraríamos nesta origem as determinações que conduziram às formas atuais não só da vida psíquica, como no caso dos sentimentos de culpa do

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

neorótico (*ib.*: 162); mas da vida social, pela moralidade dos costumes; bem como das próprias formas arquitetônicas e urbanas, cuja matriz na qual se baseiam deriva, segundo Hocart (1936 e 1954), do centro primitivamente ritual, cuja planta retangular de origem oriental constituiu o núcleo da proto-cidade histórica (*apud:* Mumford, 1961: 118).

***

Embora os pensamentos de Nietzsche e Freud se diferenciem no que diz respeito ao problema das origens da vida psíquica individual, ao ponto de tornarem-se praticamente opostos quanto ao próprio valor que atribuem a uma pesquisa das origens, guardam entre si, no que diz respeito ao processo pelo qual, paralelamente, se forma a vida psíquica e a vida política, significativas identidades de concepção. Em ambos, este fenômeno é uma decorrência das vicissitudes sofridas pela vida instintual, que decorreram dos modos através dos quais a vida comunitária buscou controlar a agressividade individual em proveito das vantagens oferecidas pela vida coletiva em Freud, e dos modos como, na fundação dos Estados primitivos, grandes contingentes de população foram dominados por grupos mais aguerridos e com maior capacidade organizativa em Nietzsche. Em particular, ambos concordam em que a exteriorização da agressividade foi contida pela inibição que a vida civilizada impôs às manifestações instintuais do indivíduo, mas que esta agressividade não se extingue por esta inibição, mas, num movimento reflexivo, ou num tropo, retorna contra o próprio indivíduo, instalando-se nele como má consciência nos termos de Nietzsche ou sentimentos inconscientes de culpa nos de Freud.

O problema da formação dos sentimentos inconscientes de culpa e da consciência moral se desenvolve e evolui ao longo de toda a obra freudiana, tendo sido abordado de diversos ângulos desde a concepção expressa em *"Totem e Tabu"* (1913). Lá, conforme vimos, a origem histórica da culpa se localizaria nos remorsos que decorreram do parricídio, nos quais estavam envolvidos sentimentos ambivalentes, pois o pai era odiado por barrar aos filhos a satisfação de seus instintos, mas também era admirado e amado. (1913: 147). Após o assassinato do pai, um sentimento de culpa que coincidia com o remorso de todo o grupo fez-se presente e, segundo Freud, *"o pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo"* (*ib.*).

Em 1914, em *"Introdução ao Narcisismo*" analisando o fenômeno da consciência moral, no contexto da vida familiar, esta é concebida como,

> "no fundo, uma personificação, primeiro da crítica dos pais, e, subsequentemente, da sociedade – processo que se repete quando uma tendência à repressão de desenvolve de uma proibição ou obstáculo que proveio, no primeiro caso, de fora" (Freud, 1914: III – 9º§).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Em 1921, no *"Psicologia das Massas e Análise do Ego",* aparece um ego cindido em duas partes, uma ocupada pela introjeção de uma instância crítica que age como consciência moral, à qual dá o nome de *"ideal do eu"* (*Ichideal*), e atribui as funções de auto-observação, censura onírica e principal influência na auto-repressão (*ib.*: 2588). Em 1929, no *"Mal Estar ...",* o agora superego é o produto da agressividade do próprio sujeito que é introjetada, internalizada:

> "ela é [a agressividade], na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do próprio ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de "consciência"[71], está pronta para por em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa: expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo em seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição em uma cidade conquistada: (1929: 83 e 84).

Mais adiante, na mesma obra, Freud retorna ao conceito de modo a esclarecer a especificidade de determinados conceitos que *"talvez muitas vezes tenhamos usado de modo frouxo e intercambiável"* (1929: 99). Todos estes conceitos – *"superego", "consciência"*[72]*, "sentimento de culpa", necessidade de punição" e "remorso"* – se relacionam segundo ele ao mesmo estado de coisas, mas denotam diferentes aspectos seus.

> "O superego é um agente que foi por nós inferido e a consciência[73] constitui uma função que, entre outras, atribuímos a esse agente. A função consiste em manter vigilância sobre as ações e as intenções do ego e julga-las, exercendo sua censura. (...). O medo desse agente crítico (medo que está no fundo de todo relacionamento), a necessidade de punição, constitui uma manifestação instintiva por parte do ego, que se tornou masoquista sob a influência de um superego sádico; é, por assim dizer, uma parcela do instinto voltado para a destruição interna presente no ego, empregado para formar uma ligação erótica com o superego" (1929: 99 e 100)

Neste caráter masoquista do ego diante de um superego sádico, pelo qual Freud vê um vínculo erótico entre o ego e o superego, é a mesma característica do ego que o vincula à autoridade externa, no caso da ligação libidinal dos membros da massa com o tirano que apontou na *"Psicologia da massas ..."* (1921), e que proponho nesta tese como sendo o mesmo tipo de vínculo que caracteriza a servidão voluntária descrita por La Boétie, e capaz de explicar o vínculo simétrico entre o soberano e o *homo sacer* apontado por Agamben que, em essência, é o vinculo entre as primeiras populações submetidas à

[71] Na tradução para o espanhol da editora Amorrotu aparece *"consciência moral"*.
[72] Idem nota anterior.
[73] Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

dominação do estado e as bestas louras apontada por Nietzsche como os seus agentes fundadores. (Nietzsche, *G. M.*: II:17).

Se trata sempre de uma relação de caráter ubíquo, na qual uma autoridade externa se faz presente, a partir de um certo ponto da relação, também internamente.

> "Quanto ao sentimento de culpa, temos que admitir que existe antes do superego e, portanto, antes da consciência[74] também. Nesta ocasião ele é a expressão do medo da autoridade externa, um reconhecimento da tensão existente entre o ego e esta autoridade. É o derivado direto do conflito entre a necessidade do amor da autoridade e o impulso no sentido da satisfação instintiva cuja inibição produz a inclinação para a agressão. A superposição destes dois estratos do sentimento de culpa – um oriundo do medo da autoridade externa; o outro do medo da autoridade interna – dificultou nossa compreensão interna da posição da consciência de diversas maneiras[75]" (Freud, 1929: 100).

Deste modo, é nesse derivado direto do conflito entre a necessidade do amor da autoridade e o impulso no sentido da satisfação instintiva cuja inibição produz a inclinação para a agressão, que se pode encontrar a mesma ambivalência apontada por La Boétie quando refere-se ao amor e ao temor que caracterizam a servidão voluntária.

Um pouco mais adiante, Freud retoma o tema dos sentimentos de culpa para esclarecer *"as contradições que nos confundiram durante algum tempo",* quando retoma a questão do parricídio para esclarecer as diferenças entre os sentimentos de culpa que se originam de um ato efetivamente cometido, daqueles produzidos por um apenas imaginado, ou intencionado.

> "Assim, em determinado ponto, os sentimentos de culpa eram conseqüência dos atos de agressão de que alguém se abstivera; em outro, porém – exatamente em seu começo histórico, a morte do pai – constituía a conseqüência de um ato de agressão que fora executado. Encontrou-se uma saída para esta dificuldade, pois a instituição da autoridade interna, o superego, alterou radicalmente a situação. Antes disso, o sentimento de culpa coincidia com o remorso [(...), o termo remorso deveria ser reservado para a reação que surge depois de um ato ter sido realmente executado]. Posteriormente, devido a onisciência do superego, a diferença entre uma agressão pretendida e uma agressão executada perdeu sua força. Daí por diante, o sentimento de culpa podia ser produzido não apenas por um ato de violência realmente efetuado (como todos sabem), mas também por um ato apenas pretendido (como a psicanálise descobriu)" (Freud, 1929: 101).

Formulado deste modo, o mérito é realmente de Freud, mas por pequena margem de formulação. Caso pensemos em toda a formulação nietzscheana contida no décimo sexto aforismo da segunda dissertação da *"Genealogia da Moral..."* (1887), *"na profunda doença que o homem teve que contrair",* quando seus instintos ficaram *"sem valor e suspensos",* na *"interiorização do homem"* que funda a *"má consciência",* como nesta

[74] Idem.
[75] Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

"vontade de dar forma", pela qual estes artistas fundadores de Estados deram forma à vida política, através desta *estrutura viva* de dominação que, segundo ele, o Estado é. É esta mesma força, que move os artistas da violência na construção de Estados que, segundo Nietzsche,

> "em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, "no labirinto do peito", como diz Goethe[76], cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo **instinto de liberdade** (na minha linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora desta força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e não como naquele outro fenômeno maior e mais evidente [a construção de Estados], o **outro** homem, **outros homens**" (grifos do autor; *G.M.:* II:18).

O mérito de Freud está mais em haver circunscrito um agente, ou um topos psíquico, o *superego,* do que em haver identificado os processos de interiorização e a relação entre autoridade interna e externa. Estes aspectos da questão já haviam sido propostos por Nietzsche, embora, em ambos, fosse distinta a fonte desta autoridade: em Freud o pai; em Nietzsche, as bestas louras. Mas, em ambos, esta autoridade é apenas o objeto reflexivo, sobre o qual se projeta o medo do sujeito. Ambos concordam com Goethe, e com que a má-consciência é um trabalho do homem sobre si mesmo.

Em 1933, em suas conferências introdutórias, o superego é apresentado por Freud como

> "o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição – é, em resumo, tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem" (1933: 19º§).

Inclusos aí, por tanto, os ideais, os valores morais e estéticos e, portanto, a arte, e a cidade e suas formas e sua ordem, se a consideramos, como Argan, como uma obra de arte. Em 1921, este *"ideal do eu"* é introjetado por *identificação* com a figura paterna ou equivalente em um processo *"que visa a conformar o próprio ego analogamente a outro tomado como modelo"* (1921: 2585) e adquire um matiz hostil em virtude da hostilidade despertada pelo modelo, que é a figura que o reprime. Esta hostilidade, e a agressividade que dela provém, é assumida pelo ideal interiorizado e volta-se contra o próprio ego, reproduzindo a ação repressora que, anteriormente, era exercida pelo modelo. Com o desenvolvimento do indivíduo, no entanto, este amplia sua participação para além do circulo mais restrito da família, submetendo-se a novos ideais, presentes nos diferentes grupos sociais dos quais participa, os de sua raça, de sua classe social, de sua comunidade

[76] *"Aquilo que não sabido / ou não pensado pelos homens, / No labirinto do peito / Vaga durante a noite" in. "A Lua"* de Goethe, segundo nota do tradutor.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

confessional, seu Estado etc. (*ib.*: 2600). Dentre todas estas identificações, ou melhor, dentre todos estes modelos e ideais, com os quais o sujeito se identifica, está, esta é a proposta desta tese, a persona do soberano nos termos de Agamben, ou do tirano nos termos de La Boétie.

Também a identificação primária com a figura do pai, é um elo em uma cadeia de identificações, pois o pai, anteriormente, já encontrou em suas próprias figuras parentais, e nos ideais dos grupos sociais dos quais participou, o seu modelo; e o filho será o modelo daqueles que o sucederão e, assim, sucessivamente. Também horizontalmente, esta cadeia se articula: *"além de seu aspecto individual, este ideal tem uma aspecto social; constitui o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação"* (1914: 119). Em 1933, nas sua conferências introdutórias, buscando explicitar o caráter cultural do superego e o encadeamento através do qual este é filogeneticamente constituído, inicialmente através das identificações que se dão na estrutura parental, Freud considera que,

> "via de regra, os pais, e as autoridades análogas a eles, seguem os preceitos de seus próprios superegos ao educar as crianças. (…). Assim, o superego de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas do superego de seus pais; os conteúdos que ele encerra são os mesmos, e torna-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração. (…) O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas **ideologias** do superego" (*gr.* meu; 1933: 19º§).

A *identificação* é, em última instância, com a cultura, pois a *inibição* se dá diante de seus ideais; inicialmente o *"ideal do eu"* (*Ichideal*), personificado na figura paterna, e interiorizado pela identificação com as figuras parentais mas, posteriormente, e através dos ideais que estas próprias figuras já haviam introjetado, com os ideais do grupo, dos conjuntos e sobreposições de conjuntos de grupos e, por fim, de toda a cultura e de tudo o que ela produziu como ideais e ideologia ao longo de seu desenvolvimento e, segundo Freud, desde o parricídio, pois conforme afirma em *"O Ego e o Id"* de 1923,

> "a diferenciação do superego a partir do ego **não é questão de acaso** ela representa as características do desenvolvimento tanto do indivíduo quanto da espécie[77]"; em verdade,

[77] A origem do superego é, segundo Freud, "*o resultado de dois fatores (...)um de natureza biológica, e outro de natureza histórica, a saber: a duração prolongada, no homem, do desamparo e dependência de sua infância, e o fato de seu complexo de Édipo, cuja repressão demonstramos achar-se vinculada à interrupção do desenvolvimento libidinal pelo período de latência e, assim, ao início bifásico da vida sexual do homem*" (1923: 37). Este último fenômeno, *"que parece ser peculiar ao homem, constitui a herança do desenvolvimento cultural tornado necessário pela época glacial"* (*ib.*).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> segundo ele, "dando expressão permanente à influência dos pais, ela perpetua a existência dos fatores a que deve sua origem[78]" (grifo meu; 1923: 37).

Aqui novamente a divergência com Nietzsche, e com seu *Zaratustra,* de quem o *"olho",*

> "quando foge do presente para o passado, acha sempre a mesma coisa: fragmentos, membros e **perigosos acasos** – mas não homens! Tudo isso que componho e imagino não tende senão a recolher e a unir em uma única coisa o que é fragmento, e enigma, e **cruel acaso!**" (grifo meu; Nietzsche, 1883: II – "Da Redenção"

Neste "mecanismo" pelo qual a cultura inibe o indivíduo, levando-o a promover o retorno de sua agressividade contra si próprio, encontra-se o modo como a exteriorização desta foi contida e pelo qual o processo civilizacional conduziu a vida coletiva à situação em que Nietzsche viu o homem, *"definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz"* (*G. M.*: II:15), isto é, em uma sociedade juridicamente ordenada pelo Estado.

> "Este homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo" (Nietzsche, G. M.: II:16).

Regularidade esta que, do ponto de vista das estruturas muradas nas quais os *mores* encontraram a sua morada, manifestou-se sob a forma da linha reta e das simetrias angulares e axiais que marcaram as composições urbanas produzidas pelas formas mais primitivas de civilização ordenada pelo Estado. É neste âmbito da sociedade e da paz, portanto, que, segundo ele, se produziu esta *"interiorização do homem"* e, com ela,

> "esse animal que querem "amansar", que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – este tolo, prisioneiro da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da "má consciência" (...) Junto com a má consciência foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem **com o homem, consigo:** como resultado de uma violenta separação de seu passado animal (…) resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava" (grifo do autor; G. M.: II:16),

Desse cultivo, deste homem que sofre consigo, resultou o que Freud designa como *"essa frustração cultural que domina o grande campo dos relacionamentos humanos"*

[78] Toda a discussão sobre a transmissão filogenética de estruturas psíquicas proposta por Freud, e amplamente criticada como um dos aspectos "menos científicos" de suas proposições, ganhariam, talvez, nova aura de cientificidade, se consideramos as recentes pesquisas no campo da genética. As pesquisas realizadas pelo geneticista Marc Feldman, professor da Universidade de Stanford, que comparou os códigos genéticos de 1.056 voluntários de 52 regiões do planeta, revelaram diferenças tão pequenas que a única conclusão possível é a de que toda a humanidade descende de uma população bem pequena. Os cálculos matemáticos efetuados levaram à conclusão de que duas mil pessoas que viviam no continente africano há 70.000 anos são a origem da população atual da Terra.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

(1929b: 52), que resulta da *"renuncia à satisfação de instintos poderosos"* (*ib.*), à qual não se faz impunemente se a perda não for economicamente compensada.

A gênese da *"má consciência"*, segundo Nietzsche, no entanto, não está vinculada ao contexto parental, não resultou de mudanças graduais nem voluntárias e, tampouco do crescimento orgânico dentro de novas condições resultantes de novas relações de poder, como Freud entende que se articularam após o *parricídio* com o acordo entre os irmãos e a formação da ordem totêmica, mas de *"uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta, nem sequer ressentimento"* (*G. M.*: II:17), promovida pelo confronto entre civilizações. Igualmente, ele considera que do mesmo modo que a inserção de uma população *"sem normas nem freios"* (*ib.*) em uma forma mais estável de ordenação política não pode ter ocorrido sem a intervenção da violência, também a estabilização e manutenção desta ordem não pôde ser levada a termo sem a persistência desta violência. Nas palavras do filósofo,

> "o mais antigo "Estado" apareceu como "uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável , mas também **dotada de uma forma**" (grifos do autor; G. M.: II:17).

Certamente, esta forma desta organização social imposta por este Estado não está, simbolicamente e topologicamente, dissociada das formas das estruturas muradas urbanas que ambientaram esta vida, e a organizaram no tempo e no espaço. E estas formas, no que diz respeito a arquitetura, derivam, segundo Hocart (1936 e 1954), do centro primitivamente ritual, cuja planta retangular de origem oriental constituiu o núcleo da proto-cidade histórica (*apud:* Mumford, 1961: 118).

Nietzsche, ao especificar o significado da palavra *"Estado",* por ele adotada na formulação acima, define claramente os seus autores Segundo ele, ao referir-se a *"Estado",* referia-se a

> "algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o "Estado" na terra" (G. M.: II:17).

Nietzsche refere-se às invasões das regiões ao norte do mediterrâneo pelos povos do ramo lingüístico indo-europeu. Mas a planta retangular, também adotada por estes, já era a expressão do poder masculino a muito mais de dois mil anos, e era comum na Mesopotâmia e no Egito. A própria cultura helênica certamente encontrou o essencial de seus modelos arquitetônicos em culturas que se estabeleceram muito antes nas ilhas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

mediterrâneas e que, como o demonstra Braudel em *"Memórias do Mediterrâneo"* (1998), muito provavelmente se originaram no crescente fértil oriental. Aliás, é justamente a partir de semelhanças entre determinadas soluções arquitetônicas, todas fundadas na ortogonalidade e na planta de base quadrada ou retangular, que Braudel estabelece esta possibilidade.

Segundo Nietzsche, a obra destes conquistadores consistia, portanto, em *"instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas"* (*G. M.*: II:17). De acordo com ele, da ação instintiva destes artistas inconscientes, movida por sua vontade de poder, logo resulta

> "uma estrutura de domínio **que vive**, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um "sentido" em relação ao todo" (grifo do autor; G. M.: II:17).

E, certamente, a unidade formal das estruturas muradas urbanas, e de suas aberturas, seus eixos e avenidas monumentais, faziam parte deste sentido em relação ao todo ao qual refere-se Nietzsche, e, simbolicamente, este sentido de ordem expressou-se, sempre, pelas regularidades que decorrem da ortogonalidade e das simetrias angulares e axiais.

Nietzsche pensa que estes artistas involuntários, estes *"organizadores natos"* não sabem o que é culpa, responsabilidade ou consideração. Segundo o filósofo, *"eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem aquele olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na obra, como a mãe no filho"* (grifos do autor; *G. M.*: II:17). Segundo Nietzsche, nestes artistas da dominação:

> "não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas sem eles ela não teria nascido (…) se sob o peso de seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme **quantum** de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente" (grifos do autor; G. M.: II:17).

Segundo ele,

> "este "instinto de liberdade" posto a força em estado de latência, "reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente sobre si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a má consciência" (*G. M.:* II:17).

Esta força, dos *"instintos de liberdade"* que retornam é, em última instância, aquela mesma força ativa que age *"grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados"* (*G. M.*: II:18). É, portanto, esta mesma força que, segundo Nietzsche,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, "no labirinto do peito", como diz Goethe[79], cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo **instinto de liberdade** (na minha linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora desta força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e não como naquele outro fenômeno maior e mais evidente, o **outro** homem, **outros homens**" (grifos do autor; G. M.: II:18).

Deste modo, Nietzsche, tal como Freud, estabelece a relação necessária entre o processo histórico pelo qual emergiu o estado como forma de organização da vida política e o processo psíquico através do qual emergiu a má-consciência e a forma de vida psíquica pela qual a agressividade instintual dos indivíduos é contida em favor da vida social. No entanto, onde Freud vê um *ego cindido* pelo retorno da agressividade sobre si próprio, que se dá forma anulando-se e modelando-se analogamente à ideais, Nietzsche vê os próprios ideais emergindo desta cisão, deste trabalho de dar forma e criar sentido. De acordo com ele,

> "esta oculta violentação de si mesmo, esta crueldade de artista, este deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, **um Não**, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma **voluntariamente cindida**, que a si mesma faz sofrer, esta "má consciência" ativa também fez afinal – já se percebe – como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir a luz uma profusão de beleza (…) e talvez a própria beleza" (grifos: itálico do autor e negrito meu; G. M.: II:18).

No *"Mal-Estar..."*, ponderando sobre a origem do sentimento de culpa, Freud propõe que *"uma pessoa sente-se culpada (os devotos diriam "pecadora") quando fez algo que sabe ser "mau""* (1929b: 84), porém acrescenta que também se sente assim quando apenas identificou em si *"uma intenção de fazê-lo"* (*ib.*). Diante disso, pergunta-se *"porque a intenção é considerada equivalente ao ato",* ao passo que lembra que, em ambos os casos, está pressuposto que *"já se tenha reconhecido que o que é mau é repreensível, é algo que não deve ser feito"* (*ib.*). Como se sabe o que é o bem e o mal, como se chega a este julgamento? Freud considera inaceitável uma capacidade natural de diferenciação do bem e do mal, em particular, porque o mal não é necessariamente prejudicial para o ego, muito pelo contrário, pode ser para ele o que é desejável e prazeroso. Só uma influência externa poderia contrapor, ao desejo e ao prazer, idéias de beleza e moralidade. *"Ela determina o que deve chamar-se mal e bem"* (1929: 120).

Segundo Freud, liberado na espontaneidade de seu sentir, o homem não teria se submetido a este controle externo. É no desamparo e na dependência do outro que se

---

[79] *"Aquilo que não sabido / ou não pensado pelos homens, / No labirinto do peito / Vaga durante a noite" in. "A Lua"* de Goethe, segundo nota do tradutor.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

descobre a razão desta submissão e a melhor designação para ela é a angústia frente a possibilidade da perda de seu amor. (1929: 120).

> "Se ela perde o amor de outra pessoa de quem é dependente, deixa também de ser protegida frente a uma série de perigos, sobretudo frente ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre sua superioridade sobre a forma de castigo" (Freud, 1929b: 121).

Por isto, segundo Freud, o mal é, em princípio, *"aquilo pelo que um é ameaçado com a perda do amor"* (*ib.*) e, por isto, é preciso evitar o mal, *"pela angústia frente a esta perda"* (*ib.*). É por esta razão, segundo ele, que tanto faz que se tenha feito a coisa má ou se pretenda fazê-la; em ambos os casos, o perigo só se instaura se e quando a autoridade descobri-lo e, em ambos, *"a autoridade se comporta da mesma maneira"* (1929: 85).

Este *"estado mental",* segundo Freud, *"é chamado de "má consciência""* (1929: 85) mas, segundo ele, não merece este nome, pois, *"nesta etapa, o sentimento de culpa é, claramente, apenas angústia frente a ameaça da perda do amor, angústia "social""* (1929: 85). Uma grande mudança só ocorre, segundo ele, quando esta autoridade é internalizada sob a forma de *"superego",* quando os fenômenos da consciência moral atingem um novo patamar. Só neste caso, segundo ele, seria correto falarmos em consciência moral e sentimentos de culpa. Neste ponto, segundo ele, a angústia em ser descoberto se extingue e desaparece completamente a distinção entre fazer algo mau e desejar fazê-lo, já que nada pode ser escondido do superego, *"sequer os pensamentos"* (*ib.*); e o superego atormenta *"o ego pecador"* produzindo o mesmo sentimento de angústia que este sentia quando temia a perda do amor do outro de quem dependia. Deste modo, segundo Freud,

> "conhecemos, (...), duas origens do sentimento de culpa: uma que surge da angústia diante de uma autoridade, e outra, posterior, que surge da angústia diante do superego. A primeira compele a renunciar a satisfações pulsionais; a segunda, ao mesmo tempo que faz isso, exige punição, uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego. Apreendemos também o modo como a severidade do superego – as exigências da consciência moral – deve ser entendida. Trata-se simplesmente de uma continuação da severidade da autoridade externa, a qual sucedeu e que, em parte, substituiu" (1929a: 123; 1929b: 88)

Originalmente, segundo Freud, a renúncia pulsional era produzida pelo medo diante de uma autoridade e, consumada a renúncia, nenhum sentimento de culpa persistia, porém, como nada pode ser oculto do superego, a despeito da renúncia, permanece o sentimento de culpa. Deste modo, na formação da *"consciência moral",* segundo ele, ocorreu uma *"grande desvantagem econômica"* (1929b: 88), pois a renúncia pulsional não possui mais um efeito libertador,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "a continência virtuosa não é mais recompensada com a certeza do amor. Uma ameaça de infelicidade externa – perda de amor e castigo por parte da autoridade externa – foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa" (Freud, 1929b: 88),

Anteriormente, Freud havia discutido o fato de que justamente as pessoas de consciência moral mais rigorosa e de comportamento mais ascético, são as que mais sentem-se expostas às tentações, visto que as tentações são simplesmente aumentadas pela frustração constante, ao passo que a sua satisfação ocasional as faz diminuir, pelo menos temporariamente (1929b: 86 e 87). Agora desenvolve esta idéia para explicar uma *inversão,* que ocorre no processo de interiorização da autoridade. Na primeira fase, quando a renúncia se dá diante da autoridade externa, a angústia, que depois se torna consciência moral, é, na verdade, a causa da renúncia. Posteriormente, após a interiorização da autoridade sob a forma de superego, o relacionamento se inverte. Toda *"renúncia pulsional torna-se agora uma fonte dinâmica de consciência moral, e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intolerância desta última"* (1929a: 124). Deste modo,

> "se pudéssemos colocar isso mais em harmonia com o que já sabemos sobre a história da origem da consciência moral, ficaríamos tentados a defender a afirmativa paradoxal de que a consciência moral é o resultado da renúncia pulsional, ou que a renúncia pulsional (imposta a nós de fora) cria a consciência moral, a qual, então, exige mais e mais renúncias" (Freud, 1929: 124; 1929b: 90)

Sobre este aspecto, há concordância com Nietzsche no que diz respeito a que a consciência moral é um trabalho do homem sobre si mesmo, mas sobre esta inversão, que ocorre após a interiorização da autoridade nos termos freudianos, encontra-se, em Nietzsche, algo que pode ser entendido como um paralelismo inverso, na idéia de que, com a moralização das noções de culpa e dever, ou com *"seu afundamento na má consciência",* no contexto do *"entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus"* (*G. M.*: II:18), ocorre uma *"tentativa de inverter"* o nexo entre estas noções (dívida / culpa = *schuld*) (*ib.*). Segundo ele, *"justamente a perspectiva de um resgate definitivo* ***deve*** *se encerrar, de um modo pessimista, de uma vez por todas; o olhar deve se chocar e recuar desconsolado ante uma impossibilidade férrea"* (grifo do autor; *ib.*). As noções de culpa e dever devem, segundo ele, *"se voltar para trás"* (*ib.*). E contra quem?

> "Não se pode duvidar, primeiramente contra o devedor, no qual a consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipo, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a idéia de que não se pode realizá-la (o "castigo eterno")" (*G. M.:* II:21).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Porém, no pensamento nietzscheano, e no contexto do desenvolvimento do cristianismo, esta inversão ocorre no sentido de devolver a culpa a Deus, como forma de ampliação e universalização da culpa no próprio homem pois,

> "naquele golpe de gênio do cristianismo: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus se pagando a si mesmo, Deus como único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível" (G. M.: II:21),

Sobrando ao homem a própria impossibilidade da redenção, mais do que como uma percepção individual, como uma cristalização desta, imposta pelas formas e sentidos que o próprio homem constrói nas formas morais da religião.

Em Freud, então, temos que a consciência moral, que se forma sobre a renúncia pulsional imposta a partir da inibição diante da autoridade externa e pelo retorno ao próprio ego da agressividade nele produzida por esta renúncia, torna-se uma fonte dinâmica de produção da própria consciência moral, isto é, a cada nova renúncia realimenta-se a interiorização da autoridade e aumenta a severidade e a intolerância desta, agora já sobre a forma de superego, em virtude da agressividade despertada no próprio ego por estas renúncias. Deste modo, segundo Freud, uma ameaça de infelicidade externa foi permutada por uma *permanente* infelicidade interna (1929b: 89). Em Nietzsche, com a moralização das noções de culpa e dívida, com o seu *"afundamento na má consciência"* e com a nova e superior dívida assumida perante um Deus que se sacrifica pela redenção do homem (*G. M.*: II: 21), estas devem voltar-se para trás, retornar sobre o devedor, e eliminar qualquer possibilidade de um resgate definitivo. Assim como em Freud a renúncia ao que se origina na vida pulsional produz a retroalimentação da necessidade de renuncia, em Nietzsche, a inversão, do sentimento de culpa em relação à divindade, oriundo daquele em relação a própria consciência, também acaba por produzir uma representação superior do credor, que realimenta os sentimentos de culpa, tornando-os permanentes e irresgatáveis, um *"castigo eterno"* (*ib.*). Deste modo,

> "essa vontade de se torturar, esta crueldade retornada do bicho homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no Estado para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída mais natural para esse querer-fazer-mal fora bloqueada – esse homem da má consciência apoderou-se da suposição religiosa para levar o seu auto-martírio à mais horrenda culminância. Uma dívida com Deus" (G. M.: II: 22).

Segundo Nietzsche, o homem apreende em Deus as últimas antíteses que chega a encontrar para seus *"autênticos insuprimíveis instintos animais"* (*G. M.*: II: 22). O homem, segundo ele, *"reinterpreta estes instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade,*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

issurreição, rebelião contra o "Senhor", o "Pai", o progenitor e princípio do mundo) (*G. M.*: II: 22). É decisivo, ao meu ver, que, em que pese o absoluto antagonismo entre os pensamentos de Nietzsche e Freud, quanto a questão da validade da pesquisa das origens, e quanto ao papel de um fato fundador (no caso de Freud o *parricídio*), já amplamente debatidos, resta, nesta formulação de Nietzsche, mesmo neste campo de divergências, uma convergência: em ambos, por distintas mas não divergentes concepções, a culpa acaba sempre convergindo para uma representação da figura paterna.

Em Freud, cada não, ou cada renúncia, realimenta a autoridade internalizada que, em princípio, foi o pai. Em Nietzsche, o homem se *"retesa na contradição entre Deus e o Diabo"* (*G. M.*: II: 22) e *"todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade de seu ser"* (*ib.*), isto é, toda a renúncia ao que se origina em sua natureza instintiva, ou pulsional na linguagem freudiana,

> "ele o projeta para fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus Juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa" (*G. M.*: II: 22).

Há, segundo Nietzsche, uma espécie de *"loucura da vontade"* nisto que ele chama de *"crueldade psíquica"* que, segundo ele, é simplesmente sem igual:

> "a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua **vontade** de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua **vontade** de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída deste labirinto de "**idéias fixas**", sua vontade de erigir um ideal – o do "santo Deus – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. Oh, esta estranha e triste besta que é o homem! Que coisas não lhe ocorrem, que desnatureza, que paroxismos do absurdo, **que bestialidade da idéia** não irrompe de imediato, quando é impedido, apenas um pouco, de ser **besta na ação**" (grifos do autorG. M.: II: 22)

E o quanto, considerando a questão de La Boétie, o homem já não encontrou, na servidão voluntária o meio para satisfazer esta vontade de sentir-se culpado e desprezível, e o quanto destas idéias fixas que se manifestaram na vontade de erigir este ideal de Deus não se manifestaram nas plantas de base quadrada dos zigurates e pirâmides, e nos alinhamentos ortogonais, e nas simetrias das composições urbanas?

Aqui, segundo Nietzsche, *"há **doença**"* (grifo do autor; Nietzsche*G. M.*: II: 22), a mais terrível doença que jamais devastou o homem e, segundo ele, e considerando o rito cristão em particular,

> "quem ainda consegue ouvir como nesta noite de tormenta e absurdo ressoou o grito de **amor**, o grito do mais sequioso êxtase, da salvação no **amor**, voltará as costas, tomado de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> horror invencível… Há tanta coisa horrível no homem!… Já por muito tempo a terra foi um hospício!…" (ib.).

Para Freud, as religiões nunca desprezaram o papel desempenhado na civilização pelo sentimento de culpa, e encontram sua força na alegação de que são capazes de, dele – ou do pecado –, redimir a humanidade. No entanto, segundo ele, o modo como, no cristianismo, essa redenção é conseguida – *"pela morte sacrificial de uma pessoa isolada que, desse modo, toma a si a culpa comum a todos"* –, nos permite *"inferir qual pode ter sido* [referindo-se ao parricídio] *a primeira ocasião em que essa culpa primária , que constitui também o primórdio da civilização, foi adquirida"* (1929b.: 99). O problema da relação do *amor* com a *má consciência* aparece no pensamento freudiano de uma forma que torna ainda mais difícil, do que foi nos temas das últimas páginas, cotejá-la com o pensamento de Nietzsche. É difícil separar o que é proximidade do que é distância, visto que a proximidade aparece justamente no seio da maior distância, que é o pensamento sobre o problema das origens.

No *"Mal-Estar…",* após discutir a inversão pela qual a própria renúncia alimentava o processo pelo qual a consciência moral acabava por exigir mais renúncia e punição, Freud desenvolve seu argumento a partir da discussão relativa aos *"fatores constitucionais inatos"* (1929b: 92) e às *"influências do ambiente real"* (*ib.*) que atuam de forma combinada na formação do superego e no surgimento da consciência moral, para afirmar *"uma condição etiológica* ***universal*** *para todos os processos deste tipo"* (grifo meu; *ib.*). Esta decorre de *"um modelo filogenético"* que conduz ao *"pai dos tempos pré-históricos"* (*ib.*). Assim, *"se passamos do desenvolvimento individual para o desenvolvimento filogenético, as diferenças das duas teorias da gênese da consciência moral* [modêlo filogenético *vs.* influência do meio] *ficam menores ainda"* (1929b.: 92)

Deste modo, ao aproximar-se de seu fato fundador, o *parricídio,* ele afasta-se do pensamento nietzscheano, não por determinar um fato que, pelo remorso, produz a culpa, nem tampouco por associar a figura paterna a este fato e à gênese da idéia de Deus, pois, como vimos, Nietzsche também o faz, ao situar na construção deste conceito, *Deus,* o paroxismo *final* no desenvolvimento da consciência moral. As diferenças, na verdade, parecem ser duas: uma é o fato de que, onde Freud vê o início da consciência moral – o remorso pelo assassinato do pai –, Nietzsche vê uma culminância, um desenvolvimento máximo da culpa, que ocorre quando o Deus, por *amor,* se sacrifica pelo devedor (no caso do cristianismo). A outra, decorre desta: é o caráter *determinante* que este fato tem no desenvolvimento filogenético da vida psíquica individual e coletiva, através de um

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

complexo modelar – o *complexo de Édipo* –, típico produto da organização patriarcal da vida familiar, no caso do indivíduo; e da relação libidinal entre a psicologia do grupo e a psicologia do líder, igualmente produto do mesmo complexo, no caso do grupo ordenado em torno do carisma de uma liderança.

No desenvolvimento de seu argumento, ao diferenciar o remorso que sentimos conscientemente, quando, movidos pelo extravasar de impulsos acumulados, transgredimos as fronteiras entre o bem e o mal, dos sentimentos inconscientes de culpa, Freud remonta estes *"à morte do pai primevo"* (1929b. 93 e 94). Deste modo, seu argumento cria uma situação circular: se a primeira culpa foi o remorso pela morte do pai primevo e o remorso não é sentimento de culpa, visto que este depende da existência de uma consciência moral, que decorreria justamente da interiorização produzida por um remorso anterior, como o primeiro remorso poderia haver sido interiorizado para uma consciência ainda não existente, como poderia tê-la produzido? (*ib.*). É justamente na resposta desta questão, que Freud irá localizar no início, aquilo que Nietzsche vê no fim: o *amor.* Este primeiro remorso pode ser interiorizado, segundo Freud, em decorrência da

> "ambivalência primordial de sentimentos para com o pai. Seus filhos o odiavam mas também o **amavam** Depois que o **ódio** foi satisfeito pelo ato de agressão o **amor** veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o superego pela identificação com o pai; deu a esse agente o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir a repetição do ato" (Freud, 1929b: 94)

O superego, a consciência moral, a má consciência, a punição permanente, tudo isto, em Freud, foi uma criação do amor. Em Nietzsche, *"essa vontade de se torturar, esta crueldade retornada do bicho homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, (...) inventou a má consciência para se fazer mal"* (*G. M.*: II: 22). O amor aqui é um produto tardio, um ideal produzido por um Deus que se sacrifica por amor ao devedor, uma *"suposição religiosa para levar o seu auto-martírio à mais horrenda culminância. Uma dívida com Deus"* (*G. M.*: II: 22).

Na concepção de Freud, duas coisas podem, a partir daí (dos sentimentos ambivalentes envolvidos na relação parental), ser apreendidas de modo claro: *"o papel desempenhado pelo amor na origem da consciência moral e a fatal inevitabilidade do sentimento de culpa"* (1929b: 94). Matar ou não o pai, segundo ele, não é realmente a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão destinados a sentir culpa, *"porque o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência, quanto da eterna luta entre Eros e a pulsão de destruição ou de morte"* (1929a: 128). Esse conflito, segundo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

ele, é posto em ação tão logo os homens se defrontam com a tarefa de viverem juntos. Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a família, o conflito está fadado, segundo ele, a se expressar no *"complexo edipano"* (1929b: 95), e a estabelecer a consciência moral e o primeiro sentimento de culpa. Quando uma comunidade extravasa o contexto familiar, o mesmo conflito continua sob formas que dependem do passado. Ele é fortalecido e, daí, resulta uma intensificação adicional do sentimento de culpa. (*ib.*).

> "O que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo. Se a civilização constitui o caminho necessário de desenvolvimento da família à humanidade como um todo, então, como resultado do conflito inato surgido da ambivalência, da eterna luta entre as tendências de amor e de morte, acha-se ele inextricavelmente ligado um sentimento de culpa, que talvez atinja alturas que o indivíduo considere difíceis de tolerar" (1929: 95)"

No entanto, quando o grupo encontra um líder, como Freud descreve na *"Psicologia das Massas..."* (1921) e, quando, neste contexto, pergunta-se pela servidão voluntária de La Boétie, então o resultado deste conflito inato surgido da ambivalência da eterna luta entre as tendências de amor e de morte, a que acha-se inextricavelmente ligado um sentimento de culpa, não pode deixar de ser pensado como a possível estrutura psíquica mais fundamental no sustento desta servidão, do mesmo modo como não se pode deixar de considerar que este sentimento possivelmente esteja na origem da relação simétrica entre o soberano e o *homo sacer* proposta por Agamben. E é nesse sentido que penso que, em que pese a análise do *bando* por ele realizada, à estrutura política determinada pela simetria entre o soberano e o *homo sacer* deve ser incorporada a tensão ambivalente apontada por La Boétie entre o tirano e seus dominados, no contexto do fenômeno da identificação formulado por Freud, e da formação da consciência moral e dos sentimentos inconscientes de culpa, ou da má-consciência, pelo menos naquilo em que as formulações de Freud e Nietzsche são consistentes. Sem estas estruturas não há como conceber o vínculo psíquico denunciado por La Boétie, ou a capilaridade de baixo para cima – ou mesmo a biopolítica – de Foucault e, sem isso, não há como conceber a soberania nos termos de Agamben.

***

Após estas considerações do último extrato do *"Mal-Estar ..."*, Freud cita o que designa como a *"comovente denúncia dos "Poderes Celestes"* feita pelo poeta, sob a forma de uma das canções do Harpista no *"Wilhelm Meister"* de Goethe:

> *"À Terra, a esta Terra cansada, nos trouxestes,*
> *À culpa nos deixastes descuidados ir,*
> *Depois deixastes que o arrependimento feroz nos torturasse,*
> *A culpa de um momento, uma era de aflição"*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

***

A culpa é, portanto, no contexto das concepções tanto de Freud como de Nietzsche, o fundamento da civilização: o seu custo. O preço a ser pago pela possibilidade do convívio social *civilizado,* isto é, aquele entre os sujeitos cujos instintos agressivos foram contidos através de uma estrutura psíquica cujo sub-produto que gera é a interiorização da culpa sob a forma de uma consciência moral, que atua produzindo necessidade inconsciente de punição. Uma estrutura psíquica articulada com uma estrutura social; com uma estrutura política, o Estado e aqueles *"organizadores e artistas da violência"* (*G. M.*: II:18) em Nietzsche ou, o núcleo familiar patriarcal, a comunidade de irmãos parricidas baseada na estrutura "jurídica" composta pelo tabu em Freud; e com uma estrutura técnica, a cidade entendida como obra de arte, na qual a vida política destas civilizações foram ambientadas. E é a isso que Lewis Mumford refere-se quando afirma que a moralidade reflexiva encontrou existência psíquica junto com a vida urbana (1961: 60). Faltou a ele estabelecer esta relação causal: a moralidade reflexiva não encontrou existência na vida urbana – ela fundou e propiciou esta forma de vida. Muito provavelmente ela fundou mais do que isso, ela fundou a própria possibilidade da existência da soberania em si, aquilo que La Boétie chama de *servidão voluntária.*

5.3. A estética do superego: é o Édipo retangular

Todos estes fatos, ou melhor, meta-fatos, discutidos na seção anterior encontram, certamente, expressão estética nas formas urbanas, pois foi na cidade que a arte e a expressão artística foram elevados a patamares antes inimagináveis. Se podemos acompanhar Platão quanto a relação siamesa entre o Bem e o Belo (*República,* 517c), que não é, em que pesem todos os demais antagonismos, distinta da relação igualmente siamesa entre o Mal e o Feio feita por Nietzsche (*G. M.,* II: 18), então não podem restar muitas dúvidas da relação que há entre a estética das formas urbanas e a moralidade reflexiva. E se o superego, como diz Freud, é o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição, isto é, em resumo, *"tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem"* (1933: 19º§), então é razoável que se investigue se a estética que emergiu com a proto-cidade histórica, e que de algum modo persiste implementando seus valores na cidade contemporânea como irei discutir, pode ser considerada, no contexto teórico da psicanálise, como uma *estética do superego.* Isso, é claro, caso se esteja disposto a entender, na *ratio* das formas urbanas e arquitetônicas, o sentido irrevelado mas presente

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

da metafísica nos seus significados – e significantes –, e a considerar o conselho de Nietzsche, dando ouvidos a Zaratustra, pois,

> "Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira rotação no movimento mecânico das coisas: a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si, é obra *sua"* (*E. H.,* IV: 3)

A proposição desta pesquisa é justamente de que as formas das composições urbanas estruturadas por muros e aberturas são o testemunho simbólico, topológico e técnico dos processos de subjetivação que originaram o homem urbano naquilo que, no essencial, concordam Nietzsche e Freud: este sujeito, o homem urbano, é um produto da reflexividade moral, e do modo como, para a constituição das civilizações urbanas, submeteu-se o homem à interiorização da culpa, sob os golpes do martelo dos inconscientes artistas organizadores do estado, as bestas louras, em Nietzsche, sob o remorso pelo assassinato do pai em Freud.

Esta pesquisa não tem a pretensão de dirimir a questão da diferença entre as concepções destes dois pensadores. Não penso que os processos de subjetivação produzidos pela dominação violenta de uma coletividade por elementos estranhos excluam aqueles que se dão no âmbito da família. Penso que, em ambos, se dão processos de identificação e subjetivação próprios, mas convergentes. Penso, inclusive, que, de certo modo, estão articulados, em particular no desenvolvimento e na unificação das religiões, do modo como anteriormente procurei demonstrar através tanto de Nietzsche como de Freud. E também penso que há muito de familiar no estranho e muito de estranho no familiar, como Freud alerta no seu *"O Estranho" (Das Unheimliche)* de 1919.

Porém, penso que esta pesquisa encontrou o caminho para, admitindo a hipótese da metapsicologia freudiana, estabelecer uma relação direta entre a estética da ortogonalidade e das simetrias que emergiu com as culturas urbanas e a estrutura psíquica que Freud designa como complexo de Édipo. E esta relação parte da mesma célula social mínima proposta por Freud, a célula reprodutiva, o casal que, movido por *Eros* e *Ananké,* fundou a civilização humana. E da luta política original, certamente milenar, sob certos aspectos ainda vigente, da qual resultaram a família patriarcal, os deuses pai, que se impuseram sobre as deusas mãe, a realeza masculina e o poder soberano, a cidade e a vida urbana, e a ortogonalidade como cânone estético a regularizar as formas das estruturas muradas e das aberturas do plano urbano, suas ruas e avenidas. Cânone este que proponho que seja entendido como uma estética do superego.

***

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Entre os significantes essenciais que, desde a arte paleolítica, estiveram envolvidas na representação artística em geral, e na forma tanto da aldeia camponesa como da cidade e das arquiteturas rurais e urbanas, deve ser destacada aquela que pode ser resumida à dialética entre o quadrado e o círculo, e à associação destas formas ao masculino e ao feminino. Nos períodos naturalistas e pré-naturalistas da expressão artística, e até a queda do império romano, a estatuária da figura humana produzida pelas diferentes culturas, urbanas e pré-urbanas concebeu a figura masculina a partir de uma estrutura prismática ortogonal e a figura feminina a partir de estruturas cilíndricas ou ovais. Já no período paleolítico as vênus de Willendorf e Lespugue dão o testemunho da tendência à formação deste cânone.

Analisando a estátua de *Ranefer,* o grande sacerdote egípcio de Mênfis (1965: 75), do período naturalista de Amarna (2500 a.c.) e o cânone do *Kouro* grego (750 a 400 a.C.,) (*ib.*: 183 e 184), Everard Upjohn comenta que os planos das figuras indicam que o escultor partiu de um bloco ortogonalmente prismático, isto é, a figura foi inicialmente concebida como algo *"'naturalmente' inscrito em um volume cúbico"* . (*ib.*). A figura feminina, por outro lado, conforme comenta, analisando o cânone da *Kouré* do mesmo período, é concebida como uma forma inscrita em um volume cilíndrico. O cubo e o cilindro, nos quais inscrevem-se as figuras masculina e feminina, vistos de topo, são o quadrado e o círculo, figuras fundamentais do simbolismo relativo a esta dualidade.

A estrutura do quadrado é a cruz e a do círculo é o ponto. O ponto tem como condições a adimensionalidade e a atemporalidade, as qualidades de uma *origem* e, esta, a partir de uma perspectiva simbólica voltada para os problemas da fertilidade, da sexualidade e do ciclo da vida em geral, é um atributo feminino. O próprio conceito *geometria*, como ciência que investiga as formas e as dimensões dos seres matemáticos, deve ser entendido, a partir de uma perspectiva simbólica, ao sabor da sonoridade do nome de seu sujeito: o geômetra. *"Gê",* no ramo lingüístico indo-europeu e no grego arcaico é a terra, ou a esfera terra, *"geô"*. *"Mêtra"* é o orifício de acesso ao útero. A origem que, na geometria, é sempre um *lócus,* determinado por um ponto. É a entidade matemática a partir da qual todas as outras se desenvolvem e sem a qual nenhuma outra poderia existir. Na simbólica tem sentido equivalente: o de ser um nascedouro.

No cânone feminino o corpo é sempre representado em postura estática, o que decorre da relação da mulher com a maternidade e a estabilidade espacial desta na vida cotidiana, que é demandada pelo prolongado tempo de maturação da cria humana. A cria é um centro, em torno no qual orbita a vida espaço temporal da mãe. Do mesmo modo a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

terra cultivada é o centro em torno do qual orbita a vida do agricultor. Esta estabilidade espacial da mulher é que, ao fixá-la ao solo, fez dela a inventora da agricultura (Mumford, 1961: 18). No cânone masculino, o corpo é sempre representado em um movimento linear e reto. A vida espacial do homem paleolítico é instável: é determinada pela mobilidade da caça. É justamente a posição avançada de uma das pernas e de um dos braços do corpo que avança que determina a profundidade do bloco prismático original, do qual é esculpido. O dinamismo espaço temporal da vida dedicada à caça e a colheita era a condição da vida masculina, e era representado sob a forma desta profundidade produzida pelo passo, cuja representação essencial é o quadrado e a cruz ortogonal que é a sua estrutura.

Esta dialética simbólica ainda é claramente presente no substrato subjetivo de muitas obras da renascença. No esboço *"O Homem Vitruviano"* (~1487), no qual Leonardo da Vince (1452-1519) analisa graficamente a proposição de Vitrúvio, segundo a qual o corpo humano e seus membros devem ser considerados como unidades de proporção para a composição arquitetônica, esta relação simbólica se revela de um modo particularmente estranho para um pintor tão rigoroso com a centralidade focal e a simetria de suas composições. Ao tentar enquadrar o corpo humano simultaneamente em um quadrado e em um círculo, com o corpo representado em duas posições sobrepostas (membros estendidos junto ao corpo e abertos), Leonardo produziu uma composição desprovida de um centro único e objetivo. Seu centro depende da perspectiva simbólica que se adote. O centro do círculo é o umbigo – o vínculo do corpo com o feminino representado pelo útero materno – ; o do quadrado é a genitália, a expressão do masculino.

A gênese desta simbólica pode, eventualmente, estar relacionada com o que, em a *"A ideologia alemã",* Marx e Engels situam como a primeira divisão do trabalho, que é a que se fez entre o homem e a mulher para a criação dos filhos (Marx & Engels 1846; *apud:* Engels, 1884: II: 43). Segundo Engels, em *"As origens da família, da propriedade privada e do Estado"* (1884): *"o primeiro antagonismo de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher na monogamia; e a primeira opressão de classes, com a do sexo feminino pelo masculino"* (1884: II: 43).

A hipótese de Engels, corroborada por Mumford que, no entanto, não o cita, é a de que grande parte das sociedades agrícolas neolíticas, ordenadas em torno da ordem totêmica, baseada na descendência feminina e, como Freud demonstrou em *"Totem e Tabu",* na exogamia e no tabu do incesto (1913: 111), foram politicamente monopolizadas pelo poder feminino e por suas formas de direito. A derrocada do direito materno, segundo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Engels, foi a grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo (1884: II:37). O homem, segundo ele, "*empunhou também as rédeas da casa; a mulher se viu degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em um simples instrumento de reprodução"* (*ib.*). Este rebaixamento da condição da mulher que, segundo ele, se manifesta sobretudo entre os gregos dos tempos heróicos, e mais ainda nos tempos clássicos, *"foi gradualmente retocado, dissimulado e, em certos lugares, foi revestido de formas mais suaves, mas jamais abolido"* (*ib.*).

Engels cita o *"Direito Materno"* (1861) de Bachofen, no qual este interpreta a *"Orestia"* de Esquilo como um quadro dramático da luta entre o direito materno agonizante e o direito paterno, que nasceu e logrou vitória sobre o primeiro na época das epopeias. A interpretação de Bachofen é, segundo Engels, correta, pois demonstra muitos indícios de que existiu, entre os gregos e os povos asiáticos, antes da monogamia, um estado social poligâmico. Que primitivamente a descendência só poderia ser determinada pela linha feminina, de mãe a mãe. E principalmente, que esta situação primitiva das mães, como únicos genitores certos de seus filhos, assegurou a elas, e as mulheres em geral, uma posição social mais elevada do que desde então nunca mais teve (1884: 6). Posição esta que muitas vezes levou-a ao domínio político absoluto (ginecocracia) (*ib.*:4)[80].

Estas formas de sociedade, ordenadas em torno do direito matriarcal e da economia agrícola que caracterizaram o neolítico, na perspectiva de Mumford, conviveram com remanescentes de uma cultura paleolítica anterior, ordenada sob a forma de hordas em torno da liderança patriarcal e vivendo com base na caça e colheita. Deste intercâmbio entre culturas, que segundo ele, e em contradição com Nietzsche, se deu no decorrer de séculos, resultou que *"os processos masculinos venceram, pela simples força do dinamismo, as atividades mais passivas de alimentar a vida que levavam a marca da mulher"* (1861: 33).

No novo meio proto-urbano, segundo ele, *"o macho tornou-se a figura dominante e a mulher passou ao segundo lugar"* (1961: 34 e 35). De acordo com ele, seu bastão de

[80] O estudo da história da família, segundo Engels, começa em 1861 com o "Direito Materno" de Bachofen. O autor, segundo ele, formula ali as seguintes teses: 1) primitivamente os seres humanos viveram em promiscuidade sexual; 2) estas relações excluem toda a possibilidade de estabelecer com certeza a paternidade, o que fazia com que a filiação só pudesse ser estabelecida por linha feminina, segundo o direito materno; isto se deu, sem exceção, em todos os povos antigos; 3)em consequência disto, as mulheres, como mães, como únicos progenitores conhecidos da jovem geração, gozavam de um grande apreço e respeito, que chegava, segundo Bachofen, até o domínio feminino absoluto (ginecocracia); 4) a passagem à monogamia, em que a mulher pertence a um só homem, implicava na transgressão de uma antiquíssima lei religiosa (o direito imemorial que os demais homens tinham sobre aquela mulher), transgressão que devia ser castigada,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

cavar e sua enxada foram substituídos pelo mais eficiente arado, e *"as deusas femininas cederam lugar , a Osíris e Baco* [Dionísio]*, precisamente nos domínios da agricultura e da invenção, onde a mulher havia sido mais ativa"* (*ib.*: 33).

O arado de tração animal é um dispositivo que está no contexto de um conjunto de invenções técnicas contemporâneas da cidade histórica, como a escrita, o calendário e a matemática abstrata, todas associadas por Mumford a ascensão do patriarcado (*ib.*: 41 a 43). Foi a agricultura do arado, segundo ele, que produziu os excedentes que permitiram os crescimentos populacionais que caracterizaram a vida urbana e que derrocaram as técnicas femininas de agricultura. Talvez, por isto, não seja uma coincidência que o mais antigo registro do retângulo como um signo tenha ocorrido com o caractere sumeriano que representava a terra cultivada: um retângulo de quinze quadrados, ou as marcas retangulares de um arado em um campo retangular (*ib.*: 77).

O outro signo retangular sumeriano era justamente o usado para designar cidade, um retângulo cortado por duas linhas verticais ou por uma cruz (*ib.*). A própria forma retangular, decorrente de um grupo de sulcos paralelos produzidos pelo arado, pode, eventualmente, ter surgido como forma dominante de parcelamento do solo, e até mesmo como significante de masculinidade em decorrência do papel do arado na quebra da hegemonia das técnicas femininas de cultivo e, por consequência, do poder feminino.

Ao nível do imaginário religioso, segundo Mumford, até mesmo os elementos de procriação foram tirados da esfera da mulher, pelo menos na imaginação, pois um dos mais antigos textos egípcios mostra o deus *Atum* criando o universo de seu próprio corpo, por meio da masturbação (*ib.*:33). O *"orgulhoso macho"*, segundo Mumford, dificilmente poderia ter empregado termos mais claros para indicar seu domínio sobre a mulher. Na antiga sociedade neolítica, antes da domesticação dos cereais, segundo ele, a mulher fora suprema. *"O próprio sexo era uma força"* (*ib.*: 33). A condição de nascedouro pertencia à mulher: ela era a origem.

O original papel dominante da mulher que, nas formas de ordenação social que sucederam a horda paterna, com a domesticação das plantas e dos animais, produziram *"uma vida de competente previsão, com razoável certeza de continuidade – não mais inteiramente à mercê de forças alheias ao controle humano"* (1961: 33), segundo Mumford, pode ser confirmado nos antigos mitos religiosos; pois neles, segundo ele, *"sua*

---

ou cuja tolerância se ressarcia com a possessão da mulher por outros durante determinado período (Engels, 1884: 4)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

dominante feminilidade também manifesta atributos extremamente selvagens, a sugerir que ela adotou em demasia o papel masculino" (*ib.*: 34).

Esses atributos, segundo ele, se revelam em figuras como a terrível deusa hindu Kali; na antiga divindade mesopotâmica Tiamat, mãe primeva das águas e *"tão hostil para com seus filhos rebeldes como o clássico patriarca freudiano"* (1961: 34). Cíbele, a Grande mãe, *"como amante e feroz amorosa, comandando leões"* (*ib.*), e em cujo culto os homens se emasculavam, lembrando o filho Átis, que fizera o mesmo por haver sido impedido por ela de acasalar-se com outras mulheres (*ib.*).

Em *"Totem e Tabu",* no contexto da discussão sobre o parricídio como ato fundador e estruturante das formas políticas que viriam a desembocar no renascimento do patriarcado, Freud também utiliza-se do caso da emasculação de Átis para estabelecer conexão entre o medo de castração presente nos casos de neoróticos jovens do início do século XX com estes eventos pré-históricos (1913: 156, nota 1). Segundo ele, referindo-se à situação política que sucedeu o período da horda dominada pelo poder do pai primitivo assassinado e conduzido à posição de deus pela culpa dos filhos, a partir do aumento da família produzido pela introdução da agricultura (baseada no arado a tração animal), *"os esforços do filho para colocar-se no lugar do deus pai tornaram-se ainda mais óbvios. Ele aventurou-se a novas demonstrações de sua libido incestuosa que encontra satisfação simbólica no cultivo da 'Terra Mãe'"* (1913: 156, nota 1)

Segundo Freud, surgiram figuras divinas como Átis, Adonis e Tamuz, *"espíritos da vegetação e, ao mesmo tempo, divindades cheias de juventude a desfrutar os favores das deusas mãe e a cometer incesto com a mãe, em desafio ao pai"* (1913: 156). Mas o sentimento de culpa, que, segundo Freud, não fora aliviado por estas criações, encontrou expressão em mitos que conferiam apenas vidas breves a estes favoritos juvenis das deusas mãe e decretavam sua punição pela emasculação ou pela ira do pai manifestada sob a forma de um animal (*ib.*). *"Adônis foi morto por um javali, o animal sagrado de Afrodite; Átis, amado de Cibele, pereceu por castração"* (*ib.*).

Comentando *"a elevação do pai, que outrora fora assassinado, à condição de deus de quem o clã* [*gens* na terminologia de Engels, adotada anteriormente] *alegava descender"* (1913: 152), Freud exime-se de sugerir em que ponto deste *"processo de evolução é possível encontrar lugar para as grandes deusas mãe que podem talvez em geral ter precedido os grandes deuses pai"* (*ib.*: 153). Admite, no entanto, que a mudança de atitude para com o pai não se restringiu à esfera da religião. Segundo ele, esta transformação se *"estendeu de maneira harmônica àquele outro lado da vida humana que*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

fora afetado pela relação com o pai – a organização social" (*ib.*). Com a introdução das divindades paternas, segundo ele, *"uma sociedade sem pais"* (aquela cuja descendência é determinada pela linhagem materna), *"gradualmente transformou-se em uma sociedade organizada em base patriarcal"* (*ib.*). A família monogâmica e a linhagem paterna de descendência constituiu, segundo ele, *"uma restauração da antiga horda primeva e devolveu aos pais uma grande parte de seus antigos direitos"* (*ib.*).

Em 1921, sete anos após *"Totem e tabu"* (1913) Freud retoma toda esta questão em *"Psicologia das massas e análise do eu"*. Aqui, a nova família patriarcal que resultou da sociedade proveniente do acordo entre os irmãos parricidas não foi mais do que uma sombra da horda original, pois sendo muitos os pais, ficava limitada a liberdade de cada um pelos direitos de todos os outros (1921: 2604).

É neste contexto, da privação que os direitos de todos impõe à vontade do indivíduo que Freud vê a possibilidade do desenvolvimento das formas de ordem social posteriores, com o retorno da psicologia individual, antes experimentada apenas pelo pai da horda primitiva.

> "O descontentamento com estas privações pode então levar um indivíduo a separar-se da massa e assumir o papel do pai. O que fez isso foi o primeiro poeta épico e o progresso em questão não se realizou senão em sua fantasia" (1921: 2604).

Este poeta, segundo Freud, transformou a realidade no sentido de seus desejos e inventou o mito heróico. *"O herói é aquele que, sem ajuda nenhuma havia matado o pai, o qual ainda aparece no mito como um monstro totêmico"* (1921: 2604). Do mesmo modo como o pai havia sido o primeiro ideal do adolescente, o poeta criou, segundo Freud, com o herói que aspira suplantar o pai, o primeiro ideal do ego.

> "A idéia do herói se enlaça provavelmente com a personalidade do filho mais jovem, o qual, preferido pela mãe, e protegido por esta contra os ciúmes paternos, era o que sucedia ao pai na época primitiva" (1921: 2604).

É neste ponto que Freud define sua posição quanto à participação da mulher nas transformações que sucederam o parricídio. Do ponto de vista dele foi, na verdade, algo como uma tradição, que dava a primazia ao filho mais jovem na sucessão do pai, que acabou por atribuir-lhe, nos desenvolvimentos culturais que sucederam à sua morte, uma espécie de revestimento pela persona do herói, já existente no imaginário coletivo, pelo menos como um embrião, encarnado pelos sucessores anteriores do patriarca.

> "Foi a elaboração poética das realidades destas épocas primitivas que provavelmente transformou a mulher, que não havia sido senão o prêmio da luta e a razão do assassinato, em instigadora do mesmo" (1921: 2605).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Na verdade, segundo Freud, o assassinato não poderia ter sido obra de um só, e a façanha que o mito atribui ao herói deve ter sido obra de toda a horda. Freud faz referencia pessoal a Otto Rank, concordando com ele quanto a que a lenda conserva vestígios muito claros da situação real que foi poeticamente desfigurada:

> "Sucede nela com freqüência, efetivamente, que o herói que irá realizar uma magna empresa – geralmente o filho mais jovem, que ante a ameaça do pai se havia fingido muitas vezes de idiota; isto é, inofensivo – não consegue leva-la a cabo senão com a ajuda de uma multidão de animaizinhos (abelhas, formigas)" (1921: 2605).

Estes animais, segundo Freud, não seriam mais do que os irmãos da horda primitiva, do mesmo modo que nos simbolismo dos sonhos os insetos representam os irmãos e irmãs do sujeito. Além disso, segundo ele, em cada uma destas empresas pode-se reconhecer uma substituição do feito heróico (1921: 2605).

> "Deste modo, o mito constitui o passo pelo qual o indivíduo separa-se da psicologia coletiva. O primeiro mito foi, seguramente, de ordem psicológica, o mito do herói. O mito explicativo da natureza não surgiu senão muito mais tarde" (1921: 2605).

O poeta que deu este passo, separando-se imaginariamente da multidão, sabe, segundo Freud, achar na realidade o retorno a ela, indo relatar à massa as façanhas que sua imaginação atribui a um herói por ele inventado e que, no fundo, não é ninguém além dele mesmo.

> "Deste modo, retorna o poeta à realidade, elevando os ouvintes à altura de sua imaginação" (1921: 2605).

Porém, segundo Freud, os ouvintes sabem compreender o poeta e podem identificar-se com ele apenas porque compartilham sua situação psíquica, cheia de desejos não realizados a respeito do pai primitivo (1921: 2605).

E é justamente na criação poética que Freud encontra a origem da divindade, pois, segundo ele*, "a mentira do mito heróico culmina com a divinização do herói"* (1921: 2605). É muito possível, segundo ele, que o mito heróico seja anterior ao mito do deus-pai, constituindo-se o herói em um precursor do retorno do pai da horda primitiva, agora divinizado. A partir desta perspectiva, ele traça a sua cronologia do panteão primitivo:

> "O advento das divindades se sucedeu, portanto, segundo a seguinte ordem cronológica: deusa-mãe – herói –, deus-pai. Porém, até a elevação do deus-pai primitivo, jamais esquecido, não adquiriu a divindade os traços com os quais hoje se nos apresenta" (1921: 2605).

Mumford considera que, no processo de decadência das divindades femininas, o macho demonstrou exagerada reação contra o aspecto feminino de sua própria natureza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Segundo ele, o novo herói caçador glorifica-se em sua *"higidez masculina",* muitas vezes voltando as costas para a mulher, *"temendo perder suas forças como Sansão. (...). Assim, Guilgamesh rejeitou as insinuações de Inana (...), Enkidu foi dominado por ter sido apanhado em uma armadilha, quando copulava com uma meretriz de Uruk"* (1961.: 34). A força da mulher, segundo ele, *"tinha estado em seus encantamentos e sortilégios peculiares, nos mistérios da menstruação, da cópula e do parto, todas artes da vida"* (*ib.*: 33). O poder do homem revelava-se agora em façanhas de agressão e força física , principalmente, segundo Mumford, no mostrar sua capacidade de matar (*ib.*: 34 e 35).

A concepção feminina do espaço imperava nas formas da aldeia matriarcal, onde predominava a sensualidade das linhas curvas e das composições circulares. Segundo Mumford, *"segurança, receptividade, proteção e nutrição – tais funções pertencem à mulher; e tomam expressão estrutural em todas as partes da aldeia, na casa e no forno, no estábulo e no celeiro, no poço, no paiol, no silo"* (1961: 19). Ao lado disto, segundo ele, as estruturas mais primitivas – casas, aposentos, túmulos –, *"geralmente são redondas, lembrando o vaso original descrito no mito grego, que fora modelado no seio de Afrodite"* (*ib.*).

Os restos arqueológicos das mais antigas cidades egípcias, provavelmente as primeiras que fizeram a transição para o poder político centralizado no Estado, tinham ainda as suas muralhas executadas segundo um plano oval; e nas paletas de pedra dos últimos tempos pré-dinásticos, segundo Mumford, as cidades são mostradas como círculos ou ovais, rodeadas por fortes muralhas e muitas vezes dotadas de fortificações (1961: 94). Isto talvez explique, segundo ele, o hieróglifo que significa cidade: um recinto oval ou circular cortado ao centro por duas ortogonais que o dividem em quatro bairros iguais (*ib.*: 95). Se este é na realidade um plano simbólico, seria, segundo ele, *"o melhor símbolo possível para as cidades clássicas"* (*ib.*). A presença da cruz ortogonal, estrutura do quadrado e signo do masculino, articulando espaço circular é interpretada por Chevalier & Gheerbrant como a proposição simbólica da *"quadratura do círculo",* ou como a masculinização do feminino; representava também a divisão do espaço social em quatro castas e do mítico-religioso em quatro divindades cardeais (1999: 751).

O fato de que este sinal foi usado desde os primórdios da escrita, junto com a sua forma circular, demonstra, segundo Mumford, a sua origem mais remota. Ele exemplifica através da cidade de *El Kab,* no Egito superior: a cidade maior, que provavelmente floresceu entre a quinta e sexta dinastia, está envolvida por uma muralha quadrada de aproximadamente 450 metros de lado. Mas esta muralha, segundo ele, vem cortar a de uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

cidade muito mais primitiva, na forma de uma oval ou de um círculo (1961: 94). Este tipo de sobreposição ocorre também em outros lugares, inclusive na mesopotâmia.

Com a ascensão da ordem política patriarcal emerge a simbólica do dinamismo do movimento, representado pelo quadrado e pela relação simétrica dos eixos em cruz que o estruturam e isso transformou radicalmente esta paisagem. Mais ainda, segundo Mumford, deixou suas marcas nas relações humanas dentro da comunidade (1961: 35). Agora, segundo ele, os simbolismos e as abstrações masculinas tornam-se manifestos: *"mostram-se na insistente linha reta, no retângulo, no plano geométrico firmemente traçado, na torre fálica e no obelisco,(...), nos começos da matemática e da astronomia, cujas abstrações efetivas foram progressivamente destacadas na matriz do mito"* (ib.: 35).

Talvez seja significativo, segundo Mumford, que, ao passo que as mais antigas cidades parecem ser dominantemente circulares em sua forma, a cidadela do governante e o sagrado recinto do templo, instalados geralmente em seu centro, sejam mais habitualmente demarcados por um retângulo (*ib.*). Este recinto retangular, no latim vulgar e no italiano, é designado pela palavra *"maschio"* (macho). O mapa da Babilônia, segundo Mircea Eliade, mostra a cidade quadrada no centro de um vasto território circular, limitado por um rio, segundo ele, do mesmo modo que os sumérios idealizavam o paraíso (1954: 22). E é assim a *Kaaba,* que, segundo algumas lendas islâmicas, foi construida por Adão, o primeiro homem, para adorar a Deus. Segundo o Alcorão, os fundamentos da *Kaaba* foram estabelecidos por Abraão, que recebeu a pedra negra que fica oculta no interior da *Kaaba* do anjo Gabriel.

Discutindo, no contexto dos textos da tradição das religiões monoteístas, que tratam do conceito arquitetônico *pedra angular,* que são as pedras usadas para arrematar um ângulo formado por dois muros ortogonalmente dispostos, ou em vêrtice, René Guénon analisa a palavra hebraica que significa *ângulo.* Esta palavra, segundo ele, é *pinnáh,* e se encontra nas expressões *eben pinnáh,* pedra angular, e *ro'sh pinnah;* e resulta particularmente notável, segundo ele, que, em sentido figurado, a mesma palavra se emprega para significar *chefe.* A expressão que designa chefe do povo (*pinnôt ha-'am)* está, segundo ele, literalmente traduzida na *Vulgata* por *anguli populorum* (1949: XLIII).

Em *"Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society"* (1936), Arthur Maurice Hocart, discutindo as origens sociais dos reis divinos que fundaram as cidades históricas, conclui que estas tiveram origem em centros primitivamente rituais, cuja planta retangular de origem oriental expressa as necessidades do próprio rito (*apud:* Mumford, 1961: 652). O rito fundamental das sociedades totêmicas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

às quais se refere Hocart é a refeição totêmica, o mesmo que conduziu Freud a situar, no parricídio, o ato fundador das religiões que sucederam ao totemismo e sustentaram a quebra da hegemonia matriarcal com a instituição da monogamia, ou da descendência baseada na linhagem paterna.

Muitos espaços sagrados, segundo Chevalier & Gheerbrant, tomam uma forma quadrangular: altares, templos, cidades, acampamentos militares. Muitas vezes, segundo eles, esse quadrado inscreve-se em um círculo, no topo de uma colina de topo circular, como nos acampamentos e templos, ou no fundo de um círculo de colinas, como em Roma (1999: 750). Mircea Eliade, ao analisar a relação entre os espaços religiosos e o meio ambiente natural em *"O sagrado e o Profano"* (1949), considera que se trata de uma relação entre o caos representado pela natureza e a necessidade de ordem imposta pela cultura. Ele considera que há uma recusa ao entregar-se ao acaso que exige que a escolha de um local sagrado seja o resultado de uma interpretação do caos capaz de localizar nele um sinal da ordem divina. *"O sinal introduz um elemento absoluto e põe fim à relatividade e à confusão (...). Na construção de uma nova aldeia, procura-se um cruzamento de dois caminhos. O quadrado construído a partir daí é uma 'imago mundi'"* (Eliade, 1949: 31).

O altar, no entanto, é o elemento simbólico essencial, um modelo cósmico, ao qual todo o edifício do templo, toda a composição dos espaços em torno deste e, por fim, toda a cidade reproduzem. Chevalier & Gheerbrant o consideram *"o microcosmo catalisador do sagrado"* (1999: 40). Para o altar, segundo eles, *"convergem todos os gestos litúrgicos, todas as linhas arquitetônicas"* (*ib.*). O altar reproduz em miniatura o conjunto do templo e do universo e, segundo eles, *"é o recinto onde o sagrado se condensa com o máximo de intensidade"* (*ib.*). É sobre o altar, ou ao seu pé, que se realiza o sacrifício, por isto ele é mais elevado (*altum*). O altar, segundo eles, simboliza o recinto e o instante em que um ser se torna sagrado, onde se realiza uma operação sagrada (*ib.*). *Sagrado* se relaciona com *sangrado.* É pela extração do sangue que se faz o sacrifício. No rito católico, o vinho simboliza o sangue de Cristo, e o que Freud tentará demonstrar em *"Totem e Tabu"* (1913) é que o sangue que foi derramado na cena do fato original que produziu o mito, ao qual o rito simboliza, e no contexto de uma organização social baseada na horda politicamente submetida ao poder patriarcal, foi o do próprio pai (*ib.*: 137 a 146). Mais do que isto, é justamente através do altar e do sacrifício totêmico que Freud tenta estabelecer a universalidade e a transcendência cultural desta estrutura psíquica associada ao parricídio que é o complexo de Édipo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Freud parte do *"Religion of Semites"* (1889) de Willian Robertson Smith, que explica o altar como a característica essencial do ritual das antigas religiões, com o intuito de estabelecer o caráter universal e estrutural do *complexo de Édipo,* o qual relaciona ao parricídio, pois, segundo ele, o altar *"desempenha o mesmo papel em todas as religiões, de maneira que sua origem deve ser remontada a causas muito gerais, operando em toda a parte da mesma maneira"* (1913: 137). Sendo igualmente universal a sua forma prismática retangular (Chevalier & Gheerbrant, 1999: 750).

Assim, do mesmo modo que Freud partiu do altar e da refeição totêmica para estabelecer, através da universalidade do altar, a transcendência cultural do *complexo de Édipo* e da relação dele com o parricídio*,* através desta mesma universalidade é inversamente possível determinar, também, pelo menos no contexto teórico da metapsicologia freudiana, não só um igual caráter para a simbologia do retângulo, como para relacionar a própria emergência da cidade política, marcada pela emergência das formas retangulares, com o contexto edípico, através da forma ortogonal que a muralha retangular impôs, como ordem estética, às estruturas urbanas que, nesta passagem, encontraram o seu modelo.

O altar é o símbolo do poder paterno, é a este poder que se dirige o sacrifício. E a própria permanência desta estrutura psíquica que ele reflete é testemunhada pela permanência da simbólica da ortogonalidade como uma expressão do poder soberano ao longo dos milênios. O poder político é, ainda, ao nível da subjetividade, um eco inconsciente do poder paterno. E este poder traz como marca o próprio signo de sua identidade, a ortogonalidade: em grego, *or* é o princípio, é prefixo de *Oranos,* o primeiro deus e fundador do panteão grego, o céu. Também é o radical de *órchios,* testículos (de orquídeas). *Thos* significa macho, de forma que *orthos* pode, com alguma liberdade, ser lido como "princípio do macho".

Já nos tempos faraônicos, segundo Mumford, com o poder masculino plenamente implantado, o planejamento ortogonal ordenava, tanto o recinto sagrado murado, como a aldeia dos trabalhadores ou o bairro dos sacerdotes (1961: 138 e 139). A Babilônia é descrita por Heródoto como *"um quadrado exato, com cento e vinte braças de cada lado (...) rodeada em primeiro lugar por um fosso largo e profundo, cheio d'água, além do qual se ergue uma muralha de cinqüenta cúbitos reais de largura e duzentos pés de altura"* (*apud:* Mumford, 1961: 91). A mesma espécie de ordem, com o mesmo núcleo institucional, predominou, segundo Mumford, nos centros do novo mundo, tanto entre os

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Maias e Aztecas como entre o Incas e Tihuanacos (1961: 104 e 139). Também é esta a estrutura da Cidade Proibida chinesa e de Mohenjo-Daro na Índia.

A planta quadrada, retangular, ou mesmo tendente a isto, produzida pela muralha, e o plano baseado em eixos ortogonais e simétricos são fatos transculturais. No oriente e no ocidente, estiveram presentes, de modo mais ou menos dominante, mais ou menos imediato, em todas as culturas que fizeram a transição do modo camponês de ordenação do espaço para o urbano, mesmo com significativas e intransponíveis distâncias cronológicas e geográficas. Em muitas destas culturas é possível, nos mitos e lendas, identificar indícios de que transitaram de sistemas políticos marcados pela hegemonia do direito materno para outros, estruturados pela família patriarcal (Mumford, 1961: 105). Os únicos outros fenômenos transculturais desta magnitude são os sistemas religiosos baseados na culpa e na dívida perante um deus – pai e o complexo de Édipo, os quais, segundo Freud, são inter-relacionados. Deste modo, pelo menos no contexto teórico metodológico da metapsicologia freudiana, não vejo como se possa negar uma relação direta entre o complexo de Édipo, a formação da consciência moral e dos sentimentos inconscientes de culpa, a emergência das culturas urbanas e a estética da ortogonalidade e das simetrias que estas culturas produziram, a qual, por isso mesmo, penso que pode ser designada como uma estética do superego. E ainda produzem, agora já assimiladas e reinterpretadas, certamente, no contexto da *tekhné* e da *Ge-Stell,* de Heidegger, do *dispositivo* de Foucault, da *construtibilidade* de Argan, da *intencionalidade* de Husserl. O que já foi um signo é, hoje, a própria essência da estrutura.

Todas estas são estruturas (ou anti-estruturas, no caso de Foucault) que, cada uma ao modo e como a percebeu o pensador que a propôs, descrevem algo do modo pelo qual o homem urbano é. A estrutura proposta por Freud e, no que não são antagônicas como demonstrei, também a casual tragédia proposta por Nietzsche, no entanto, parecem descrever o modo pelo qual o próprio homem realizou, sobre si mesmo, a obra da qual resultou o homem que o homem urbano chegou a ser. E o homem que, junto a esta obra que realizou sobre si mesmo, realizou a obra de arte que é a cidade – com todas estas estruturas que a compõem, materiais e imateriais – na qual, como habitante, habitou: a morada de seus *mores,* de seus usos e costumes, entre eles, certamente a servidão voluntária pela qual pergunta La Boétie.

E esta foi uma obra que foi realizada com um Não, que o homem disse à natureza que o constitui como um ser em si mesmo, talvez antes de poder dizer isso ao outro, e à natureza exterior ao seu próprio ser biológico, através de um muro. Talvez, construindo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

este muro, tenha apreendido a dizer este não, como sugere o título da obra de Heidegger, *"Construir, habitar, pensar"* (1951).

5.4. Metafísica, política e forma urbana: a transposição de Zaratustra

Um forte, e até mesmo impressionante, testemunho da permanência destas estruturas psíquicas e, em particular, do modo como seus ritos mais irracionais vieram a converter-se no próprio ríctus da razão, se encontra em um dos textos mais paradigmáticos da urbanística modernista, o genético *"O Urbanismo"* de 1925 de Le Corbusier, obra que se situa no mesmo contexto mais geral do pensamento europeu no qual transitou, entre 1910 e 1930, o principal da produção freudiana voltada para a problemática da metapsicologia.

O livro de Le Corbusier é composto de três partes, antecedidas por um conjunto de aforismos no qual assume e esclarece sua posição perante a problemática urbana e a conjuntura crítica vivida por uma cidade despreparada para enfrentar o violento processo de industrialização experimentado pelas sociedades ocidentais no século anterior. Já na primeira advertência, define a cidade como um instrumento de trabalho e a situação histórica na qual se encontra.

> "A **desordem** que se multiplica nelas é **ultrajante**: sua decadência fere nosso amor próprio e melindra nossa dignidade // Elas não são dignas da época: já não são dignas de nós" (Le Corbusier, 1925:VII)

Para ele, a casa, a rua, a cidade são pontos de aplicação do trabalho humano e, por isso, devem estar em ordem; *"em desordem, elas se opõem a nós, nos entravam, como nos entravava a natureza ambiente que combatíamos, que combatemos todos os dias"* (1925: 15). Corbusier pensa, portanto, em consonância com a perspectiva de Argan, à qual acompanho nesta tese, e não só porque percebe a cidade como um dispositivo técnico que o homem opõe à natureza, mas como uma obra de arte como indica no segundo aforismo:

> "Uma cidade! // É o domínio do homem sobre a natureza. É uma ação humana contra a natureza, um organismo humano de proteção e de trabalho. É uma criação. // A poesia é um ato humano - relações harmoniosas entre imagens perceptíveis. (A poesia da natureza é, exatamente, uma construção do espírito) A cidade é uma imagem poderosa que aciona o nosso espírito. Porque a cidade não seria, ainda hoje, uma fonte de poesia?" (Le Corbusier, 1925: VII)

E essa obra e arte deve se expressar através de uma estética na qual Le Corbusier busca a unidade do que é atemporal; eterno, se pensamos nos termos da metafísica proposta por Heidegger. E a eternidade para Le Corbusier é a perfeição e o divino e, estes, segundo ele, se encontram na Geometria, tal como na metafísica platônica pela qual as

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

idéias do Bem e do Belo, embora inatingíveis, são tudo o que há de reto (*orthos*) (*República* 517c).

> **A geometria** é o meio que nos propiciamos para perceber à nossa volta e para nos exprimir. // A geometria é a base. // É também o **suporte material dos símbolos que significam a perfeição, o divino**. // (...). As artes e o **pensamento moderno** depois de um século de análise buscam mais além do **fato acidental**, e a geometria os conduz a uma **ordem matemática**, atitude cada vez mais generalizada. (Le Corbusier, 1925: VII) /(...)/ Chega uma hora em que uma paixão coletiva sacode uma época (…). Hoje, essa **paixão é a da exatidão**. A exatidão levada longe, e elevada à categoria de um **ideal**: busca de **perfeição**" (*grs.* meus; Le Corbusier, 1925: VIII)

Se trata de uma *paixão* pela *razão.* Uma paixão elevada à altura de um *ideal.* Se trata de uma ideologia, inclusive no sentido em que Freud se refere às ideologias do superego (1933: 19º§), e de uma ideologia que realmente guarda, como se viu na metapsicologia freudiana, sólidas relações com esta estrutura psíquica e com a consciência moral que ela exerce. É ainda o altar ortogonal de sacrifício dos ritos totêmicos o modelo original desta estética que encontra na geometria a expressão simbólica da perfeição e do divino à qual se refere Le Corbusier, e ele reconhece claramente esta origem.

> Todos os **atos do homem** (...) atestam um **espírito** atingindo os confins de sua **potência**, de sua grandeza, exprimindo-se pelo **ângulo reto,** perfeição evidente e prova ao mesmo tempo, sistema admirável e **perfeito, único, constante, puro**, suscetível de vincular-se à **idéia de glória**, vitória dos tiranos, à idéia de toda **pureza**, célula das **religiões**. (*grs.* meus; Le Corbusier, 1925: 24)

Le Corbusier é um pensador de sólida cultura vivendo um momento histórico de perplexidade, de uma perplexidade como aquela que levou Freud a compor o *"Mal-Estar na civilização"* (1929) e, neste texto, comentar que, neste momento,

> "o homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de "Deus de prótese". Quando faz uso de todos os seus órgãos auxiliares ele é verdadeiramente magnífico; esses órgãos porém, não cresceram nele e, as vezes, ainda lhe causam muitas dificuldades. (…). No interesse de nossa investigação, contudo, não esqueceremos que atualmente o homem não se sente feliz em seu papel de semelhante a Deus" (1929: 44 e 45)

O *"Mal-Estar ..."* é um livro no qual o principal do que se extrai é justamente o temor de Freud diante do poder de destruição que a técnica agregava a um homem que ignora a força dos conflitos aos quais é submetido pelas pulsões e instintos agressivos, que determinam suas ações a partir de estratos de sua vida psíquica aos quais a consciência não tem acesso. Le Corbusier, porém, convicto do domínio que a razão é capaz de impor por sobre a natureza que nos constitui, ao contrário de Freud, percebe este momento com ingênua e poética alegria, sem desconhecer, no entanto, que a questão que faz o fundo à ideologia que adota é, dentre todas, a mais arcaica, e que diz respeito ao sentimento através

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

do qual mais nos aproximamos da animalidade que a rezao recusa: o poder, o gozo do poder.

> "Carros e mais carros muito **rápido**! Recebemos **energia**, seríamos tomados pelo entusiasmo, pela alegria. (…) a alegria da **força**. O **cândido e ingênuo gozo** de estar no meio **da força, do poder**. Participamos deste poder, fazemos parte dessa sociedade cuja aurora está nascendo. Temos confiança nessa sociedade nova; ela encontrará a magnífica expressão de sua força. Cremos nela" (*grs.* meus; Le Corbusier, 1925: VIII).

E não só ao poder da técnica e da realização humana Le Corbusier debita os méritos da civilização e da cidade que propugna. A estética que propõe é uma manifestação do poder político, e de sua capacidade de impor uma ordem jurídica à vida social, do mesmo modo como impõe uma ordem urbanística ao território onde esta civilização habita. Deste modo, o grande urbanismo é o urbanismo do grande poder.

> Os **romanos** eram grandes **legisladores**, grandes colonos, grandes chefes de negócios. Quando chegava a algum lugar, à encruzilhada das estradas, à beira do rio, pegavam o **esquadro** e traçavam a **cidade retilínea**, para que ela fosse **clara e ordenada**, pudesse ser **polida e limpa**, (…) A linha reta convinha a sua dignidade de romanos (…) Eles foram , com Luiz XIV os únicos grandes urbanistas do ocidente. (*grs.* meus; Le Corbusier, 1925: 07).

E Le Corbusier reconhece, nesta estética, o valor de um testemunho. Até mesmo de um indício, ou mesmo sintoma, de um dado estado da civilização. Estado este no qual o poder político mais se aproxima da soberania absoluta e no qual a vontade e o querer do poder encontram, nesta estética, a expressão de sua força, situação com a qual identifica os estados de apogeu de uma civilização.

> Assim se classificam pelas formas os estados de civilização: a linha reta e o ângulo reto traçados através do labirinto das dificuldades e da ignorância são a manifestação clara do querer (...). Quando reina a ortogonal, lêem-se as épocas de apogeu (...)Traçando retas o homem demonstra **que se dominou, que entra na ordem**. **A cultura é um estado de espírito ortogonal. Não se criam linhas retas deliberadamente**. (*grs.* meus; Le Corbusier, 1925: 35)

A perspicácia de Le Corbusier é indiscutível, de fato, não se criam linhas retas deliberadamente: há uma autoridade interiorizada a impô-las; de fato, como esta pesquisa busca demonstrar, a ortogonalidade é o produto de um estado de espírito de uma civilização, um estado de espírito inseparável desta dominação de si, deste trabalho do homem sobre si próprio pelo qual se interiorizou a consciência moral e a culpa. Esta, é justamente aquela mesma dominação de si sobre si próprio diante da qual Nietzsche assevera: *"Aqui há **doença**"* (grifo do autor; Nietzsche*G. M.*: II: 22) e sobre a qual Freud debita *"essa frustração cultural que domina o grande campo dos relacionamentos humanos"* (1929b: 52), e que resulta, segundo ele, da *"renuncia à satisfação de instintos*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

poderosos à qual não se faz impunemente se a perda não for economicamente compensada" (*ib.*).

Mas esta dominação, quando encontra a força para impor-se, ao ponto de unificar a estética pela qual se expressa uma cidade, encontrou também a força da servidão que voluntariamente lhe reconhece o poder, identificando-se com seus valores, pois só o poder absoluto é capaz de impor uma estética única a uma cidade que, por definição, abriga sempre a diversidade de toda a sociedade que a habita; e, neste caso, temos que admitir que toda a sociedade se identifica com seus valores e que, portanto, o caráter da dominação é subjetivo, pois só uma autoridade fortemente interiorizada nos sujeitos de uma cultura, ou melhor, só em uma cultura com a autoridade fortemente interiorizada e intensamente identificada com os valores relativos a esta autoridade se encontram os espaços psico-políticos para o exercício de tal arbítrio sob as formas de uma cidade.

***

A primeira parte do livro, que é a que interessa a esta discussão, contem uma série de reflexões pelas quais Le Corbusier expõe seus princípios e métodos, e se situa no contexto do pensamento urbanístico e arquitetônico a partir de um âmbito bastante amplo, o âmbito de sua visão da civilização, de seu percurso e de seus destinos. Já na abertura do primeiro capítulo, intitulado *"O caminho das mulas; o caminho dos homens",* reveste sua discussão do pano de fundo moral que sustenta a essência ideológica de sua estética: a exatidão, a perfeição, a razão, e a pureza formal da geometria que expressa estes ideais. Em síntese, o que, do ponto de vista da metapsicologia freudiana, no essencial, poderíamos chamar de estética do superego, pois este, como diz Freud, é o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição, isto é, em resumo, *"tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem"* (1933: 19º§). Em última, ou melhor, em primeira instância, aquela estética que emerge no altar totêmico e que marca a emergência da cidade histórica. E o caráter moral da narrativa corbusiana se evidência na utilização da mula para marcar a oposição entre o homem que é capaz da contenção instintual e a primeira, o próprio símbolo da força bruta totalmente destituída de razão, para ser a parábola do estado de natureza do qual, pela razão, o homem se afasta.

> "O homem caminha em linha reta porque tem um objetivo; sabe aonde vai. Decidiu ir a algum lugar e caminha em linha reta. // A **mula** ziguezagueia, vagueia um pouco, cabeça oca e distraída. Ziguezagueia para evitar os grandes pedregulhos, para se esquivar dos barrancos, para buscar a sombra; empenha-se o menos possível. // O homem rege seu sentimento pela **razão**; **refreia os sentimentos e os instintos em proveito dos objetivos** que tem. Domina o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> animal com a inteligência. Sua inteligência constrói **regras** que são o efeito da **experiência**. A experiência nasce do **labor**; o homem trabalha para **não perecer**. Para **produzir**, é preciso uma linha de conduta; é preciso obedecer às regras da experiência. É preciso pensar **antes** no resultado. A mula não pensa em absolutamente nada. Senão em ser inteiramente despreocupada. (*grs.* meus; Le Corbusier, 1925: 06)

Deste modo, enquanto a mula ziguezagueia sem ser capaz de atribuir um sentido à vida, o homem dá a ela uma forma e um sentido através da contenção dos instintos, o que é, nos termos de Nietzsche e Freud, a interiorização da consciência moral. E dá este sentido caminhando em linha reta. Poder-se ia dizer, "andando na linha", em consonância com os ideais morais que encontram representação nesta estética, que são, em essência, e no contexto da metapsicologia, aqueles que expressam a obediência adiada dos filhos parricidas, representada no universo jurídico, ou pré-jurídico, pelo tabu. E Le Corbusier situa a questão moralmente também no estrito senso pelo qual se pode compreender a ideologia reduzida à *"luta entre o bem e o mal a verdadeira rotação no movimento mecânico das coisas"* (*E. H.,* IV: 3), como foi percebida por Zaratustra que, segundo Nietzsche, foi quem fez *"a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si"* (*ib.*)

> Acaba-se de criar a religião do caminho das mulas. (..//..) ... uma obra de Camillo Sitte (…) repleta de arbitrariedades: glorificação da linha curva e demonstração especiosa de suas belezas inigualáveis (…) confundia o pitoresco pictural [da cidade medieval] com as regras de vitalidade de uma cidade (*grs.* meus; Le Corbusier, 1925: 09) // A **linha reta** é **sadia** também para a **alma** das cidades . A linha curva é ruinosa, difícil e **perigosa**; ela paralisa. A linha reta está em toda a **história** humana, em toda **intenção** humana, em todo o **ato** humano (..//..) A **curva é o caminho das mulas**, **a rua reta o caminho dos homens**. A rua curva é o resultado da vontade arbitrária, da indolência, do **relaxamento**, da **descontração**, da **animalidade**. (//) A reta é uma **reação**, uma **ação**, uma **atuação**, o resultado de um **domínio de si**. É **sadia e nobre**. (*ib.*: 10 e 11).

Estes ideais expressos por Le Corbusier, relativos a idéias como ordem, limpeza, pureza, clareza, rigor, ortogonalidade, equilíbrio, polidez e, por fim, perfeição, à qual todas as anteriores estão relacionadas, no essencial, não são distintos dos ideais renascentistas e, anteriormente, greco-romanos e que estão nos fundamentos mais basais da metafísica ocidental, tal como exposto na República por Platão, através da associação entre o Belo, o Bem, e o reto (*orthos*), e da intangibilidade, por ele atribuída a estes ideais, cuja consecução seria a condição da perfeição em termos absolutos e sobre humanos, algo além da *Physis* e situado no limite do inteligível. Naquele lugar no qual, segundo, Le Coubusier, somente a geometria pode representar, pois ela é a base, ou *"o suporte material dos símbolos que significam a perfeição, o divino"*. (Le Corbusier, 1925: VIII). Segundo Platão,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "(...) na extremidade do mundo inteligível a idéia do Bem, que apenas pode ser contemplado mas que não se pode ver sem concluir que constitui a causa de tudo o que há de **reto** ("orthos") e de belo no mundo: no mundo visível esta idéia gera luz e sua fonte soberana e, no mundo inteligível, ela, soberana, dispensa a inteligência e a verdade" (República, 517c).

Também em Aristóteles, na *"Ética a Nicômaco"*, encontramos a idéia de que *"as coisas **nobres** e **boas** da vida são alcançadas pelos que agem **corretamente**" (En tôi biôi **kalôn kagathôn** hoi prattontes **orthôs** epêboloi ginontai)"* (grifos meus; 1099a5). Na sentença de Aristóteles, se encontra a mesma relação de identidade entre o belo ou nobre – *kalos / kalôn –,* o bom ou justo – *"aghatos / k-agathôn / agathou"* – e o reto – *orthos / orthôs / orthôn* que se encontra na sentença de Platão na *"República"*: *"a **idéia do Bem**, que apenas pode ser contemplado mas que não se pode ver sem concluir que constitui a causa de tudo o que há de **reto** e de **belo** no mundo"*. Em grego, para que se possa comparar com os radicais usados por Aristóteles, a sentença de Platão tem a seguinte forma: ***agathou idea** kai mogis horasthai, ophtheisa de sullogistea einai hôs ara pasi pantôn hautê **orthôn** te kai **kalôn** aitia* (grifos meus; *República,* 517c)[81]

Na *"Ética a Nicômaco",* a idéia de ortogonalidade, ou retidão, como expressão do que é belo, bom, certo, adequado, conveniente etc. percorre todo o texto aristotélico. Assim, encontra-se *orthon logon* (1103b30) ou *orthos logos* (1114b30 e 1119a20) como regra ou norma justa; *orthos leguei* (1138b20), *orthôi logôi* (1147b1) como reta razão; *orthê paideia* (1104b13) como educação correta; *krinei orthôs* (1113a30) *kritikê orthê* (1143a20-25) *krisis orthê* (1143a20) como escolha, discernimento, crítica, ou discriminação retos; *orthêi dosei* (1120a25) como quantia correta; *oute orthôs* (1124a28) como fora do reto ou incorreto; *orthôs poiei* (1126a34) como feito ou produzido corretamente; *horôsin orthôs* (1143b12) como percepção ou visão reta e, até mesmo *orexin orthên* (1139a25), literalmente reto desejo[82].

Todas estas idéias, tanto no discurso platônico como no corbusiano estão associadas a uma idéia síntese, a de ortogonalidade. O caráter moral desta estética da ortogonalidade se evidência na semântica de diversos vocábulos cujos significados se dirigem a estes ideais. Podemos dizer que algo situa-se do lado do Bem – um atributo moral – e, simultaneamente, junto ao Belo – um atributo estético – se este algo está *certo* (ser reto / cereto / certo); *correto* (com o reto), *direito* (lat. class. *directu / di rectu*).

---

[81] A pesquisa etimológica e semântica foi realizada no Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon no Perseus Digital Library da Tufts University em http://www.perseus.tufts.edu/ e os textos consultados no original na *"Classics colection"* da mesma instituição.
[82] Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

O mesmo se buscamos o uso deste vocábulo para a qualificação moral do caráter de um indivíduo: dizemos que um sujeito é correto, ou tem um caráter reto. E qualificaríamos antagonicamente ao caráter que designássemos como *tortuoso.* Um sujeito de caráter tortuoso não é, em nossa sociedade, um sujeito *confiável,* como diria Nietzsche. Não seria um sujeito capaz de, segundo ele, *"como faz quem promete, responder por si como porvir"* (grs. do autor; Nietzsche, *G.M*: II:1). Um sujeito assim é como as mulas de Le Corbusier: por caminhos curvos e tortuosos, nem mesmo pode saber para onde vai, ou onde irá dar. Como poderia responder por si no futuro?

***

Estes ideais metafísicos corbusianos sugerem também um desenvolvimento paralelo à questão da possibilidade de pensar-se uma estética do superego, tal como a enunciei anteriormente, porém sob uma outra perspectiva. Perspectiva esta que se revela quando a relacionamos com o fenômeno da sublimação, tal como descrito por Freud no *"Mal-Estar..."* (1929)*,* e com uma dada fase do desenvolvimento da cultura, que corresponderia àquela que, segundo ele, no desenvolvimento da libido do indivíduo, ocorre uma fixação no erotismo anal.

Freud introduz a questão no terceiro capítulo, no contexto de uma discussão sobre a incapacidade da civilização de proporcionar o sentimento de felicidade ao homem, quando propõe-se a definir o que é a civilização[83]. A certa altura desta discussão, ele comenta que as pessoas também orientam suas preocupações para aquilo que não possui qualquer valor prático, para o que não é lucrativo, e cita diversos exemplos pelos quais, através das energias despendidas nos cuidados com a habitação e com a cidade, se revela a preocupação da civilização com a beleza.

> De imediato constatamos que esta coisa não lucrativa que esperamos que a civilização valorize é a beleza. (...). Esperamos, ademais, ver sinais de asseio e de ordem. (...). Evidentemente a limpeza, a beleza e a ordem ocupam uma posição especial entre as exigências da civilização. (...). Nenhum aspecto porém, parece caracterizar melhor a civilização do que sua estima e seu incentivo às mais elevadas atividades mentais do homem – suas realizações intelectuais, científicas e artísticas – e o papel fundamental que atribui às **idéias** na vida humana. Entre estas idéias, em primeiro lugar, se encontram os sistemas religiosos, (...). A seguir vem as especulações da filosofia e, finalmente, o que se poderia chamar de **ideais do homem – suas idéias a respeito de uma possível perfeição dos indivíduos, dos povos, ou da humanidade como um todo e as exigências estabelecidas como fundamento nestas idéias**" (*grs*. meus; 1929: 45 a 48)

[83] *Kultur* no original em alemão. Há uma nota sobre a tradução desta palavra: ver nota do editor em "Desperte de uma ilusão" na edição *standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas, 21, 14 (Rio, Imago, 1996)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Estas idéias, das quais o superego é um advogado instalado no interior do ego, são, em essência, tudo aquilo que, tanto para Platão, como para Le Corbusier – e para a metafísica clássica ocidental, poderíamos dizer, pode ser circunscrito pela idéia síntese expressa pelo conceito *orthos.* Freud conduz seu argumento buscando demonstrar que o desenvolvimento da civilização é um processo peculiar que a humanidade experimenta. Processo este que poderia ser caracterizado pelas modificações que ele ocasiona nas habituais disposições instintivas dos seres humanos. Ele prepara a posterior introdução do conceito de pulsão desviada se sua finalidade, ou inibida em sua finalidade (1929: 56), processo pelo qual a libido é desviada para finalidades abstratas e ideais.

> "Alguns destes instintos[84] são empregados de tal maneira que, em seu lugar, aparece algo que, num indivíduo, descrevemos como um traço de caráter. O exemplo mais notável deste processo é encontrado no erotismo anal das crianças. Seu interesse original pela função excretória, por seus órgãos e produtos, transforma-se no decurso do crescimento, num grupo de traços que nos são familiares, tais como **a parcimônia, o sentido da ordem e da limpeza** (...). Neste ponto, não podemos deixar de ficar impressionados pela **semelhança existente entre os processos civilizatórios e o desenvolvimento libidinal do indivíduo"** (*grs.* meus; Freud, 1929: 51).

Outras pulsões, além do erotismo anal, são induzidas, segundo Freud, a deslocar as condições de sua satisfação e a conduzi-las por outros caminhos. Na maioria dos casos, segundo ele, esse processo coincide com o da *sublimação* das finalidades pulsionais, noutros, porém, pode diferenciar-se dele. (1929: 52).

> "A *sublimação* do instinto[85] constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas o desempenho de um papel tão importante na vida civilizada. Se nos rendêssemos a uma primeira impressão, diríamos que a sublimação constitui uma vicissitude que foi imposta aos instintos de forma total pela civilização. Seria prudente refletir um pouco mais sobre isso. (...) finalmente – e isso parece o mais importante de tudo –, é impossível desprezar até que ponto a civilização é construída sobre a renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos (*grs.* meus; Freud, 1929: 51 e 52)

Na metafísica ocidental, como vimos, a ortogonalidade é a idéia síntese que condensa todas às exigências que dizem respeito à perfeição. Todas estas idéias, no entanto, quando levadas ao quarto das crianças, como sugere Freud, revelam um outro sentido, sentido este que se esclarece quando pensamos que a fixação no erotismo anal corresponde a uma fase importante do acesso do sujeito à ordem da cultura. O erotismo anal está relacionado àquele aprendizado subjetivo, ou àquele processo de subjetivação,

[84] *Pulsão* na tradução para o espanhol da Ed. Amorrotu.
[85] Idem aqui e nos casos seguintes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

que conduz o sujeito à recusa às fezes, através da reação psíquica que designamos como repugnância, e que demonstra o grau de profundidade no qual a repressão se encontra enraizada no inconsciente humano, e a sua importância na constituição dos traços psíquicos comuns à vida civilizada e que são denunciados pelos sentimentos de nojo e repugnância aos mesmos objetos, que compartilham a ampla maioria dos indivíduos, ao longo da história da cultura e das civilizações que ela produziu. E, certamente, o nojo sempre foi maior onde imperou a ortogonalidade, a ordem e a pureza.

Um outro autor, Georges Bataille, em um ensaio etnológico de 1957, *"O Erotismo",* estabelece esta ligação e a amplia, incorporando e relacionando, a repugnância às fezes, o erotismo anal e a recusa à morte. O erotismo e a morte se encontram, segundo ele, na putrefação, na impureza, na sujeira, na nojeira e na imundice: no *I –Mundo:* o nosso mundo interior, e no modo como a vida brota de dentro de nós; na vida, da sexualidade; na morte, do apodrecimento: a tal *a-bíos-génesis* (abiogênese) que Aristóteles imaginou.

Segundo Bataille,

> "O horror à morte não está somente ligado à destruição do ser, mas à putrefação que devolve a carne morta à fermentação geral da vida. De fato, o profundo respeito ligado à representação solene da morte, que pertence à civilização idealista, desenvolveu só uma oposição radical. O horror imediato conservava – pelo menos vagamente – a consciência de uma identidade do aspecto aterrador da morte, de sua fétida corrupção, e dessa condição elementar da vida, que repugna. Para os povos arcaicos, o momento de extrema angústia permanece ligado à fase de decomposição: os ossos já limpos não tem mais o aspecto intolerável da carne apodrecida, de que os vermes se nutrem. Os vivos vêem, de forma ainda vaga, na angústia ligada ao apodrecimento, a expressão do ressentimento cruel e do ódio com que o morto se vinga, e que os ritos de luto tem por finalidade acalmar" // "Os ossos limpos não deixam mais os vivos sob essa ameaça viscosa que domina o nojo. Eles põem fim à aproximação fundamental da morte e da decomposição, de onde nasce a vida profusa. Mas num tempo mais próximo do que o nosso das primeiras reações humanas, essa aproximação pareceu tão necessária que Aristóteles ainda dizia que certos animais, formados espontaneamente na terra ou na água, nasciam da putrefação. O poder de gerar a partir da podridão é uma crença ingênua, que reponde ao horror misturado com a atração em nós despertados. Essa crença está na base de uma idéia que herdamos da natureza, da natureza ruim, da *natureza que envergonha:* a corrupção resumia esse mundo, do qual nos originamos e ao qual retornamos: nessa representação, o horror e a vergonha se ligavam ao mesmo tempo ao nosso nascimento e à nossa morte. // Essas matérias móveis, fétidas e mornas, de aspecto terrível, onde a vida fermenta, essas matérias onde fervilham as larvas, os germes e os vermes, são a origem dessas reações decisivas a que chamamos *náusea, aversão, repugnância.* Para além da destruição futura que cairá totalmente sobre o ser que sou, que espera ser ainda, cujo sentido mesmo, antes de ser, é esperar ser (como se eu não fosse a presença que sou, mas o futuro que espero, que entretanto não sou), a morte anunciará meu retorno à purulência da vida. Assim posso pressentir – e viver na espera – essa purulência multiplicada que, por antecipação, celebra em mim o triunfo da náusea" (*grs*. de Bataille; 1957: 53)

O horror que sentimos diante dos cadáveres não é distinto do que sentimos diante das dejeções alvinas de origem humana e, segundo Bataille, essa aproximação tem razão de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

ser, visto que sentimos uma repugnância semelhante pelo que chamamos de *partes pudentas* de nosso corpo e por formas de sexualidade que consideramos obscenas:

> "Os condutos sexuais evacuam dejeções; nós os qualificamos como "partes pudentas", e a eles associamos o orifício anal. Santo Agostinho insistia, não sem sofrimento, na obscenidade dos órgãos e da função de reprodução. *"Inter faeces et urinam nascimur"* [entre fezes e urina nascemos] (…). Nossas matérias fecais não são objeto de um interdito formulado por regras sociais meticulosas, análogas às que atingiram o cadáver ou o sangue menstrual. Mas, no conjunto, por deslizamento, formou-se uma área da imundice, da corrupção e da sexualidade cujas conexões são muito sensíveis" (1957: 54 e 55)

Deste modo, quando consideramos os ideais metafísicos corbusianos, que em essência são os que compõe a estrutura ideológica da civilização idealista a que se refere Bataille, à luz de suas origens mais remotas, o que encontramos é a angústia perante a morte e o *i-mundo*. Poderíamos dizer que a limpeza, a pureza e todos aqueles outros ideais que compõe a condição do perfeito e do divino, e que encontram representação lingüística no vocábulo *orthos,* do mesmo modo que encontram representação plástica e simbólica na linha reta e no ângulo reto, são, em suas origens, a manifestação da angustia perante aquela pedra que a vontade não pode rolar à qual se refere Heidegger, comentando o discurso *Da Redenção* na segundo parte de *"Assim falava Zaratustra",* onde, segundo ele, Nietzsche deixa o seu Zaratustra falar:

> "Isso, sim, isso somente é a própria vingança: a recalcitrância da vontade contra o tempo e o seu 'era'" (*apud.*: Heidegger, 1953: 99)

Segundo Heidegger, mesmo após várias leituras, surpreende a ênfase da *vingança* referida ao *tempo*. Mas isso não quer dizer, segundo ele, que a vingança seja uma recalcitrância da vontade contra algo que é *temporal* (1953: 100). Também não quer dizer quanto a um caráter específico do tempo (*ib.*). A chave da interpretação de Heidegger esta em *"o tempo* ***e seu era****"* (*gr.* meu; *ib.*):

> "Se Nietzsche, de modo explícito, acentua o era no tempo, então (…), com essa sua caracterização da essência da vingança, ele não está tendo em vista (…) o tempo como tal, mas o tempo desde um ponto de vista muito próprio" (Heidegger, 1953: 100).

E este ponto de vista é aquele de quem percebe o tempo como a dimensão diante da qual a vontade de potência é absoluta e inapelavelmente impotente.

> "Ora, o que acontece com o tempo? Acontece-lhe que ele se vai. E ele se vai à medida que ele passa. O tempo que vem jamais vem para permanecer, mas para ir-se embora. Para onde? Vai-se no passar. Quando um homem morre, costuma-se dizer que ele abençoou o temporal. O temporal equivale ao transitório, ao efêmero" / (...) / "Vingança é a recalcitrância da vontade contra o tempo e isso quer dizer: contra o passar e sua transitoriedade. A transitoriedade é para a vontade isso contra o que ela nada mais pode, contra o que seu querer insistentemente se choca. O tempo e o seu "era" é a pedra que a vontade não pode

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> rolar. Enquanto passar, o tempo é o adverso no qual a vontade padece. Como vontade que sofre e padece, ele se faz dor no passar, dor essa que então quer seu próprio passar e com isso quer que tudo mereça, que tudo seja digno de passar. A recalcitrância contra o tempo subestima o provisório. O terreno, a Terra e tudo que a ela pertence é o que verdadeiramente não deveria ser e também no fundo não tem nenhum ser verdadeiro. Platão já o denominou o μη−ον, o não-ente" (Heidegger, 1953: 100 e 101).

E não é, por isso, de estranhar que, à transitoriedade do tempo, o homem tenha oposto a perenidade da pedra, na construção dos muros com os quais compôs, antes de tudo, a habitação dos mortos, a primeira forma do templo de base quadrada ou retangular, o modelo mais sintético e original do significante da razão segundo Le Corbusier. É a essa angustia diante da transitoriedade e da instabilidade da vida que se opõe a perenidade da pedra e a estabilidade da reta. Como é à putrefação e à dissolução da morte e do gozo que se opõe os ideais de pureza e limpeza, os ideais ascéticos, diria Nietzsche na terceira dissertação da *"Genealogia da Moral":*

> "O que significam ideais ascéticos? Para os artistas [e, portanto, urbanistas e arquitetos] nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; (...) uma tentativa de ver-se como "bons de mais" para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio; (...). Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]; *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer"* (*grs*. de Nietzsche; *G.M.,* III: 1)

Como diz Nietzsche: *"Aqui há* ***doença****"* (*gr* de Nietzsche; *G. M.*: II: 22), e os sintomas desta doença são, a repugnância, a repulsa, o ressentimento e todos aqueles movimentos em tropo pelos quais a vontade se volta contra si mesma, como má consciência, nojo e náusea. Mas o vácuo da angustia original é aquele produzido pelo tempo, pela transitoriedade, pelo não ser mais da dissolução – o não-ente de Platão (μη−ον) –, pela morte e pelo gozo, e pelo sexo, e por tudo o que se origina no imundo, e por tudo isso que coloca o homem junto à natureza, ou, segundo Hegel, à *"essa universalidade que o singular como tal atinge",* esse *"ter-se-tornado imediato da natureza, e não uma operação de uma consciência",* que é *"o puro ser, a morte"* , (Hegel, 1975, II: 20-1 *apud:* Zizek, 1992: 136).

***

Mas a questão da pureza não é um problema estrito senso filosófico, estético ou moral, tal como as proposições de Le Corbusier no *"Urbanismo"* (1925) suscitaram encaminhar esta discussão até o momento. Também a forma subjetiva que pela qual a ideologia da pureza e da ordem atua não incide somente no trabalho do homem sobre si mesmo. Esta ideologia tem uma face política. Psico-política, para situar mais precisamente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

E esta face se revela no trabalho do homem sobre o outro, em particular quando este outro se apresenta como a sujeira que polui e perturba a harmonia da ordem idealizada: como o diferente. E é sobre este fato político que Zygmunt Bauman chama a atenção no primeiro capítulo de *"O Mal-Estar da Pós-Modernidade"* (1997), intitulado *"O sonho da pureza"*.

A pureza, segundo Bauman, é um ideal, uma visão da condição que ainda precisa ser criada, ou que precisa ser diligentemente protegida contra as disparidades genuínas ou imaginadas. Sem esta visão, segundo ele, tampouco o conceito de pureza faz sentido, nem a distinção entre pureza e impureza pode ser sensivelmente delineada, A natureza em geral – distinta da cultura, o produto humano –, os ambientes naturais, não são puros nem impuros, isto é, até, segundo ele, serem manchados pelas sobras de um piquenique de domingo ou pelos refugos de uma indústria química (Bauman, 1997: 14).

> "A intervenção humana decididamente não suja a natureza, e a torna imunda: ela insere na natureza a própria distinção entre pureza e imundice, cria a própria possibilidade de uma determinada parte do mundo natural ser 'limpa' ou 'suja'" (Bauman, 1997: 14)

A pureza, segundo ele,

> "é uma visão de ordem - isto é, de uma situação em que cada coisa se acha em seu justo lugar e em nenhum outro (...) - que ocorre serem aqueles lugares que elas não preencheriam "naturalmente", por sua livre vontade. O oposto da "pureza" - o sujo, o imundo, os "agentes poluidores" - são coisas fora de lugar. Não são as características intrínsecas das coisas que as transformam em limpas e sujas, mas tão-somente sua localização e, mais precisamente, sua localização na ordem das coisas idealizada pelos que procuram a pureza. (...). / / Há, porém, coisas para as quais o "lugar certo" não foi reservado em qualquer fragmento da ordem preparada pelo homem. Elas ficam fora de lugar em toda a parte, (...). O mundo dos que procuram a pureza é simplesmente pequeno demais para acomodá-las. (…) E não será suficiente mudá-las para outro lugar: "será preciso livrar-se delas de uma vez por todas - queimá-las, envenená-las, despedaçá-las, passá-las a fio de espada..."" (1997: 13 e 14).

Não é essencialmente distinta a terapêutica corbusiana para ordenação do caos em que se encontrava a cidade do início do século XX, e para o encontro das formas mais puras, limpas e perfeitas da forma urbana, aquelas que se impõe como o sinal do espírito e da razão. É o seguinte o enunciado extraído do décimo quarto capítulo de *"O Urbanismo"* (1925), intitulado *"Medicina ou cirurgia"*:

> Uma verdadeira necessidade de libertação impele a cortar, a abrir: aberturas, perspectivas (...) Tudo vem de uma só vez, decorre de um sistema de espírito que em todos os campos atingem as mais altas expressões (Pascal, Voltaire, Rousseau, Blondel...). Na verdade, sob aqueles reis absolutos, expressavam-se as potências livre do pensamento e a Revolução era iminente: cirurgia. // O passado, inesgotavelmente dá-nos lições de força. Prever e governar: medicina e cirurgia. Em qualquer circunstância, clareza de espírito e firmeza. (Le Corbusier, 1925: 252)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Esse espírito metafísico modernista que contaminou o início do século XX não propôs, em busca da razão e da pureza, no campo do pensamento estético mais geral no qual se insere o modernismo corbusiano, e através igualmente das lições de força que se originam no passado mencionadas por Le Corbusier, algo distinto do que propôs no campo do pensamento e da ação política, como o demonstra a *"Solução Final Alemã"* que, como observou a antropóloga americana Cynthia Ozick,

> "era uma solução estética; era uma tarefa de preparar um texto, era o dedo do artista eliminando uma mancha; ela simplesmente aniquilava o que era considerado não harmonioso" (Ozick, 1984; apud: Bauman 1998: 13).

A *"questão social"* cuja resposta estas soluções estéticas procuram, segundo Bauman, como sendo a *"questão da poluição",* da obstinada presença de pessoas que *"não se ajustavam",* que estão *"fora do lugar",* que *"estragavam o quadro - e, quanto ao mais, ofendem o senso esteticamente agradável e moralmente tranqüilizador da harmonia"* (Bauman 1998: 13), era aquela mesma resposta que, nos primeiros anos da idade moderna, segundo Michel Foucault, era dada em relação aos loucos, que eram arrebanhados pelas autoridades citadinas, amontoados dentro de *Narrenschiffen* ("naus dos loucos") e jogados no mar;

> "os loucos representavam uma obscura desordem, um caos movediço (...) que se opõe à estabilidade adulta e luminosa da mente; e o mar representava a água, que leva deste mundo, mas faz mais: purifica" (Foucault, 1961; apud: Bauman 1997: 13 e 14).

Não eram, em essência, distintos os objetivos da cirurgia metafísica corbusiana quando reduzida à *"luta entre o bem e o mal a verdadeira rotação no movimento mecânico das coisas"* (*E. H.,* IV: 3), como foi percebida por Zaratustra que, segundo Nietzsche, foi quem fez *"a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si"* (*ib.*):

> "*O centro das cidades está mortalmente doente, sua periferia está corroída como por uma verminose. //* (...) // Portanto, penso bem friamente que cumpre chegar a essa idéia de **demolir o centro** das grandes cidades e de **reconstruí-lo**, e que cumpre **abolir o cinturão de miseráveis** dos subúrbios, **transportar estes para mais longe**, e, no local em que estavam, instituir, pouco a pouco, uma **zona de proteção** livre que, no momento oportuno, dará perfeita liberdade de movimentos..." (*grs.* meus; Le Corbusier, 1925: 87)

Bauman situa este momento, no qual Le Corbusier intervém com suas proposições, e que chama de o advento da *"era moderna"* (1997:19) naquele situação histórica em que o trabalho de *"purificação e 'colocação em ordem'"* (*ib.*: 18) se tornara uma atividade consciente e intencional, quando foi concebido como uma *"tarefa"* (*ib.*), quando o objetivo de limpar, ao invés de visar a manutenção do modo como as coisas existiam,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

tornou-se *"mudar a maneira"* como as coisas ontem costumavam ser: *"criar uma nova ordem"* (Bauman, 1997: 19).

> "De fato, pode-se definir a modernidade como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende do desmantelamento da ordem 'tradicional', herdada e recebida; em que 'ser' significa um novo começo permanente" (Bauman, 1997: 20).

Cada ordem tem, segundo Bauman, suas próprias desordens; cada modelo de pureza tem sua própria sujeira que precisa ser varrida. Mas, numa ordem durável e resistente, que se reserve o futuro e envolva ainda, entre outros pré-requisitos, a proibição da mudança, até a ocupação de limpeza e varredura são, segundo ele, partes da ordem. No entanto, quando a organização significa o desmantelamento da ordem e sua substituição por um novo modelo de pureza, a situação se altera drasticamente.

> "Agora, manter a pureza não pode reduzir-se à manutenção da rotina diária; pior ainda, a própria rotina tem a tendência a converter-se em "sujeira" – uma sujeira desconhecida e sem precedentes. Aparece uma nova condição, em que até as coisas comuns e tediosamente familiares podem converter-se em sujeira em pouco tempo ou sem se dar por isso. Com modelos de pureza que mudam demasiadamente depressa para que as habilidades de purificação se dêem conta disso, já nada parece seguro; a incerteza e a desconfiança governam a época" (Bauman, 1997: 20).

No entanto, se a aceitação da incerteza e a sedução da *"infixidez"* (Bauman, 1997: 22) que caracterizam o atual *Lebenswelt* pós-moderno caracterizam a queda de quase todas as anteriores formas de sujeira, ou todas as formas de referência fixa a partir das quais o que é a sujeira contemporânea poderia ser determinado, isso não significa o fim do *"sacrifício e martírio"* do estranho a serviço da pureza (*ib.*: 23). Não necessariamente, ao contrário de muitas *"apologias da nova tolerância pós-moderna, ou mesmo de seu suposto amor à diferença"* (*ib.*). Num mundo pós-moderno de estilos e padrões de vida livremente concorrentes, há, ainda, segundo Bauman, um severo teste de pureza que se requer seja transposto por todo aquele que solicite ser ali admitido:

> "tem de mostrar-se capaz de ser seduzido pela infinita possibilidade e constante renovação promovida pelo mercado consumidor. (...). Nem todos podem passar nesta prova. Aqueles que não podem são a sujeira da pureza pós-moderna. // Uma vez que o critério de pureza é a aptidão de participar do jogo consumista, os deixados fora como um "problema", como a "sujeira" que precisa ser removida, são *consumidores falhos* – (...). São eles os novos impuros, que não se ajustam ao novo esquema de pureza. Encarados a partir da nova perspectiva do mercado consumidor, eles são redundantes – verdadeiramente objetos 'fora de lugar'" (Bauman, 1997: 23 e24).

O serviço de separar e eliminar este refugo do consumismo é, segundo Bauman, como tudo o mais no mundo pós-moderno, desregulamentado e privatizado. Os centros comerciais e supermercados, templos do novo credo consumista, e os estádios, onde se

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

disputa o jogo do consumismo, impedem a entrada dos consumidores falhos a suas próprias custas, cercando-se de câmeras de vigilância, alarmes eletrônicos e guardas fortemente armados: assim, segundo Bauman, fazem as comunidades onde os consumidores afortunados e felizes vivem e desfrutam de suas novas liberdades; assim fazem os consumidores individuais encarando suas casas e seus carros como muralhas de fortalezas permanentemente sitiadas (Bauman, 1997: 24).

> "Essas preocupações desregulamentadas, privadas e difusas com a preservação da pureza da vida consumista também aparecem juntamente em duas exigências políticas contraditorias, mas mutuamente corroboradoras, dirigidas ao Estado. Uma é a exigência, por parte dos livres consumidores, de aumentar mais as liberdades do consumidor; privatizar-se o uso dos recursos, reduzindo toda a intervenção coletiva nos negócios privados, desmantelando as coações politicamente impostas, cortando tributos e despesas públicas. Outra exigência é a de negociar mais energicamente com as conseqüências da primeira exigência: ao vir à tona, no discurso público, com o nome de "lei e ordem", essa segunda exigência é sobre a prevenção do protesto igualmente desregulamentado e privatizado das vítimas da desregulamentação e privatização" (Bauman, 1997: 24).

Aqueles, segundo Bauman, que a expansão da liberdade do consumidor privou das habilidades e poderes do consumidor precisam ser detidos e mantidos em xeque. Como são um sorvedouro de fundos públicos e por isso, indiretamente, do "dinheiro dos contribuintes", eles precisam ser detidos e mantidos em xeque ao menor custo possível. Se a remoção do refugo que conspurca a pureza pós-moderna se mostra menos dispendiosa que a sua reciclagem, esta é a solução mais racional. Se é mais barato excluir e encarcerar, isso é preferível ao restabelecimento de seu *status* de consumidores através de uma previdente política de emprego conjugada com provisões ramificadas de previdência. E mesmo os meios de exclusão e encarceramento precisam, segundo ele, ser "racionalizados", isso é, submetidos à severa disciplina da competição de mercado. (Bauman, 1997: 24 e 25). Bauman cita um extrato de *"Crime control as industry: toward gulags, western style?* (1993) de Nils Christie, o qual ele considera um esclarecedor estudo dos meios pelos quais a defesa da lei e da ordem e, portanto, da pureza e da limpeza, é hoje levada a diante nos paises ricos.

> "Não há qualquer limite natural. A industria lá está. A capacidade lá está. Dois terços da população terão um padrão de vida enormemente acima de qualquer um encontrado (...) em qualquer outra parte do mundo, Os meios de comunicação de massas prosperam com relatos sobre os crimes cometidos pelo terço restante da população. Governantes são eleitos com promessas de manter o perigoso terço atrás das grades. Porque isso deve vir a se interromper? Não há qualquer limite natural para as mentes racionais. (...) // O pior pesadelo nunca se concretizará. A população perigosa não será exterminada, a não ser aqueles assassinados pela punição do capital. Mas são grandes os riscos de que aqueles considerados componentes fundamentais da população perigosa possam ser confinados, armazenados, amontoados e obrigados a viver seus anos mais produtivos como consumidores de controle.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> Isso pode ser feito democraticamente, e sob o controle estrito das instituições legais" (Christie, 1993: 166-7, 171, 172; *apud:* Bauman, 1997:25)

Se o texto de Christie, é um esclarecedor estudo dos meios pelos quais a defesa da lei e da ordem é hoje levada a diante nos paises ricos, do mesmo modo como o de Bauman é um esclarecedor estudo do modo como a estética do superego, à qual me referi anteriormente, através de seus preceitos de razão, ordem, ortogonalidade, pureza e limpeza se faz política – e, do mesmo modo, mesmo em contextos pelo menos aparentemente tão antagônicos como os do modernismo e do pós-modernismo –, há um texto de Mike Davis que é altamente esclarecedor do modo como, através desta estética, a política se faz urbanismo, e determina as formas da cidade. Trata-se do *"Cidade de quartzo – escavando o futuro em Los Angeles"* (1993), e o extrato abaixo é a abertura do quarto capítulo, intitulado *"Fortaleza LA":*

> "Florestas de pequenas e ameaçadoras plaquinhas que avisam: "Resposta armada!" crescem nos gramados cuidadosamente aparados do West Side de Los Angeles. Até mesmo os bairros mais ricos dos *canyons* e nas encostas (...) se isolam atrás de muros guardados por polícia privada armada e por moderníssimos equipamentos de vigilância eletrônica. No centro, um "renascimento urbano" publicamente subsidiado ergueu a maior cidadela empresarial da nação, segregada dos bairros pobres a sua volta por um monumental *glacis* arquitetônico. Em Hollywood, o célebre arquiteto Frank Gehry, aclamado por seu "humanismo", faz apologias do visual sitiado numa biblioteca projetada para se parecer com uma fortaleza da legião estrangeira. No distrito de Westlake (...) a polícia de Los Angeles faz barricadas nas ruas e isola os bairros pobres como parte de sua "guerra contra as drogas" (...) No horizonte do próximo milênio, finalmente, um ex-chefe de polícia faz cruzadas em prol de um "olho gigante" anti-crime – um satélite geo-sincrônico patrulheiro – (...) // Bem vindos à Los Angeles pós-liberal, onde a defesa dos estilos de vida de luxúria se traduz pela proliferação de **novas formas de repressão no espaço e no movimento**, o todo apoiado na "resposta armada" ubíqua. Esta obsessão por sitemas de segurança física e, colateralmente, pelo **controle arquitetônico das fronteiras sociais** tornou-se o *zeitgeist* da reconstrução urbana, a narrativa mestra do meio construído emergente nos anos noventa. A teoria urbana contemporânea, ainda que debata o papel das tecnologias eletrônicas na precipitação do "espaço pós-moderno" ou discuta a dispersão das funções urbanas através de "galáxias" metropolitanas multicentradas, permaneceu silenciosa sobre a **militarização da vida da cidade** (...) // Estas visões distópicas registram a extensão com que a escalada faraônica da segurança residencial e comercial suplanta as esperanças residuais por reforma urbana e integração social. (...) nós vivemos em "cidades-fortaleza" brutalmente divididas entre células fortificadas" da sociedade afluente e "lugares de terror" onde a polícia guerreia contra o pobre criminalizado. A "Segunda Guerra Civil" que começou nos longos e quentes verões dos anos sessenta se institucionalizou na própria estrutura do espaço urbano. (...). Em cidades como Los Angeles, na orla ruim da pós-modernidade, observa-se uma **tendência sem precedentes no sentido da fusão do urbanismo, da arquitetura e do aparato policial num único e abrangente esforço de segurança.** (...) Além disso, **a sintaxe neo-militar da arquitetura contemporânea** insinua violência e conjura perigos imaginários. A semiótica do assim chamado "espaço defensável" é, em muitas instâncias, quase tão sutil quanto um arrogante meganha branco. Os pseudo-espaços públicos para consumidores ricos de nossos dias – suntuosos *shoppings*, centros de escritórios, acrópoles culturais, e assim sucessivamente – estão repletos de sinais invisíveis que impedem a entrada do "Outro" da subclasse. Embora críticos de arquitetura não prestem em geral atenção a como um ambiente

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> construído contribui para a segregação, os grupos de parias – sejam famílias latinas pobres, jovens rapazes negros ou velhas senhoras brancas sem teto – lêem o sentido imediatamente " (Davis, 1993: 205).

Se o "construtivismo" modernista corbusiano procurou a pureza na "tábula rasa" sobre o passado e nas formas da cidade, de suas estruturas; e até mesmo a pureza social, no rigoroso zoneamento funcional, no qual as populações que hoje Bauman designa como consumidores falhos eram segregados a uma distante região periférica, o tolerante "desconstrutivismo" pós-modernista das formas contorcidas e distorcidas de Frank Gehry assimilou, na impureza das formas arquitetônicas, a função purificadora, pela qual a inevitável impureza produzida pela purificação é mantida no exterior dos espaços cada vez mais protegidos nos quais circulam os consumidores válidos. Trata-se do lado *reto* da tortuosa arquitetura da cidade pós-moderna.

***

Desde Aristóteles, aceitamos a idéia de que a linguagem é a fronteira entre o homem e o animal, e o passaporte para o acesso à *pólis*:

> "só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (…), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade" (*Política,* 1253a10-18)

Mas, o que de fato diferencia o homem do animal não é a linguagem, mas o uso que, dela, ele faz. E esse uso, na fundação da pólis, tem este caráter moral, de diferenciar o conveniente e o inconveniente, ou o bem e o mal. Mas estes valores, não são separados e distintos apenas pela linguagem. Na cidade, sempre foram segregados pelos muros, e não foi outra a função das estruturas muradas, do primeiro monte de pedras empilhado aos *glacis* de Los Angeles, às praças públicas cercadas com grades das praças cariocas e da maior parte das cidades sul americanas e, hoje, esta segregação não se dá apenas no "intra-muros" da cidade. Caiu o muro de Berlim, foi derrotada a "ameaça comunista"; levantam-se as muralhas entre os espaços protegidos de Israel e as populações palestinas, nas fronteira entre os EUA e o México e, recentemente, um agora ex-prefeito da cidade do Rio de Janeiro sugeriu que fosse cercada por um muro uma das maiores favelas da cidade. Em todos os níveis, em todas as escalas, em todas as geografias e topologias, há sempre o mal, o inconveniente, a ameaça a cuja exclusão o muro serve.

O conveniente e o inconveniente, o bem e o mal, o justo e o injusto, na *pólis* grega, na modernista cidade radiosa corbusiana ou na sombria cidade pós-moderna descrita por

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Bauman e Davis, sempre estiveram, de algum modo, ao serviço de alguma classe, de algum poder, do poder em si, do empoderamento do poder; e, em qualquer época, na fundação não apenas da linguagem, mas, também, das estruturas muradas e dos sistemas de aberturas urbanas, e das distâncias e proximidades que estas são capazes de determinar. O que é valorado como o bem ou como o mal, isso certamente mudou muito na história da civilização humana. Mas o papel do bem e do mal na construção desta história não variou nunca. Nem sempre são paralelos os desenvolvimentos da história e da metaistória da civilização. Mas nunca o desenvolvimento da primeira deixou de ser determinado pelas estruturas psico-políticas que, até hoje, só através da segunda puderam ser tocadas pelo conhecimento.

Tenho insistido e repetido, ao longo desta tese que, quem estiver disposto a entender a *ratio* das formas urbanas e arquitetônicas, o sentido irrevelado mas presente da metafísica nos seus significados – e significantes –, este deve, segundo Nietzsche, dar ouvidos a Zaratustra, pois, *"Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira rotação no movimento mecânico das coisas: a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si, é obra* ***sua****"* (*E. H.,* IV: 3).

Estética, moral, política; tudo isso permeia esta rede subjetiva que é a cidade. Que a faz, como *pólis,* esta máquina topo-ideológica de dominação política. Se as estruturas muradas urbanas e as aberturas que compõem o plano da cidade são a sua face material e visível, é a tudo isto que é imaterial e subjetivo que estas estruturas sustentam. E é isso que move a máquina que a cidade é, que dispõe suas estruturas para compor a mega-estrutura urbana global que já se apresenta ao devir. E o que move esta máquina é, e foi desde sempre, *a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si:* a *luta entre o bem e o mal,* obra de Zaratustra, segundo Nietzsche (*E. H.,* IV: 3).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

6. Conclusões: Favela crime e droga: o campo nosso de cada dia

Agamben abre as conclusões do *"Homo Sacer ...",* o último dos limiares, textos com os quais coroou o fim de cada uma das parte do livro, apresentando as três teses que, segundo ele, emergiram de suas pesquisas. A primeira propõe que a relação política originaria é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão). A segunda propõe que o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua, como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos.* A terceira, por fim, propõe que é o campo de concentração, e não a cidade (a *pólis*), é hoje o paradigma biopolítico do ocidente (1995: 186).

A primeira destas teses, segundo ele, põe em questão toda teoria da origem contratual do poder estatal e, juntamente, toda a possibilidade de colocar, à base das comunidades políticas, algo como um "pertencimento", seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou de qualquer outro tipo.

No que diz respeito à alusão à teoria do contrato social e da *commonwealth* do *"Levitã"* (1651) de Hobbes, à qual de certo modo Freud adere ao referir-se à comunidade dos irmãos parricidas que abrem mão, todos, de direitos sobre a mãe e as irmãs, para garantir a mútua igualdade e unidade política, Nietzsche já havia antecipado a posição de Agamben em termos peremptórios:

> "Utilizei a palavra "Estado" algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o "Estado" na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um "contrato". Quem pode dar ordens, quem por natureza é senhor, quem é violento em atos e gestos – **que tem a ver com contratos!** (*gr.* meu; *G.M.:* II:17).

Mas a questão do pertencimento identitário, no entanto, merece exame mais acurado. Se colocamos a questão sob a perspectiva da psicanálise, encontramos, no *"Psicologia das Massas ..."* (1921) uma identidade política libidinalmente estruturada entorno do vínculo provido pela comum identificação com o líder, que liga os indivíduos da massa entre si. Em La Boétie, é um fenômeno negativo: a identificação ambivalente com o tirano é o fundamento sobre o qual se apóia a servidão voluntária ou, mais, o desejo de servidão. Desejo este também apontado por Freud, como destaquei na resenha do *"Psicologia das Massas ..."* (1921) apresentada no terceiro capítulo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Embora o foco central do estudo freudiano do fenômeno de massas esteja postado sobre as formações coletivas passageiras, os fenômenos de identificação por ele descritos também tem como objeto idéias abstratas – como as de Estado, pátria, classe etc., portanto – e, no *"Mal-Estar"* (1929), conforme se verifica na resenha que apresentei no terceiro capítulo, Freud põe em evidência, na constituição da cultura, o fenômeno da *sublimação*. Este fenômeno psíquico tem como característica o desvio da força pulsional para atividades ideais. Ideais dos quais o superego é o mais zeloso advogado. Superego este que é a própria cultura internalizada por identificação com os valores comuns, com os quais, ao identificarem-se, assumem, os seus membros, o pertencimento à identidade que os circunscreve, moralmente, aos seus *mores.*

Identidade esta, por fim, que pode ser aquela que circunscreve a *vida nua,* a *zoé,* à qual, segundo o próprio Agamben, é exteriormente atribuída ao *homo sacer*, como condição de acesso à *bíos,* na simultânea matabilidade e insacrificabilidade, e na necessária simetria com o soberano. Identidade à qual Agamben identificou com o vocábulo *bando,* o signo da exceção, ou da exterioridade ao estado de direito, o que já define um pertencimento. O próprio topos da exterioridade já atribui uma identidade, a identidade do exilado, como bem lembrou Agamben, e como se verifica nos milhões de expatriados e desprovidos de qualquer cidadania que resultaram dos grandes êxodos étnicos africanos do último século. Os campos de refugiados são o topos daqueles que pertencem a essa identidade da exterioridade, do *bando,* como diria Agamben.

Não há, absolutamente, a possibilidade de pensar o fenômeno político sem a categoria de identidade, e não é possível deixar de colocar à base das comunidades políticas, como quer Agamben, algo como um *"pertencimento",* seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou de qualquer outro tipo, como o próprio Agamben demonstrou, ao estabelecer a pertença, tanto do homo sacer, como do soberano, à região de indistinção entre exterior e interior à qual *pertence* o *bando,* o que é uma identidade, a identidade do bandido, do abandonado – o menino de rua – etc.; e também a do soberano que, a partir do exterior ao estado jurídico decide sobre a própria validade deste.

Por fim, se está correta a análise que realizei sobre as três funções das estruturas muradas urbanas – simbólica, topológica e técnica – e sobre a caracterização de uma dada perspectiva – eu diria, agora, uma perspectiva meta-urbanísitca –, pela qual a cidade pode ser percebida como uma máquina topo-ideológica, então, definitivamente, não é possível dispensar as categorias *pertencimento* e *identidade*, pois todo o topos atribui uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

identidade política – pergunte-se a um favelado sobre isso – e toda a forma ou ordem atribui identidade – basta que se olhe para uma favela tendo a cidade (o "asfalto") como fundo, ou vice versa. Ou não saberíamos da identidade de cada um destes topos, e dos sujeitos que pertencem a elas diante da cidade que se desdobra frente a este *belvedere?* Diante de qual grupo de adolescentes, "instintivamente", nos sentiríamos mais confortáveis: de um que saísse de uma portaria da Vieira Souto, ou de outro que emergisse de um beco da Rocinha? Por fim, nos discursos que se originam naqueles que pertencem à identidade de um topos, como aqueles que se sentiram desconfortáveis diante dos adolescentes da Rocinha, por exemplo: não é da identidade que caracteriza o pertencimento a este topos urbano, a favela, que emerge toda uma aversão e repugnância à estética (o baile *funk*, por exemplo) que define o pertencimento a identidade deste topos? Definitivamente, os fenômenos político e urbano não podem dispensar a categoria pertencimento para a sua análise. E, se estes não podem, os fenômenos do poder político, do *nómos* jurídico e da ordem urbana também não podem.

A segunda tese proposta no *"Homo Sacer ..."* (1995), implica, segundo Agamben, que a política ocidental é, desde o início, uma biopolítica. Este é um fato do qual não vejo como divergir: já se trata de uma biopolítica a partir do momento em que foi imposto um interdito à sexualidade, e ao homicídio. Além disso, as arcaicas práticas da castração masculina e da excisão do clitóris feminino, tão relacionadas a diversas necessidades de caráter político religioso da pré-história e mesmo da antiguidade, não podem ser entendidas senão como biopolítica. Já aí, poder-se-ia formular, como Agamben, que nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres viventes, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política (1995: 193).

No entanto, é justamente por esta concordância que não é possível deixar de colocar em questão a terceira das teses de Agamben (a que propõe que, hoje, é o campo de concentração, e não a cidade (a *pólis*), o paradigma biopolítico do ocidente) que, segundo ele, lança uma sombra sinistra sobre os modelos através dos quais as ciências humanas, a sociologia, a urbanística e a arquitetura procuram, hoje, organizar e pensar o espaço público das cidades do mundo, sem ter uma clara consciência de que em seu centro (ainda que transformada e tornada aparentemente mais humana) está ainda aquela vida nua que definia a biopolítica dos *"grandes estados totalitários do Novecentos"* (1995: 187). O mesmo com a tese de Foucault, sobre a qual assenta suas fundações a de Agamben:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o **homem moderno** é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente (*grs.* meus; Foucault 1976: 127[86]; *apud:* Agamben, 1995: 11)

De fato, se definimos, como Agamben, que *"a política ocidental é,* ***desde o início****, uma biopolítica"* (*grs.* meus; 1995: 187), não podemos situar quer os grandes estados totalitários do Novecentos como quer Agamben, quer o homem moderno, como quer Foucault, como uma estrutura política ou como um sujeito político inaugurais. Se a política ocidental é desde o início uma biopolítica, então devemos, necessariamente, pensar que o início da biopolítica é um produto do início da política, e isso é concordar com Agamben quanto a que *"o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua, como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, 'zoé' e 'bíos'"* (1985: 187).

Não há, ao meu ver, ao longo da brilhante dissertação de Agamben e em toda a sua laboriosa caracterização da necessária simetria entre a soberania e a sacralidade, qualquer razão que justifique determinar, na passagem dos fatos políticos que marcaram o século XX, o nascedouro da biopolítica, como sombra oculta da política ocidental. E, para esta discordância com Agamben, apoio-me nele mesmo, e no que de essencial está em jogo em sua argumentação: a distinção entre *zoé* e *bíos* como produto conceitual decisivo, o fulcro sobre o qual se apóiam a metafísica e a política ocidentais, aquele que, em termos simbólicos, está condensado nos sentidos do vocábulo *orthos,* e da ortogonalidade nas formas das estruturas muradas arquitetônicas e urbanas. Antes disso, muito antes disso, e talvez aí o efetivo nascedouro, no momento em que com um muro, o homem compôs um recinto, uma exceção ambiental e política, no exterior do qual restou a *zoé.* Natureza diante da qual, com este muro, e com os interiores à sua vida psíquica, os da consciência moral, disse o *Não* ao qual se refere Bataille:

> A natureza exigia que eles cedessem, que digo?, exigia que eles se atropelassem: a humanidade tornou-se possível a partir do momento em que, sendo tomado por uma vertigem invencível, um ser esforçou-se para dizer **não**" (*gr.* meu; Bataille, 1957: 58)

Mas, se a biopolítica é, desde sempre, a sombra mais ou menos oculta da política, da qual os estados totalitários do Novecentos não foram mais do que um momento de "refulgência", antecedido por outros, como as economias escravistas grega e romana ou como a inquisição medieval; ou seguidos por outros, como a situação dos Bálcãs no

[86] Na edição citada por Agamben da tradução para o italiano (Milão, 1984)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

contexto europeu, ou dos palestinos no contexto do oriente médio, ou da sempre África sempre pura *zoé,* então, política e biopolítica são, desde sempre, e em toda a parte, irmãs siamesas. E a primeira sempre foi pouco mais do que o biombo por trás do qual dissimulou-se a outra. E este é um fato que, na injunção global contemporânea – da "guerra contra o terror", ou contra o "narcotráfico", ou o "crime organizado", ou quaisquer outros fantasmas conveniente e competentemente fabricados –, na qual o estado de exceção torna-se cada vez mais evidente, só não percebem a mais santa e a mais "santa" ingenuidades.

E, assim, sendo política e biopolítica aspectos de um mesmo fenômeno, temos que admitir que também *bíos* e *zoé,* desde o início, nunca, de fato, estiveram separadas por nada mais do que a força das interdições morais interiorizadas por identificação, da lei objetiva, e dos muros e muralhas arquitetônicos e urbanas. E pela efetividade do poder de quem impõe estes limites à *zoé*, até o momento e o limite em que esta imposição ameaça o seu próprio poder de impor. Estes limites, como, através do pensamento de Schmitt, demonstrou magistralmente Agamben, são justamente aqueles da região de indistinção entre a interioridade e a exterioridade à ordem jurídica, entre a cultura e a natureza, entre a *bíos* e a *zoé.* E, se estamos falando nesta indistinção, então admitimos que a mais pura vida biológica está, sempre, presente na determinação da vida política e, neste caso, não podemos desconsiderar Nietzsche quanto a que:

> "em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo injusto, na medida em que **essencialmente,** isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem este caráter" (*G.M.:* II:11).

É preciso, segundo ele, admitir algo ainda mais grave, em particular quando consideramos o conceito de *estado de direito,* sobre o qual repousam as "democracias" contemporâneas, o caráter essencialmente anti-democrático que marca a forma como a riqueza é por elas distribuída, tanto ao nível dos estados nacionais como ao nível de um eventual e muito pouco visível estado econômico global; e a tendência crescente à concentração da riqueza e do poder político e econômico que se evidencia cada vez mais, bem como a resistência que lhe é oposta, de diferentes modos, pelo que os meios de formação de opinião, denunciando claramente a sua pertença, designam como terrorismo internacional e crime organizado:

> "que do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser **estados de exceção**, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar **maiores** unidades de poder" (grifos do autor; *G.M.:* II:11).

Este argumento visa à conclusão inevitável de que uma *"ordem de direito",* concebida como geral, soberana e transcendental, *"e não como **meio** de luta entre complexos de poder"* (*gr.* meu; *G.M.:* II:11), seria, segundo Nietzsche,

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

Aceitas, a consideração nietzscheana e o fato de que, desde o início, política e biopolítica são faces do mesmo fenômeno, então a zona de indistinção entre estado jurídico de direito e estado de exceção transpassa, de fato, todo o espectro do fenômeno político, tornando-se, apenas conjunturalmente, aí sim, como nos estados totalitários do novecentos e na refulgência totalitária e imperialista pós-moderna norte americana, mais visível toda a nudez da zoé e, também, a extensão do poder de politizá-la que, de fato, detém a soberania – mesmo quando oculta por trás de idéias abstratas, como *mercado,* por exemplo –, como aconteceu com Hitler ou Mussolini no século passado, ou com Bush e Blair ou Sharon neste começo de século, em que pese que, estes, em relação aos primeiros, não passem de caricatos, embora mortíferos, eflúvios, ressonâncias e reflexos.

Assim sendo, se retomamos o problema das origens desta relação de simetria entre soberania e sacralidade proposta por Agamben, pelo menos no contexto teórico discutido nesta tese, não resta outra alternativa, senão retornar às duas hipóteses discutidas no quarto capítulo, àquela proposta pela genealogia nietzscheana, que situa a emergência do fenômeno político – e, portanto, biopolítico – na fundação do Estado, como resultado de violenta e brutal dominação; ou àquela proposta pela metapsicologia freudiana, que situa a emergência do mesmo fenômeno em uma reação psíquica a um parricídio fundador, pelo qual os filhos buscaram libertar-se da mais violenta e brutal dominação de um patriarca pré-histórico, com o qual mantinham vínculos afetivamente ambivalentes. Em comum, a ambas as concepções, o fato de que, deste processo, resultou, pela interiorização dos instintos inibidos, a formação de uma estrutura psíquica inconsciente, à qual Nietzsche denomina de má-consciência, e Freud de consciência moral, à qual designa um topos na vida psíquica inconsciente do indivíduo, o superego.

Penso que, no contexto de minha leitura, a estrutura de *bando* descrita por Agamben permanece válida, bem como sua análise, que situa, na simetria entre soberania e sacralidade, a relação fundamental do *nómos* ocidental. Mas, neste contexto teórico que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

especifiquei, o desta tese, essa estrutura é um produto dos mesmos fenômenos que produziram o que é o fulcro comum, tanto às estruturas psíquicas, quanto políticas e técnicas urbanas, que é tudo aquilo que se condensa em todos os significados e sentidos expressos pelo termo *orthos,* e na ortogonalidade e simetria que marcaram o que, no quarto capitulo, designei como estética do superego. O *nómos* do espaço político ocidental, assim como o do espaço urbanístico, e é esta, no essencial, a tese que esta dissertação defende, é reto. Como diria Le Corbusier, certamente para a tristeza e o desencanto de La Boétie:

> Traçando retas, o homem demonstra que se dominou, que entra na ordem**. A cultura é um estado de espírito ortogonal**. Não se criam linhas retas deliberadamente. (*grs.* meus; Le Corbusier, 1925: 35)

***

No entanto, a terceira tese de Agamben, que propõe que, hoje, é o campo de concentração, e não a cidade (a *pólis*), o paradigma biopolítico do ocidente (1995: 186), deve ser examinada muito cuidadosamente. Não sob a perspectiva de que se trate, de fato, de um paradigma que emerge no Novecentos, mas que, a partir daí, e da ampliação dos espaços democráticos conquistados no ocidente neste século – e por contraste – se tenha iluminado a que foi, desde o início, a sombrosa e sinistra face siamesa da política ocidental: a biopolítica. Não se trata, exatamente, portanto, que o paradigma do campo tenha substituído o da *pólis,* mas que, campo e *pólis,* desde o início, tenham sido as faces do mesmo paradigma, que se constitui justamente nesta ambivalência oculta que, conjunturalmente, e na medida em que se evidencia o estado de exceção, emerge à luz do fato político da fragilidade da vida nua diante da pura vontade da soberania.

Também, certamente, a técnica, em particular a *"técnica moderna",* identificada por Heidegger em *"A questão da técnica"* (1954), a técnociência, aplicada ao controle político e biopolítico, expôs esta evidência, como Foucault demonstrou em *"Vigiar e Punir"* (1975) com o notório caso da invenção do "Panóptico" por Bentham (séc. XVIII – a prisão-modelo cuja arquitetura denota uma nova tecnologia do poder), que, de qualquer modo, não era absolutamente nova, quando lembramos o sentido de uma pirâmide na vida psíquica de um egípcio do período pré-dinástico ou de um zigurate na de um súmero-acadiano do quarto milênio, ou, mesmo, guardadas as diferenças entre os respectivos universos simbólicos, quando colocamos em perspectiva o comentário de Leon Batista Alberti sobre a cúpula de Sta. Mª dei Fiori na Florença renascentista: *"uma estrutura tão ampla que cobre com sua sombra todos os povos da toscana"* (*apud:* Argan, 1961: 135).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Certamente, estar sobre a contínua e ininterrupta vigilância de um deus onipresente (assim como o superego), para o sujeito membro de uma cultura subjetivamente oprimida pela crença religiosa, não é menos opressor que a vigilância oculta e incerta de um agente penitenciário no século XVIII.

O que parece se apresentar, de fato, é que a fórmula inicial de Agamben, segundo a qual, *"a vida nua tem, na política ocidental, esse singular privilégio, de ser aquilo, sobre cuja exclusão, funda-se a cidade dos homens"* (Agamben, 1995: 15) precisaria ser revista, como ele mesmo demonstra, ao situar, tanto o *homo sacer* quanto o soberano, em uma zona de indistinção entre *bíos* e *zoé*. O que tem o privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens não é a vida nua, mas, e apenas, a possibilidade de sua clara distinção, e do discernimento de seu topos, na topologia com a qual as estruturas muradas e as aberturas que estruturam o plano urbano compõe os espaços da cidade. Espaços urbanos, espaços políticos, espaços psíquicos.

A hermenêutica de Agamben, no entanto, embora vá acabar por desembocar nestas mesmas conclusões, recusa o caminho oferecidos pelos fatos históricos e pelos dados que compõe a subjetividade humana, escolhendo as estruturas jurídicas, em oposição às psíquicas, como a "matéria" adequada para sua análise:

> "Ao invés de deduzir a definição do campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntamos antes: o que é um campo, qual é sua estrutura jurídico-política, porque semelhantes eventos aí puderam ter lugar? Isso nos levará a olhar o campo não como fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político no qual ainda vivemos" (1995: 173)

No entanto, o próprio Agamben, ao fim do último capítulo, é conduzido, por uma de mais brilhantes análises etimológicas que desenvolveu no livro, a revisar esta conclusão que faz do campo uma matriz oculta do *nómos* do espaço político no qual vivemos.

Segundo Agamben, toda a interpretação do significado do termo *"povo"* deve partir do fato singular de que, nas línguas européias modernas, ele sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos.

> "Um mesmo termo denomina, assim, tanto o sujeito político constitutivo [Povo] quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política [povo]" (Agamben, 1995: 183)

Agamben cita inúmeros exemplos, em várias línguas, extraídos de textos jurídicos, políticos e da literatura em geral (1995: 183 e 184) para concluir que uma ambigüidade semântica tão difusa e constante não pode ser casual:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "ela deve refletir uma anfibolia[87] inerente à natureza e à função do conceito "povo" na política ocidental. Tudo advém, portanto, como se aquilo que chamamos povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois pólos opostos: de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, do outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentaria de corpos carentes e excluídos; lá, uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui, uma exclusão que se sabe sem esperança; em um extremo, o estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro a escória[88]" (Agamben, 1995: 184)

Isso significa, segundo Agamben, que a constituição da espécie humana em um corpo político passa por uma cisão fundamental, e que no conceito "povo", podemos reconhecer sem dificuldade os pares categoriais que definem aquela que, segundo ele, é a estrutura política original:

> "vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, *zoé* e *bíos*. O "povo" carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode permanecer no conjunto no qual já esta desde sempre incluído" (Agamben, 1995: 184)

Poderíamos dizer que o povo é a parte tortuosa da ortogonalidade do Povo ao qual pertence, assim como são tortuosas as ruas e becos das periferias e favelas da ortogonal cidade à qual pertencem; e que são tudo aquilo que se constitui como a impureza que conspurca e polui a beleza ideal da metafísica platônica, da estética do superego que anima, e animou sempre, em qualquer contexto histórico e político, toda retificação, toda correção, todo arrazoamento, toda a faxina étnica, de classe, urbanística, ou qualquer outra que se dê em torno de algum ideal moral retificador. Em termos de urbanismo, foi assim na Paris de Haussmann, no Rio de Janeiro de Pereira Passos, no Plano Voisin de Le Corbusier ... . Mas, algo havia mudado entre Haussmann e Le Corbusier, e entre os seus contextos históricos e políticos, para que a retificação deste último não fosse sequer pensável, como algo pouco além de uma utopia.

E se é verdadeiro, segundo Agamben, que o povo contém necessariamente em seu interior a fratura biopolítica fundamental, então será possível ler de forma distinta algumas páginas decisivas da história do século XX, posto que, segundo ele, se a luta entre os dois "povos" estava certamente em curso desde sempre, e confirmando minha proposição de que o Novecentos não é um momento de emergência, mas apenas uma conjuntura de singular refulgência, *"então, no nosso tempo (século XX), ela sofreu uma última, paroxística aceleração"* (1995: 185).

---

[87] ambiüidade; em lógica, sofisma verbal que decorre de construção gramatical; anfibologia (Aurélio XXI).
[88] *Bandita*, no original; nota nº 31 do tradutor.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Não recuso a aceleração proposta por Agamben, mas, junto a ela, sugiro que se considere o contraste provocado por outra aceleração, que é a das lutas e conquistas democráticas e populares (do povo excluído, mas não só dele, e entre elas aquelas que faziam, já no final do século passado, que episódios como os de Haussmann e Pereira Passos fossem impensáveis) como o fator capaz de trazer à maior visibilidade o que, antes, até por falta desta "luz", tendia a subjazer nas sombras e nas diversas formas de clandestinidade onde se dão as resistências e se realizam as lutas intestinas.

Em Roma, segundo Agamben, a cisão interna do povo era sancionada juridicamente pela clara divisão entre *populus* e *plebs,* que tinha cada um instituições próprias e magistrados próprios, assim como, na Idade Média, a distinção entre *popolo minuto* e *popolo grasso*[89] correspondia a uma precisa articulação de diversas artes e ofícios; mas, segundo ele, quando, a partir da Revolução Francesa, o *"Povo"* tornou-se o depositário único da soberania, o *"povo"* se transforma em uma presença embaraçosa, e miséria e exclusão surgem pela primeira vez como um escândalo intolerável. É justamente esta conquista da soberania pelo Povo, marco político da era moderna, que irá evidenciar a disjunção entre os universos político e econômico, abrindo as perspectivas conjunturais que permitiriam o surgimento de uma teoria política estruturada sobre a identidade das classes econômicas como o marxismo.

> "Na idade moderna, miséria e exclusão não são somente conceitos econômicos e sociais, mas são categorias eminentemente políticas (todo o economicismo e o "socialismo" que parecem dominar a política moderna tem, na realidade, um significado político, aliás, biopolítico). // Nesta perspectiva, o nosso tempo nada mais é, que a tentativa –implacável e metódica– de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos. Esta tentativa mancomuna, segundo modalidades e horizontes diversos, direita e esquerda, países capitalistas e países socialistas, unidos no projeto – em última instância vão, mas que se realizou parcialmente em todos os países industrializados – de produzir o povo uno e indiviso A obsessão do desenvolvimento é tão eficaz em nosso tempo porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fratura" (1995: 185)

De modo que, assim como a toda tentativa de totalização e unificação –implacável e metódica–; de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos, não variou no espectro político ideológico – como tampouco no processo histórico –, igualmente não variou o fato de que, a estas tentativas, correspondeu um momento de refulgência da estética do superego, a qual me referi anteriormente, independentemente de se construtivista e geometricamente objetiva, como no modernismo de Le Corbusier, ou desconstrutivista e geometricamente subjetiva como no pós-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

modernismo da Los Angeles descrita por Mike Davis: em todos os casos, parte do que estava sendo limpo, removido para a periferia, ou simplesmente extinto ou demolido, parte da poluição, como diria Bauman, sempre foi a vida nua.

***

O campo de concentração não nasce, segundo Agamben, como poderia parecer, de uma transformação ou de um desenvolvimento do direito carcerário, mas do estado de exceção e da lei marcial. E é este vínculo indissolúvel, entre o campo e o estado de exceção, que é a base fundamental de seu argumento. Os historiadores, segundo Agamben, discutem se os primeiros campos foram criados pelos espanhóis em Cuba em 1896 ou pelos ingleses na guerra dos bôeres (1995: 173); mas creio que os campos de concentração de escravos para embarque nos navios negreiros, estes próprios e muitas senzalas, já podem ser considerados como tais e, dificilmente, foram menos do que a mais absoluta *conditio inhumana* realizada sobre esta terra que, segundo Agamben, foram os campos nazistas. E, isto, considerando apenas a era moderna, ou pós renascentista.

Os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram, segundo ele, obras do regime nazista, e sim de governos social democráticos que, em 1923, após a proclamação do estado de exceção, internaram milhares de militantes comunistas (1995: 173). O fundamento jurídico das internações era, segundo Agamben, a *Shutzhaft,* (literalmente, custodia protetiva), um estatuto de derivação prussiana que os juristas nazistas viriam, posteriormente, a classificar, às vezes, como uma medida política preventiva, na medida em que permitia "tomar sob custodia" certos indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente relevante, unicamente com o fim de evitar um perigo para a segurança do estado. Agamben faz um detalhado histórico da evolução da legislação de exceção alemã em geral, e da nazista em particular, para demonstrar como se deu a evolução desta condição inicial em que uma situação de exceção, exterior ao estado jurídico normal, é o fato que justifica a suspensão dos direitos constitucionais, para a situação na qual o estado de exceção se torna a norma pela qual estes direitos são suspensos (1995: 174 e 175).

> "O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma" (Agamben, 1995: 175).

[89] Literalmente "povo miúdo" e "povo gordo". Na Florença medieval, *popolo minuto* eram os artesãos menores, e *popolo grasso,* os ricos burgueses (Nota nº 32 do tradutor)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Os juristas do nacional socialismo estavam, segundo Agamben, tão conscientes da peculiaridade desta situação que, com uma expressão paradoxal, a definem como *"um estado de exceção desejado"* (*einem gewollten Ausnahmezustand*) (1995: 175). A proteção da liberdade que está em questão na *Shutzhaft,* (custodia protetiva) torna-se, assim, ironicamente segundo Agamben, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência:

> "A novidade é que, agora, este instituto é desligado do estado de exceção no qual se baseava e deixado em vigor na situação normal. *O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra.* Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia, de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal (...) Por isso, dado que, como vimos, os campos tinham lugar em um tal peculiar espaço de exceção, o chefe da Gestapo Diels pode afirmar: 'Não existe ordem alguma nem instrução alguma para a origem dos campos: estes não foram instituídos, mas um certo dia vieram a ser'" (*grs.* do autor; Agamben, 1995: 175 e 176).

Segundo Agamben, é preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção, pois, para ele, o campo é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo (1995: 176). Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, *capturado fora,* incluído através da sua própria exclusão. Mas, segundo Agamben, aquilo que é, deste modo, acima de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Na medida em que o estado de exceção é, de fato, "desejado", ele inaugura, segundo Agamben, um novo paradigma jurídico político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, segundo ele, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente (1995: 177).

> "No campo a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento sobre legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. *O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornam-se indiscerníveis"* (*grs.* do autor; Agamben, 1995: 177)

Se isso é verdade, segundo Agamben, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, segundo ele, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica (1995: 181).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> "Em todos estes casos, um local aparentemente anódino (...) delimita, na realidade, um espaço no qual o ordenamento normal é de fato suspenso, e que aí se cometam ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana" (Agamben, 1995:181

***

Quando projetamos, para a realidade urbana do século XX, a definição de Agamben de que o campo é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo (1995: 176), encontramos, na cidade moderna, em particular do terceiro mundo, sob a forma das favelas, guetos e periferias, o campo, constituindo o pólo territorial da vida nua e a face biopolítica que, desde sempre, como diria Agamben, foi a contrafação da face política da *pólis*. E o melhor exemplo de que, no campo, o que é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, *capturado fora,* incluído através da sua própria exclusão (*ib.*) se encontra justamente nas *normas* de classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, onde o conceito favela foi, até dada época, definido como um conglomerado *subnormal.* Para este órgão, favela era um

> "aglomerado **subnormal** (favela e similares), constituído por no mínimo 51 unidades habitacionais (barracos ou casas), ocupando, ou tendo ocupado até período recente, terreno de propriedade alheia (público ou particular) e disposta, em geral, de forma desordenada e densa; e carentes, em sua maioria, de serviços públicos essenciais. Caracteriza-se também por sua urbanização fora dos padrões (vias de circulação estreitas e de alinhamento irregular, além de construções não regularizadas por órgão público)" (IBGE – Base Operacional, Manual de delimitação de setores e zonas de trabalho GR-7.01).

O conceito *subnormal,* ao ser enunciado por uma instituição científica vinculada ao Estado acaba, também, por definir claramente um lugar em relação à norma e à normalidade, exterior e inferior à ela, o qual, paradoxalmente, é subsumido e normalizado pela própria enunciação. Assim, o subnormal torna-se uma categoria que pertence à normalidade, mas que, nesta captura, permanece exterior à ela. Deste modo, como o campo, a favela é *"um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornam-se indiscerníveis"* (Agamben, 1995: 177)

O fato e a exclusão, ou o modo pelo qual se manifestam, fica bastante claro no enunciado: ocupação de propriedade alheia pública ou privada; indisponibilidade dos serviços públicos essências. Ao abandono das condições políticas de acesso à cidadania econômica, as populações faveladas tornam-se "bandidas", ou assumem o seu *bando,* a sua condição de exceção em relação à lei, e tomam posse do que, de outra forma, não poderiam tomar: a propriedade alheia, seja ela pública ou privada.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Sobre a favela não é, como na formulação de Agamben, *"literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento"* (1995: 36). A favela está *in bando,*no sentido especificado por ele em sua etimologia do termo em italiano:

> "*in bando, a abandono* significam tanto "à mercê de" quanto "a seu talante, livremente", como na expressão *correre a abandono,* e *bandito* quer dizer tanto "excluído, posto de lado" quanto "aberto a todos, livre", como em *mensa bandita* e *a redina bandita*" (Agamben, 1995: 36).

No abandono de seu *bando, in bando,* como demonstrou Agamben, esta população expressa sua liberdade em relação aos valores que constituem a *pólis* do modo também descrito pela formulação do IBGE: além da forma de "propriedade" – a posse é uma forma de propriedade comercialmente intercambiável e reconhecida pelas populações faveladas, embora sem estatuto jurídico imediato[90] – nas formas da arquitetura (barracos e "casas" *sic.*), nas formas das estruturas urbanas fora dos padrões urbanos institucionalizados na norma urbanística (vias de circulação estreitas e de alinhamento irregular, além de construções não regularizadas por órgão público).

Poderíamos, deste modo, fazer a crítica à formulação de Le Corbusier, sustentada anteriormente, de que *"a cultura é um estado de espírito ortogonal"* (1925: 35). Certamente há uma ordem nas disposições urbanas da favela, bastante mais complexa, inclusive, do que a ordem impressa pelos sistemas ortogonais. Mas a favela, mesmo não sendo ortogonal, é a expressão de uma forma de cultura urbana simplesmente porque está na cidade e somos capazes de identificar a realidade do conceito favela pela simples observação do meio urbano; e se somos capazes de identificar uma favela, então, ela tem uma identidade. E se tem uma identidade, esta identidade expressa a cultura – inclusa a técnica – que a constitui. Mas esta cultura não é uma civilização, ou não faz parte dela, porque não produz cidadania, e certamente não é ortogonal, e não só do ponto de vista geométrico, mas estético e moral também. A ortogonalidade não é exatamente um estado de espírito da cultura, no sentido em que esta é o que se opõe à natureza, mas da civilização, na medida em que esta passa pelo fato político da cultura ordenada pelo poder político do Estado, pela lei objetiva, e pela produção dos direitos de cidadania que a sujeição a esta forma de lei produzem.

Do ponto de vista da geometria da forma urbana ela não é ortogonal pelas razões explicitadas pelo próprio IBGE: vias de circulação estreitas e de alinhamento irregular, além de construções não regularizadas por órgão público. Portanto, claramente, quem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

regulariza, arrazoa, retifica e ordena dentro desta estética ortogonal do superego que discuti anteriormente, é o poder constituído da pólis, a face política da cidade. A face biopolítica, produz formas distintas: as formas da resistência.

Porém, na cidade moderna, não se pode dizer que esta face biopolítica esteve exata e propriamente *in bando, a abandono.* Esteve também *"à mercê de",* tanto quanto "a seu talante, livremente", como na expressão *correre a abandono* sugerida pela análise de Agamben. A ordem biopolítica da favela está, também, sob o *bando* de uma soberania, a do dito crime organizado, ou o "narcotráfico": o *bando* no qual situa-se a *soberania* do *bandido.*

Uma recente explosão de violência urbana, de uma série de episódios cognominados pela mídia como a "Guerra da Rocinha", acabou, recentemente, por recolocar no foco das atenções, como sempre ocorre nestas ocasiões, o "problema" favela. A forma mais geral assumida pelas discussões que permearam a mídia pode ser esquematicamente resumida ao seguinte: constituída espontaneamente pela resistência à exclusão sócio-econômica, a favela acabou por converter-se no território no qual se abrigam as diferentes dimensões de tudo aquilo que a vida política não consegue incluir nos limites da vida jurídico institucional. Território à margem da lei, a favela acaba por tornar-se o "celeiro" da marginalidade ; excluída da geografia do orçamento do Estado, torna-se inexpugnável à força coercitiva de seu aparato repressivo.

No universo simbólico da cidade a favela tornou-se, deste modo, virtualmente o *"locus"* do mal, o lugar do qual ele se origina e a partir do qual ele ameaça. A recente proposta de murá-las, convertendo-as em um campo de concentração literal, produzida por notório arquiteto e destacado político municipal, é um patético testemunho desta sobreposição entre os territórios simbólicos e político-econômicos que compõe a cidade. Esta proposta, no entanto, também testemunha outra fronteira, de caráter histórico, e que se revela no fato de que não mais se apresentam as soluções que dominavam os debates até poucas décadas: as remoções e erradicações.

É um fato concreto, do período final do século vinte, e do que poderíamos designar como decadência da estética modernista da tábula rasa, que, a partir deste momento, o campo – ou a favela –, como lócus urbano da biopolítica por excelência, não só deixe de ser o objeto de políticas de erradicação ou remoção, como que tenha sido absorvido, não mais como um problema urbano a ser removido, mas como uma solução, ou como uma

[90] o *usucapião* reconhece, sob certas condições fáticas, a propriedade jurídica de uma posse.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

zona, de valores estéticos, morais e políticos, na qual torna-se impossível distinguir entre o que é problema ou solução.

Seria a favela, como já foi dito, uma solução? Para Barbosa & Silva, o primeiro diretor-presidente e o segundo fundador e coordenador da ONG Observatório das Favelas, no livro *"Favela: alegria e dor na cidade"* (2005), poder-se-ia dizer que para os que sempre viveram com direitos limitados para habitar a cidade, a favela foi uma solução possível. As favelas, segundo eles, foram construídas como um exercício de cidadania, como afirmação de direitos. Mesmo as favelas mais precárias em termos de moradias e de infra-estrutura de serviços são territórios onde os pobres afirmaram sua presença na metrópole. Isto não significa, segundo eles, dizer que está tudo bem, e que deixemos que os cidadãos e cidadãs marcados pela desigualdade encontrem por si mesmos suas possibilidades de vida. Essa posição, além de cômoda, é profundamente discricionária e socialmente irresponsável com o destino de milhares de pessoas. É confirmar e cristalizar processos violentos de discriminação e distinção social, econômica e cultural (*ib.*: 232). É a seguinte a constatação de Barbosa & Silva:

> "A favela não é um problema, nem uma solução. A favela é a uma das mais contundentes expressões do **estar sendo** das desigualdades que marcam a vida em sociedade em nosso país, em especial nas grandes e médias cidades brasileiras. É nesse plano, portanto, que as favelas devem ser tratadas, pois são territórios que colocam em questão o sentido da sociedade em que vivemos. / / Esse papel de colocar em causa as relações societárias hegemônicas, sobretudo do significado da apropriação e uso do espaço urbano, também é revelador da imperiosa construção de uma agenda política de superação das condições do nosso estar sendo no mundo (*gr,* meu; Barbosa, & Silva, 2005: 232).

E aqui, caso consideremos esta feliz formulação de Barbosa & Silva, *"expressões do **estar sendo** das desigualdades"* (*cit.*), à luz do *"ser-aí",* o *Da-sein* de Heidegger, aquele que não é senão na pura existência do estar sendo do seu aqui e agora, da sua situação, como lembra Agamben, convirá prestar atenção às analogias que a política apresenta com a situação epocal da metafísica pois, segundo ele,

> "O *bíos* jaz hoje na *zoé* exatamente como na definição heideggeriana do *Dasein,* a essência jaz (*liegt*) na existência" (1995: 193).

É diante deste *estar sendo,* também, que somos convocados a pensar em como tal situação *veio a ser,* o que nos remete à razão pela qual, segundo Agamben, o chefe da Gestapo Diels pôde afirmar: *"Não existe ordem alguma nem instrução alguma para a origem dos campos: estes não foram instituídos, mas um certo dia vieram a ser"* (*apud:* Agamben, 1995: 175), ou em como se deu esta situação, em que o estado de exceção cessa de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

confundir-se com a própria norma (Agamben, 1995: 175). E a resposta passa, evidentemente, como aponta o próprio Agamben, por outro fato: aquele que permitia que os juristas do nacional socialismo referissem-se a *"um estado de exceção desejado"* (*einem gewollten Ausnahmezustand*) (1995: 175).

A favela é, como o campo, *"um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornam-se indiscerníveis"* (Agamben, 1995: 177) e um fato territorial dado, incontornável. Ela é o lugar produzido pelo que não encontra lugar nos territórios delimitados pela lei e pela inclusão econômica. Mas também pelo que não pode ser exterminado porque, por outro lado, embora indesejado, é também necessário. As populações existem, estão presentes, e os níveis de exclusão são diversos e quase nunca absolutos. Elas não só ocupam espaços, habitam, demandam infra-estruturas urbanas, mas também prestam serviços em atividades econômicas essenciais, consomem mercadorias, participam de inúmeras trocas sociais – muitas afetivas, como entre empregados domésticos e seus patrões –, culturais e econômicas, que se dão em diversos níveis de formalidade e semi-legalidade. Se a presença da favelas e das populações faveladas produz o mal-estar, a sua ausência produziria o colapso global do sistema.

Sobrepõe-se, assim, diferentes territorialidades: por um lado, aquela produzida pela ocupação dos espaços usados para a habitação, pelas populações excluídas e semi-excluídas da vida econômica e política que, deste modo, também o ficam da vida jurídica. Por outro, aquela produzida pelas atividades que, embora excluídas da vida legal, são fatos do *ethos* cultural e da realidade urbana e que, por isto, se estabelecem necessariamente nos territórios geográficos nos quais estão além do alcance do "braço" do Estado. A fronteira que delimita estas diferentes territorialidades, no entanto, se sobrepõe de diversas maneiras, e torna-se cada vez mais difícil discernir com clareza onde, e a que hora, em tal ou qual lugar e com quem se está, de fato, no asfalto ou na favela[91].

Esta pouco definida fronteira, de topologia cada vez mais indiscernível na cidade contemporânea, no entanto, delimita, ao nível das trocas inter-subjetivas que estruturam a vida política, e da vida subjetiva dos cidadãos e semi-cidadãos, outros territórios: aqueles que produzem identidade. Tanto aquela formada no interior de suas comunidades pela solidariedade forjada nas lutas pela ocupação do território e pela resistência à remoção, e

[91] As recentes (dez/2006) notícias sobre um ex chefe de polícia que comandava uma estrutura de proteção ao crime organizado e de agenciamento de privilégios no sistema penitenciário, além daquelas referentes ao envolvimento de organizações criminosas no financiamento de campanhas eleitorais só confirmam a mencionada dificuldade de discernir entre o que é o que na complexidade da rede em que se intrincam o que é interior e o que é exterior ao estado de direito e à cidadania.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

também pelas formas e intensidades próprias de convívio social decorrentes das configurações espaciais da favela, como aquela resultante da força ativa de rejeição que, sobre esta identidade, é lançada pela percepção que forma o olhar exterior às fronteiras geográficas e simbólicas que conformam o território político do campo, no qual a favela se constitui.

Formada a partir do exterior, esta identidade do favelado é cotidianamente sustentada, no contexto das narrativas e dos discursos ideológicos pelos quais a cidade define as fronteiras de sua cartografia política. Dentre esses, destaca-se a produção das notícias realizada pela mídia, isto é, a hierarquização dos fatos a serem transformados em notícia. A produção de sentido está vinculada a uma posição social e historicamente determinada e, segundo Sylvia Moretzsohn (2004) de pouco vale verificar se, formalmente, dedica-se o mesmo espaço, por exemplo, a fontes de distintas, e às vezes conflitantes percepções da realidade; mais importante é perceber como esse material foi editado, como se estabeleceu a relação entre texto e imagem e qual a relação dessas publicações com o seu público, o que implica verificar o trabalho sobre a linguagem.

Um exemplo deste trabalho, segundo Moretzsohn, é aquele do JB na capa de 13 de dezembro de 2001, aparentemente estranha à sua linha editorial. Esta página, segundo ela, estampava foto colorida de *"dois presuntos estirados no asfalto, à beira do meio-fio, sob o sol: pés descalços de um lado, chinelos do outro, diante das botas de um policial em primeiro plano"* (*ib.*). O título da matéria *"Cadáveres desovados no Aterro"*, segundo Sylvia, tem sentido dúbio: *"sugere a escolha de um local nobre para a 'desova' de pessoas mortas em outro lugar"* (*ib.*), quando se tratava de dois rapazes que tentaram assaltar um ônibus e foram mortos a tiros por um passageiro, que logo fez o motorista parar para livrar-se dos corpos (*ib.*). A legenda, segundo a autora, *"completa o escândalo: 'Um corpo estendido à luz do dia no asfalto do Flamengo avisa que a violência não respeita hora nem lugar'"*. Moretzsohn ressalta a relação entre territorialidade e formação subjetiva da identidade ao destacar que *"como é óbvio, violência tem hora e principalmente lugar: os ambientes ermos e mal-iluminados da periferia"* (*ib.*). Opera-se aí uma clara delimitação de territórios onde, como nota Vera Malaguti Batista (2004), *"aparecem os zoneamentos hierárquicos da cidade, as visões da favela como lócus do mal, como dissolutora de fronteiras a transbordar para a 'cidade legal'"* (*apud:* Moretzsohn, 2004).

O caráter cotidiano da cobertura jornalística, um espaço incorporado culturalmente à vida, ao qual, segundo Moretzsohn, recorremos "naturalmente" para saber o que se passa,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

faz com que o jornal se instale como referência espontânea, um universo ao qual somos solidários. Nesta condição, nos tornamos parte de um *"corpus"* que se consubstancia como a *"opinião",* que funciona como um referendo para a formação do senso comum. Moretzsohn apresenta alguns exemplos do que chama de *"varejo da cobertura cotidiana"* para demonstrar o modo como esta fabrica o inimigo, com base nesta clivagem territorial que levou Zuenir Ventura ao título de *"Cidade Partida"* (1994) para sua obra paradigmática, do ponto de vista da sintetize do senso comum quanto às relações entre a cidade e a favela.

Dentre estes exemplos, de como se fabrica o inimigo, Moretzsohn, destaca a capa do *Globo* de 21 de outubro de 2000: *"Favelas levam violência ao Centro e Copacabana - ônibus são destruídos, carros apedrejados e motorista escapa de linchamento",* manchete e subtítulo sobre duas fotos atestando o conflito informado por legendas descritivas: *"Com um tijolo na mão, moradora do Morro da Providência ameaça um oficial da PM que tentava controlar o tumulto no Centro"* e *"Na Avenida Atlântica, morador do Morro do Cantagalo usa pá para atacar o carro de um professor que atropelou um menor"*. Protestos contra a polícia, segundo Sylvia, jamais são legítimos, são sempre orquestrados por traficantes (Moretzsohn, 2004).

A "onda do arrastão" que varreu as praias do Rio em 1992 mereceu estudo detalhado que reitera e amplia as fronteiras entre a "cidade legal" e a favela. Nele, Kleber Mendonça (1999) demonstrou como jornais e revistas produziram diferentes sentidos mas, segundo Moretzsohn, *"todos num mesmo 'sentido' de reiteração de estereótipos",* ao tratarem do tema, vinculando o arrastão ao *funk*, à segregação racial e à produção do medo social. Um trecho de matéria da *Veja* de 18 de outubro de 1992 é exemplar: *"Da zona sul, a classe média alta partiu de carro para os recantos mais distantes (...). No contrafluxo, ônibus começaram a despejar nas praias (...) moradores de bairros distantes das zonas norte e oeste e dos subúrbios do Rio"* Enquanto a classe média alta partia, os suburbanos eram despejados. No dicionário de Aurélio Buarque: despejo - aquilo que se despeja, lixo, dejeção. O sentido aqui produzido, segundo Mendonça, *"não é de qualquer lixo, mas de um lixo social: uma camada da sociedade considerada não aproveitável e, portanto, incômoda e desnecessária para o corpo social hegemônico"* (1999).

Moretzsohn (2004) destaca o caráter "higienista", biopolítico diria eu, que pode assumir o discurso cotidiano da notícia, ao trazer manchete de página do JB de 3 de fevereiro de 2000: *"Praia limpa, só no inverno"*. O texto principal é sobre o combate às línguas negras nas praias da zona sul. As fotos, no entanto, são todas de desabrigados que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

vivem na areia. Um sutil e quase imperceptível recurso gráfico (um fio ao redor desse bloco noticioso) vincula essas imagens à segunda reportagem da mesma página, intitulada *"Condomínio dos moradores da areia",* mas a associação, segundo a autora, é inevitável: *"aquelas pessoas fazem parte do lixo - ou, talvez, são o principal lixo que a prefeitura deve eliminar, junto com as línguas negras"* (2004). Deste modo, segundo ela,

> "vão se consolidando as metáforas biológicas do discurso higienista, que expressam a naturalização dos conflitos sociais, simplificados a partir de estereótipos (…) que reproduzem o senso comum a respeito e deixam ilesa a estrutura radicalmente segregadora e violenta da própria sociedade que produz o crime e a exclusão". Moretzsohn (2004)

Mas o caráter biopolítico envolvido na questão se evidencia principalmente quando o lazer dos subalternos é criminalizado, e, neste campo, destacam-se os bailes *funk,* frequentemente notícia de destaque na imprensa . Em março de 2001, segundo Morentzsohn, os jornais noticiaram o grande escândalo das jovens menores de idade que estariam engravidando naqueles bailes, em consequência da dança do "trenzinho". O então secretário municipal de saúde, Sérgio Arouca, denunciou o fato preocupado não com a moral mas, segundo ele, com a questão sanitária: a possibilidade de contraírem doenças sexualmente transmissíveis, visto que a tal dança propiciava *"conjunções carnais com vários parceiros".* Nenhum jornal considerou, segundo a autora, que a denúncia, baseada nos relatos das próprias moças, pudesse ser estratégia banal para encobrir da família a paternidade de uma gravidez inesperada. As consequências, segundo ela, eram previsíveis: declarações indignadas condenando a depravação daquelas festas, mandados judiciais expedidos para que, na saborosa expressão de Nilo Batista, *"a polícia trate de intervir nos bailes e impor entre os alegres vagões do 'trenzinho' uma distância compatível com os elevados padrões morais de nossa sociedade"* (2001).

Pode perfeitamente ter ocorrido, segundo Batista (2001) que *"alguma(s) adolescente(s) tenha(m) se engravidado em bailes funk. Será uma novidade? Quantas moças brancas de classe média não se engravidaram em boates e discotecas?"* (*apud:* Morentzsohn, 2004). Ocorre, segundo ele, que o secretário de saúde só dispõe de poderes para intervir e pronunciar-se sobre a gravidez das meninas pobres, que a relatarão em postos de saúde municipal, e não em clínicas de Botafogo. Segundo Nilo,

> "admitamos que o secretário tenha de boa fé acreditado na versão que tornou pública, (…) Sua iniciativa teve como resultado visível alavancar repressão penal sobre todos os participantes de todos os bailes funk. E aí aprendemos que, na prática, a saúde e o lazer dos pobres continuam sendo em nossa cidade um caso de polícia. (...) No Rio de Janeiro, o lazer dos pobres sempre foi criminalizado, desde os tempos do Vidigal, e a saúde pública constituiu historicamente um grande pretexto para remoções e vigilância, dando surgimento

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> às metáforas da 'insalubridade social'. Parece que nada mudou" (Batista, 2001; *apud:* Morentzsohn, 2004).

O painel fornecido até aqui, segundo Morentzsohn, é coerente com a análise que, uma vez mais, Nilo Batista empreende, ao sublinhar que,

> "no modelo neoliberal o foco do controle social penal se desloca das chamadas 'classes perigosas' para os 'excluídos', para essa legião de pessoas humanas que se defrontaram com as grades intransponíveis que a racionalidade do mercado construiu ao redor do alegre condomínio no qual residem as novas acumulações de riqueza. (...). Trata-se de minar os campos por onde se movimentam os excluídos, para que a cada passo mais afoito explôda-lhes um delito aos pés" (Batista, 2001; *apud:* Morentzsohn, 2004).

***

Comentava, há pouco, diante da situação de *bando,* pela qual a favela *veio a ser,* e pela qual *está aí,* e que a dá como o campo, no sentido de Agamben, que, na cidade moderna do terceiro mundo, não se poderia dizer exatamente que esta face biopolítica da *pólis,* em que se constitui a favela, esteve, exata e propriamente, *in bando, a abandono.* Esteve também *"à mercê de",* tanto quanto "a seu talante, livremente", como na expressão *correre a abandono* sugerida pela análise de Agamben. Se a favela escapa, de algum modo, à ordem política da *bíos,* não escapa, de modo algum, da ordem mais geral da *zoé* e, excluída da ordem da *pólis,* cai sob o *bando* de uma outra *soberania:* a do *bandido.*

Não há um vácuo de poder onde não alcança o poder de polícia da *pólis.* O poder sempre há onde houver mais de um e, onde ele não for instituído pela *bíos,* ele será o fato dado pela *zoé:* onde não há a força da lei, há a lei da força. E aí, como lembra Nietzsche, a oposição entre *"justo e injusto em si carece de qualquer sentido"* (*G.M.:* II:11), pois,

> "em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo injusto, na medida em que **essencialmente,** isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem este caráter" (*G.M.:* II:11).

É preciso, segundo ele, admitir algo ainda mais grave, em particular quando consideramos o conceito de *estado de direito,* sobre o qual repousam as "democracias" contemporâneas, e o caráter essencialmente anti-democrático que marca a forma como a riqueza é por elas distribuída; bem como a resistência que lhe é oposta, de diferentes modos, pelo que os meios de formação de opinião, designam como terrorismo internacional e crime organizado:

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

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

O que ocorre, neste território de indistinção entre *bíos* e *zoé,* no qual se constitui a favela, é que, aí, somente a biopolítica é o âmbito de qualquer relação de poder e, quando consideramos a questão do ponto de vista biopolítico, ou, como prefere Nietzsche, do mais alto ponto de vista biológico, o que impera é a vontade de vida que visa o poder.

A vontade de vida não é, evidentemente, algo que, na *bíos,* esteja mais do que contido, e o que permite que a *zoé* ascenda ao poder no campo não é outra coisa que a situação de exceção, na qual a favela e o favelado se encontram, isto é, ao abandono das organizações políticas que sustentam a soberania do estado e a cidadania dos cidadãos no território da cidade legal. No entanto, o que permite que a vontade de vida se organize, sob a forma de associações políticas criminosas, não é, de modo algum, a ausência, quer da soberania do estado, quer da cidadania; muito pelo contrário, por caminhos reversos, o crime se organiza sob o mais decidido e obstinado amparo de ambos.

O editorial de 17/03/2005 da página da Secretaria Estadual de Segurança do Rio de Janeiro[92], assinado pelo então secretario de segurança Marcelo Itagiba, é bastante esclarecedor, não só da situação conjuntural na qual se encontra a "guerra contra o crime organizado", mas da própria visão da secretaria, no que diz respeito as causas desta situação e às responsabilidades do Estado diante dela. Segundo o então secretário:

> "A cidade do Rio de Janeiro tem hoje mais de 650 favelas. No ano 2010, elas concentrarão 21,1% da população (1,4 milhão de pessoas), segundo projeção do Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (IETS). Esta perspectiva de degradação social nos remete à deterioração da cidade e, por conseguinte, da possibilidade da boa convivência urbana. As favelas **não são um problema** criado por aqueles que não tinham onde morar, mas **sim a solução** por eles encontrada para suprir a inexistência de uma política habitacional que, somada à total falta de oportunidades sociais, vai aumentando cada vez mais o fosso que nos afasta de uma existência pacífica" (*grs.* meus; *cit.*)

Para o secretario, portanto, as favelas não são um problema, mas uma solução encontrada por aqueles excluídos das políticas habitacionais do estado e da vida econômica pela falta de "oportunidades sociais". Na medida em que o secretario é um agente do mesmo Estado que institui as tais políticas habitacionais, há que se considerar que o Estado, de fato, entende a favela, a qual relaciona à degradação social e deterioração da cidade como uma solução ou, pelo menos, como uma situação dada a ser, pragmaticamente, aceita como inevitável. Mas, situação esta que traz, como decorrência, o que não pode ser aceito: a violência, posto que, esta, não atinge só aquele que já está violentado pela degradação social e pela deterioração ambiental. Atinge o conjunto da

[92] http://www.ssp.rj.gov.br/

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

sociedade e, como diz Engels em *"A questão do alojamento"* (1897), e o demonstrou o recente assassinato de uma representante das mais ricas elites industriais do país – o que fez como que tal tipo comum e corriqueiro de crime saltasse dos recantos das páginas policiais para o centro da primeira página dos grandes jornais –, o anjo da morte não reconhece diferença de classe. Segundo o secretario Itagiba:

> "O avassalador processo de favelização da cidade, acrescido do tempero da droga, potencializa a violência e exige, urgentemente, a revisão de conceitos equivocados segundo os quais somente o organismo policial tem responsabilidade pela segurança do cidadão. Polícia não é solução para problemas sociais; é onde transbordam os problemas sociais não resolvidos que, cumulativamente, geram a desvalorização da vida humana e a banalização do crime. As polícias Civil e Militar estão fazendo a sua parte. Nos últimos dois anos, realizaram mais de 45 mil prisões, retiraram de circulação 75 lideranças do tráfico e apreenderam mais de 30 mil armas nas mãos de criminosos" (*grs.* meus; *cit.*).

Portanto, e estabelecido o vínculo de *bando* entre a favela e o seu "tempero", aliás, literalmente um tempero com o qual não só a favela, mas toda a sociedade, de um modo ou de outro, adota para temperar o tédio e atenuar a sensação geral de mal-estar, o secretario expõe a urgente revisão de conceitos equivocados, que a situação de exceção, que é dada pelo transbordamento da violência, exige: não é somente o organismo policial que tem responsabilidade pela segurança do cidadão, posto que a desvalorização da vida humana e a banalização do crime se originam, transbordam, segundo o secretario, dos problemas sociais não resolvidos. No entanto, em que pese esta necessária revisão de conceitos, a secretaria, segundo o orgulhoso secretário, cumpriu com sua parte para a resolução destes problemas sociais não resolvidos. Mais precisamente, removeu de circulação 45 mil deles em dois anos, e alojou-os nos únicos ambientes onde a degradação da vida e a deterioração moral do indivíduo podem ser mais radicalmente implementados do que na favela. Mas, decerto, ao removê-los de circulação, resolveu, pelo menos provisoriamente, aquele outro problema, que é o problema da poluição anteriormente levantado por Bauman, e o da pureza, a ele relacionado. Retomando o editorial do secretario Itagiba, no ponto em que a verdadeira questão que o motiva vem a emergir:

> "É inadiável o reconhecimento de que, além de ações policiais, segurança pública exige intervenções econômicas, políticas e sociais que promovam a redução dos níveis de miséria e o aumento das oportunidades na educação e no trabalho. E mais do que isso: não haverá solução definitiva, se as ações de desmantelamento do tráfico não partirem efetivamente dos moradores das favelas. A transformação terá que surgir de dentro para fora, de fora para dentro. De todos com o Estado" (*cit.*).

Deste modo, em que pese o inadiável reconhecimento do banimento da cidadania e da exclusão social e econômica que caracterizam o *bando* do favelado – reconhecimento

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

este que, inclusive, é evidente, por si só, não promove inclusão alguma – e, independentemente de qualquer medida concreta de inclusão, vem o secretario a expor o que, nesta situação de exceção, pode ser feito para o controle da violência que atinge toda a sociedade: como toda a sociedade não demonstra, na verdade, qualquer interesse em modificar o que quer que seja, a modificação deverá surgir do interior do próprio campo. O campo deve se descampificar para proteger a sociedade que o campifica. E como? O secretario responde: através da delação anônima para a polícia do estado, que deve ser feita por aqueles aos quais este estado, omisso nas políticas de inclusão mencionadas pelo secretário, excluiu:

> "É hora da insurreição pacífica e cidadã dos moradores. Em cooperação com o Estado, é preciso impor barreiras ao crime, denunciando anonimamente os facínoras que os oprimem e os maus policiais que os desrespeitam. A maioria tem que derrotar a minoria. Contra as armas dos traficantes, vamos construir uma rede de solidariedade que, por meio da informação e da denúncia, irá destruí-los. Para a diminuição da taxa de criminalidade, todos devem ter a capacidade de se preocupar e agir em defesa da sua rua, do seu vizinho, da sua comunidade e, por fim, da sua cidade" (*cit.*).

E quem é o traficante que o secretario pede que seja denunciado, senão, na maior parte dos casos, o garoto filho da vizinha que até ontem brincava de bandido e mocinho no beco ao lado. É evidente que, como sugere Silva *"é a condição de moradia dos favelados que define sua auto-imagem, a partir da qual vão atuar"* (Silva, 2002). Ou seja, é a condição comum do sujeito favelado o que determina a sua auto-identificação como parte integrante de uma mesma categoria, favelados, mesmo que economicamente heterogêneos (*ib.*). Foi na resistência à exclusão, e a partir de uma história comum de lutas pela ocupação dos terrenos, passando pela construção de suas casas e pelas lutas pela permanência diante das tentativas de remoção por parte do Estado, que se forjou a solidariedade em torno da qual os favelados construíram sua identidade. Solidariedade esta reforçada pela configuração espacial da favela, com casas próximas umas das outras, o que não lhes permitiu grande privacidade, intensificando e produzindo modos e intensidades próprias – "anormais" – nas relações interpessoais e de mútuo apoio, como em casos de doença ou para tomar conta de filhos. Isto acabou por *"reforçar o sentimento de pertença à uma comunidade em oposição 'ao exterior', que poderia ser tanto o asfalto como o Estado"* (Oliveira *et all*, 1993). Esta relação, entre comunidade e territorialidade, e as interações intersubjetivas, sociais e políticas internas a ela acabam, também, por definir faces desta identidade que, para Zaluar, *"se forma a partir da atuação nas diversas esferas de seu local de moradia: associações de moradores, praças, bares, agremiações recreativas-culturais-esportivas"* (1985). E é diante da pertença a este vínculo identitário

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

que o secretario vem sugerir a *"insurreição pacífica"* do banido, e a construção de uma *"rede de solidariedade"* baseada na delação anônima em favor do bem estar da sociedade que proveu o banimento.

Além de toda esta problemática, referida à identidade da favela e do favelado, que constitui-se justamente em oposição aos valores negativos a ela atribuídos pela sociedade que, pelas razões bem explicitadas pelo secretario, produziu a própria exclusão inclusiva pela qual a favela tornou-se o campo do banimento da cidadania, assomam outras, de caráter mais prático, e que dizem respeito ao fato de o crime organizado haver assumido, ou estar envolvido, em muitas comunidades, com o fornecimento de vários serviços comunitários igualmente obtidos à margem, como os "gatos" de eletrecidade, tv a cabo, acesso à internet etc. e, em muitos casos, até mesmo com o fornecimento da "lei e da justiça" na administração dos conflitos que emergem na comunidade. A própria estrutura comunitária passa, em muitos casos, pela "ordem política" ali imposta pelo crime organizado, seja ele o que se organiza em torno do narcotráfico, seja aquele outro, que se organiza em torno de milícias "protetoras" que, de qualquer forma, "vendem" serviços da mesma natureza.

O secretario, no entanto, segue seu editorial, na tentativa de produzir uma cisão nesta identidade do banido propondo uma nova – ou velha, muito velha – polaridade identitária: aquela que separa as pessoas honestas das desonestas. Grande e generosa mãe, a identidade da honestidade, é capaz de relevar todas as outras diferenças, do mesmo modo, é claro, e isto é evidente nas páginas dos jornais cotidianos, que a identidade da desonestidade. Se há algo que cada vez mais se evidencia, e nos exime de qualquer comprovação, tal a facticidade com que se verifica, é que a honestidade, assim como o anjo da morte de Engels, não faz distinção de classe nem de posição social, e muito menos tem preconceitos quanto à posse ou não da cidadania. Segundo o secretario:

> "A Rocinha é maior favela da zona sul do Rio de Janeiro; é o retrato sociológico do Brasil, abrigando uma diversidade humana composta 99,9% de pessoas honestas distribuídas em diversas classes sociais – miseráveis, assalariados, pequenos comerciantes e até médio empresários. (...). Ela é a grande abastecedora da elite burguesa que, com seu vício, financia a compra de armas de guerra que vitimam toda a sociedade ..." (*cit.*)/

De modo que o "retrato sociológico" apresentado pelo secretario acaba revelar, no verso da face de uma sociedade heterogênea de 99,9% dos brasileiros que tem o traço em comum da honestidade, uma elite burguesa viciada que financia o aparato militar do narcotráfico. Evidentemente que, como 99,9% dos brasileiros são honestos e não participariam de tal crime, de financiamento do crime organizado, deve-se admitir, não só

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

que apenas 0,01% dos brasileiros se inscrevem entre os consumidores de drogas, mas, também, que um nível tão baixo de consumo seria capaz de sustentar as poderosas organizações armadas que hoje colocam o país em suspense. A real complexidade do problema, no entanto, começa a revelar-se na seqüência do mesmo parágrafo do editorial"

> "... Além disso, infelizmente, a favela está se tornando, também, um reduto consumidor importante. Os seus moradores, contudo, são os que mais sofrem com a violência imposta por traficantes que, por meio do terror e da exploração econômica, barbarizam a comunidade, como se fossem senhores feudais" (*cit.*).

De modo que parece emergir uma certa zona de indistinção entre o que é interior e o que é exterior, como gosta de dizer Agamben. Aqui, no entanto várias zonas de indistinção parecem sobrepor-se: entre o interior e o exterior à favela, no que diz respeito à honestidade, à origem do financiamento, ao vício, ao tráfico e, até mesmo, no que diz respeito a quem, realmente, representa o bem e o mal e, por fim, como veremos mais adiante, até entre estes mesmos, em si:

> "(...) // O único objetivo das investigações que levaram à prisão de policiais e moradores flagrados em relação promíscua com o tráfico foi o da política de segurança pública propriamente dita que, com as suas ações, combate o crime, prendendo as que se acumpliciam com o mal e apoiando as pessoas de bem. A polícia do Rio e os moradores precisam aliar-se para varrer das favelas os bandidos. // Somos todos nós contra eles, os criminosos (*cit.*).

Seria o caso de questionar o secretário, quanto a este "nós", mais precisamente: nós quem? Quem somos todos nós que não somos os criminosos; todos os *bandidos,* no sentido de Agamben? Nós consumidores de drogas ilegais, por exemplo, que as recentes modificações da legislação pertinente excluíram da imputação penal, e que, por isso mesmo, podemos financiar o crime sem sermos criminosos, ao passo que os "criminosos" que nos fornecem o que, impunemente, podemos consumir tiveram as penalidades legais incrementadas? Qual seria, mais precisamente, a exceção que se caracterizaria aqui: aquela pela qual o proibido pode ser legalmente consumido, ou aquela pela qual, em uma sociedade de consumo, é criminalizado o comércio do que não é proibido consumir?

Tal impossibilidade de distinção entre o que é interior ou exterior à favela, ao campo, à lei, ao crime, ao bem e ao mal, e a evidente conveniência prática que esta indistinção produz para todos, de fato, sugere que temos aqui aquele mesmo *"estado de exceção desejado"* (*einem gewollten Ausnahmezustand*) (Agamben, 1995: 175) que se revela *"quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra"* (*ib.*), o que permitiu que o chefe da Gestapo Diels podesse afirmar: *"Não existe ordem alguma nem instrução alguma*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

para a origem dos campos: estes não foram instituídos, mas um certo dia vieram a ser'" (*ib.*).

De fato, este vir a ser a solução que a favela é, como território de indistinção entre *bíos* e *zoé,* apresenta inúmeras conveniências. O secretário de segurança, por exemplo, encontra nele a explicação para o inexplicável fato de que depois de 45 mil prisões e não especificado número de assassinatos legais do *homo sacer* infantil em que se constituem a maior parte das vítimas da guerra contra o tráfico[93], não tenha, não só havido nenhuma redução da criminalidade e da violência, mas, muito pelo contrário, o seu incremento. A *"grande elite burguesa"* (*cit*) a que ele se refere, que pode fruir do seu prazer sem expor-se à adversidade enfrentada por seu fornecedor, encontra aí a sua conveniência mais aparente (existem outras). Evidentemente que, organizado na escala em que está, o negocio, em si, é lucrativo. Lucratividade esta que, além da indiscutivelmente larga demanda, vem, por um lado, da "isenção" das taxas e impostos aos quais o comercio estaria submetido em caso de legalidade; por outro, da farta, abundante e mais disponível, barata, desprotegida e desregulamentada e facilmente substituível mão de obra existente sobre o planeta: a abundante juventude desprovida de quaisquer alternativas que compõe as mais escandalosas taxas de mortalidade por "causas externas" das estatísticas oficiais.

Diante de tal quadro de horror e do verdadeiro infanticídio em massa que ceifa dioturnamente o futuro de uma população, diante da violência que transborda inevitavelmente das fronteiras do campo, diante do medo que permeia a vida social e das tragédias que alimentam o lucrativo sensacionalismo da imprensa e que caem no tédio da repetição cotidiana, caberia, talvez, perguntar: porque, mais precisamente, estão proibidas as drogas proibidas? Porque somente uma coisa é certa, clara e facilmente discernível em toda a complexidade que envolve a questão: se há transgressão, então, antes, há a proibição. Se há o crime organizado é porque este é organizado, antes de tudo, pela proibição. Melhor dizendo: se há uma organização, há uma demanda que a justifica; se esta demanda é proibida, então há a transgressão e, com ela, o crime. Mas, antes, é preciso que haja a proibição.

O consumo de drogas é um fato indiscutível do *ethos* social, cuja força de permanência é perceptível na tendência histórica demonstrada pelo aumento da tolerância e

[93] Na distribuição percentual dos óbitos masculinos por causas externas selecionadas, das estatísticas do Ministério da Saúde de 2004, 10% dos óbitos tem por causa a agressão e situam-se na faixa etária entre 10 e 14 anos, 48% na faixa entre 15 e 19 anos e 40% na faixa entre 20 e 29 anos (*in:* http://portal.saude.gov.br/portal/saude/visualizar_texto.cfm?idtxt=24448)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

pela gradual absorção, por parte da vida jurídica, das ações terapêuticas e práticas individuais de prazer baseadas no uso de drogas lícitas e ilícitas. Absorção esta resultante do intenso contraste entre a legitimidade de um uso aparentemente generalizado e a ilegalidade jurídica a ele atribuída, além da percepção de que tal contraste acirra a crise de significação do interdito e contribui para a perda do senso da lei, ao invés de o reforçar (Erhenberg, 1997).

A primeira, e única questão realmente significativa do ponto de vista da biopolítica, portanto, é sobre esta proibição e, esta, é uma questão que torna-se cada vez mais difícil de ser respondida. Grande parte desta dificuldade resulta de outra dificuldade, que é aquela de identificar, dentre todas as outras drogas que são permitidas, as razões pelas quais algumas são proibidas visto que, a primeira vista, tem todas a mesma finalidade mais geral, a qual é a obtenção do prazer ou, pelo menos, o obscurecimento das causas do desprazer e do mal-estar.

Alan Ehremberg, sociólogo e diretor do grupamento de pesquisa sobre psicotrópicos, política e sociedade do Centre National de Recherche Scientifique de Paris publicou, no âmbito de um amplo debate que ainda permeia a sociedade francesa em particular, mas que diz respeito a uma questão que é global, um interessante artigo sobre esta questão no Le Monde de 30/09/1997, intitulado *"Drogas : o que interdita-se ? O que cuida-se ? O que pune-se ?"* [94]

Punir e curar são, segundo Ehremberg, os dois eixos que estruturam a política francesa para as drogas: ela alia, segundo ele, a benevolência do terapeuta à severidade do juiz. Porém, alerta Ehremberg, nem seus objetivos, nem suas prioridades nem suas estratégias foram objeto de qualquer esclarecimento para o ator político. Em consequência, segundo ele, *"as leis do inconsciente , que governam nosso equilíbrio psicológico, e as da República, que garantem a paz pública , ficam um tanto confusas. Os terapeutas agem como juizes e os juizes como terapeutas*[95]*"* (1997).

Na medida em que tal confusão não esclarece cientificamente a opinião pública, pois, segundo Ehremberg, ela tem grandes dificuldades em distinguir o bem e o mal nesta matéria, adquire esta questão um caráter político. Para a França, o importante, segundo ele,

[94] *Drogues : qu'interdit-on? Qui soigne-t-on? Que punit-on?*

[95] Não existe tradução autorizada para o português deste texto. Se trata neste excerto, e de todos os demais citados adiante, de uma livre tradução. No original: *"En conséquence, les lois de l'inconscient, qui gouvernent notre équilibre psychologique, et celle de la République, qui garantissent la paix publique, sont quelque peu confondues. Les thérapeutes se prennent parfois pour des juges et les juges parfois pour des thérapeutes"*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

é reunir as condições de consenso para uma política sobre as drogas digna deste nome. Com efeito, segundo Ehremberg, as modificações são realizadas sem esclarecimento dos problemas e concomitante análise política. Daí emergem incoerências fragrantes: no caso da França, e dos países do primeiro mundo de um modo geral, a prevenção de risco de AIDS, que implica em deixar os consumidores prosseguirem com suas práticas, porém em condições sanitárias controladas[96], é contraditória com o modo francês, baseado na abstinência, de conceber o tratamento. Isto, no contexto europeu, segundo ele, não prejudica as pessoas mas desvaloriza a ação pública (1997). No contexto sul americano, no entanto, não é possível dizer a mesma coisa: a vida de milhares de crianças e jovens, os agentes do narcotráfico ou o *homo sacer* infantil, estão sendo ceifadas da maneira mais estúpida pelas forças policiais e pelas guerras entre organizações criminosas pelo controle do comercio ilegal; ou estão sendo desperdiçadas nos desvãos do mais cruel sistema penitenciário, que, de qualquer forma, só atrasa o tempo da execução e os devolve ao convívio social ainda mais brutalizados e hostis.

Diante do contexto europeu, Ehremberg propõe questionamentos que, em que pese a brutalidade das diferenças, penso que cabem serem lançados à nossa realidade: *"Mudar porque? Como? Em nome de qual referência? Com que objetivos?* Estas são, segundo ele, questões que devem ser consideradas antes da aplicação de soluções precipitadas pela urgência das soluções (1997).

Segundo Ehremberg, com o objetivo de colocar os perigos da cannabis em relação ao conjunto das drogas, tem sido lembrados os consumidores de tranqüilizantes. Se há um equívoco em estigmatizar estes últimos, esta proposição, no entanto, chama a atenção sobre que ele considera o centro do problema: a confusão entre uma droga que altera a personalidade e um medicamento que a trate. Existe de fato, atualmente, segundo ele, uma redistribuição global das cartas em matéria de substâncias psicotrópicas (1997).

> "Faliu o consenso sobre a interdição de drogas ilícitas. Muitas abordagens (…) propõem a legalização da cannabis e a despenalização dos usuários das outras drogas. A neorobiologia considera que a distinção entre produtos lícitos e ilícitos não repousa em bases científicas, também as pesquisas em ciências sociais mostraram que a toxicomanía não é o destino inelutável de qualquer um que consuma drogas, valendo isto inclusive para as mais duras como a heroína. Em matéria de heroína, a proibição não facilita a ação de políticas de redução de riscos ligadas às práticas de injeção. Em matéria de cannabis, o problema é diferente: existe uma distância contrastante entre a legitimidade de um uso aparentemente massivo[97] e a ilegalidade jurídica atribuída ao produto. Esta distância acirra a crise de

[96] Distribuição gratuita de seringas e locais próprios para o consumo assistido.
[97] Pesquisa recente realizada na Espanha, publicada no "O Globo" de 24/12/2006, revela que foram encontrados traços de heroína em 94% das notas de Euro em circulação naquele país.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

> significação do interdito. A política francesa contribui assim para a perda do senso da lei, ao invés de o reforçar. Para a maioria, para a qual não há nenhuma política anunciando os perigos associados ao uso da cannabis, a significação da interdição das drogas desfaz-se[98]" (Ehremberg, 1997).

De acordo com Ehremberg, as funções terapêuticas dos medicamentos psicotrópicos estão recolocadas em questão e tornam-se objeto de vivas polêmicas: estas drogas são abordadas como ansiolíticas, hipnóticas e também como antidepressivas. A percepção destes medicamentos tem, segundo ele, variado, correta ou incorretamente, através de um conflito entre o que significam cuidado, conforto e dependência. Se satisfaz o alívio das angústias ou das síndromes depressivas sem a cura das verdadeiras patologias subjacentes? Em caso positivo, os medicamentos são as drogas aceitas socialmente? Mas em que isto é um mal, ou em que isto traduz um risco ao consumo de antidepressivos para a superação de um mal momento? Não será isto melhor do que consumir o ácool, este *"obscurecedor de preocupações"* (Goethe)? Pergunta-se Ehremberg, chegando, por fim, ao fulcro da questão:

> "Pode-se ainda fazer uma distinção entre a infelicidade ocasionada pela vida e o sofrimento patológico. Mais ainda, deve-se faze-la? Porque se vai decidir, e em nome de quem, que um sofrimento é normal, e deve ser suportado pela pessoa, ou patológico, e deve ser tratado através de medicamentos? O objeto do cuidado terapêutico torna-se incerto e, para a maioria, a noção de cura entrou em crise[99]" (Ehremberg, 1997).

O problema dos medicamentos é, segundo Ehremberg, tão ligado ao das drogas que a clínica psiquiátrica considera que a depressão induz aos comportamentos "aditivos" (consumo de psicoativos). O alcoolismo, a heroinomania, o consumo compulsivo de tranquilizantes ou a bulimia , são todos, segundo ele, tentativas de auto-medicação da depressão. A mobilização dos espíritos sobre a depressão e o temor generalizado da dependência estão, segundo ele, de hoje em diante, inexoravelmente ligados (1997).

---

[98] *Le consensus sur l'interdit des drogues illicites s'est érodé. Plusieurs rapports (commission Henrion, Livre blanc de l'Association nationale des intervenants en toxicomanie, etc.), proposent la légalisation du cannabis et la dépénalisation des usages des autres drogues. La neurobiologie considère que la distinction entre produits licites et illicites ne repose pas sur des bases scientifiques, tandis que des recherches en sciences sociales ont montré que la toxicomanie n'est pas le destin inéluctable de ceux qui consomment des drogues, y compris les plus dures comme l'héroïne. En matière d'héroïne, la prohibition ne facilite pas la mise en place de politiques de réduction des risques attachés aux pratiques d'injection. En matière de cannabis, le problème est différent : il y a une distance croissante entre la légitimité d'un usage apparemment massif et l'illégalité juridique dans laquelle est tenu le produit. Cette distance accroît la crise de signification de l'interdit. La politique française contribue ainsi à faire perdre le sens de la loi au lieu de le renforcer. Dans la foulée, on n'a aucune politique énonçant les dangers associés à l'usage du cannabis. La signification de l'interdit des drogues devient floue.*

[99] *Peut-on encore faire une distinction entre les malheurs qu'occasionnent la vie et la souffrance pathologique ? Plus encore, doit-on la faire ? Car qui va décider, et au nom de quoi, qu'une souffrance est*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

Um nexo entre drogas e medicamentos foi, segundo Ehremberg, produzido na sociedade européia ao fim do século passado. O sinal mais marcante desta mudança é que de um problema de diagnóstico restrito em geral à medicina, e à psiquiatria em particular, converteu-se em um problema moral que é a fundação do temor que as drogas nos inspiram. Questiona-se ele:

> "quais são os limites à propriedade de si mesmo para além daqueles que foram mudados pelo homem artificial? Em uma sociedade onde as pessoas usam permanentemente substâncias psicoativas que agem sobre o sistema nervoso central e modificam artificialmente o humor, não se saberá mais nem quem é si próprio, nem quem é normal[100]" (1997).

Ehremberg lembra que usamos permanentemente aspirina para o alívio de nossas dores e ninguém fala de consumo abusivo, embora doses mortais desta droga possam ser atingidas com muito mais facilidade do que com psicotrópicos. A razão, segundo ele, é simples: a aspirina só age sobre as dores do corpo, o psicotrópico age sobre as do espírito. *"Este, para nós os modernos, é o núcleo sagrado da pessoa. Daí vem a confusão entre a noção de toxicidade e a de dependência, entre um problema médico e uma questão moral[101]"* (1997).

O fato, segundo Ehremberg, é que nós não sabemos mais muito bem como diferenciar aqueles casos nos quais restauramos nosso equilíbrio psíquico daqueles nos quais alteramos nossa personalidade. As fronteiras entre estas duas categorias de substâncias não são mais certas. Esta é de fato a base sobre a qual se deve fazer a reflexão política tanto sobre as drogas como sobre os medicamentos (1997).

E esta dificuldade de discernir as fronteiras entre o que é o si próprio e o que é a personalidade alterada por uma droga, entre o que é uma questão médica ou moral, entre o que é a favela e o que é o asfalto, entre o que é o estado de direito e o que é a exceção, entre o que é a cidade e o que é o campo, entre o que é cultura e o que é natureza, entre tudo isto que decide enfim, entre a pura existência do *dasein,* exposto na nudez destituída de cidadania de sua vida transformada em objeto da política, e a soberania do cidadão condicionada pela formação negativa de opinião sobre o seu próprio anverso, tudo isso

---

normale, et doit être assumée par la personne, ou pathologique, et doit être prise en charge médicalement ? L'objet du soin est devenu incertain et, dans la foulée, la notion de guérison est entrée en crise.

[100] (...) *quelles sont les limites à la propriété de soi au-delà desquelles on bascule dans l'homme artificiel ? Dans une société où les gens prennent en permanence des substances psychoactives qui agissent sur le système nerveux central et modifient ainsi artificiellement leur humeur, on ne saurait plus ni qui est soi-même ni qui est normal.*

[101] *Or celui-ci est, pour nous les modernes, le noyau sacré de la personne. D'où la confusion entre la notion de toxicité et celle de dépendance, entre un problème médical et une question morale*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

compõe a certeza sobre a qual se apóia o sangue que a repressão à vida nua faz verter pelas encostas das favelas cariocas e sul americanas neste início de século. E tudo isso, em nome de algo que se condensa no dito combate implacável ao narcotráfico e ao crime organizado.

A reforma da política de drogas francesa não deve consistir, segundo Ehremberg, somente em abordar o contrapé do que foi realizado até o momento. É sobretudo uma reforma do entendimento político que, segundo ele, deve ser empreendida. A legalização de uma droga não significa, segundo ele, que tudo é permitido, mas a elaboração de uma outra fronteira entre o permitido e o proibido, uma fronteira que faça sentido tanto para os consumidores quanto para a opinião pública e que, por decorrência, seja aceitável (1997).

Esta, segundo Ehremberg, é uma tarefa difícil em uma sociedade onde a referência à noção de interdição aparece como um reflexo conservador. O âmbito da ação pública não é, segundo ele, estar ao serviço dos desejos privados do indivíduo, que não tem, politicamente falando, nem direito ao prazer nem direito à felicidade, mas o de instaurar as condições permanentes de utilizar os psicotrópicos com o menor risco (1997).

> "Uma interdição que não faz mais sentido, um sistema terapêutico no qual não se sabe o que é curar e uma punição tão injusta que torna-se estéril levantam as três questões abordadas: o que interdita-se? O que cura-se? O que pune-se? É tanto o interesse em esclarecê-las que os problemas situados na interseção do psiquiátrico com o penal se multiplicam com as mesmas confusões (pense-se somente nas múltiplas facetas da delinqüência sexual – na qual permeia a mesma confusão política que nas drogas). O pior será permanecer na situação atual, onde a invocação moral se conjuga à impotência pública[102]" (Ehremberg, 1997).

Na opinião de Ehremberg, a qual compartilho, o problema das drogas pode perfeitamente ser separado de sua ideologização. É, segundo ele, uma questão de método político: reduzir as paixões e os temores suscitados pelas drogas convertendo-as em um *"objeto político normal[103]"* (1997). Um problema é político, segundo ele, quando ele não encontra solução técnica evidente: existem argumentos contraditórios que devem ser considerados, mas também soluções práticas. Deve-se, segundo Ehremberg, mostrar à opinião pública que eles não são certos, nem simples, nem definitivos, mas que não estamos totalmente desprovidos de meios para enfrentá-los. Isto permitirá a sociedade

---

[102] *Un interdit qui ne fait plus sens, un système thérapeutique dont on ne sait pas ce qu'il guérit et une punition d'autant plus inéquitable qu'elle frappe les pauvres, voilà déjà trois questions à aborder : qu'interdit-on ? Que soigne-t-on ? Qui punit-on ? On a d'autant plus intérêt à les éclaircir que les problèmes situés à l'intersection du psychiatrique et du pénal se multiplient avec les mêmes confusions (pensez seulement aux multiples facettes de la délinquance sexuelle - qui est dans la même confusion politique que les drogues). Le pire serait d'en rester à la situation actuelle où l'invocation morale se conjugue à l'impuissance publique.*

[103] *objet politique normal*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

francesa descobrir uma cultura do debate em uma questão na qual ela jamais teve conforto. A escolha política é, segundo Ehremberg, a saída que se destaca para que os problemas sejam tratados com mais equidade e eficácia (1997).

Trata-se, a realidade política da França do fim do século XX, de algo bastante distinto da realidade da América do Sul do início do século XXI. E, nesta diferença, penso que cabe questionar quanto a se a politização problema é o caminho que a sociedade do asfalto considera mais eficaz, e se há qualquer intenção de equidade movendo esta escolha pelo acobertamento das fronteiras reais entre o estado de direito e o estado de exceção que se verifica quando, do radical *pólis,* vê-se derivar a solução da *polícia* e não a da *política.* Porque é pela polícia que, fazendo eco aos editoriais e às manchetes, clamam as "cartas dos leitores" de todos os jornais.

Nestas cartas, e nas discussões que refletem o senso comum, no entanto, vez por outra, emerge uma outra questão: colocada a absoluta inutilidade e ineficácia da proibição diante do fato de um consumo que persiste e, de fato, financia as organizações criminosas e a sua estruturação na escala ameaçadora em que se encontra; aceito que a questão das drogas é um problema de saúde pública e não de polícia; entendido que legalizadas poderiam ter seu comercio e consumo supervisionados pelos órgãos de defesa sanitária e de proteção a saúde, e que poderia este comercio ser incorporado à economia legal, financiando, com os impostos recolhidos, os custos de prevenção ao risco decorrentes; considerado tudo isto, no entanto, abre-se uma nova questão: de onde então obteriam sua subsistência aqueles excluídos da economia formal que retiravam seu sustento do narcotráfico, o *homo sacer* juvenil que, quando não está ao serviço do tráfico está assaltando nos cruzamentos da cidade, arrombando suas casas na calada da noite, estuprando, violentando, brutalizando, matando e morrendo de modo igualmente violento e brutal?

Quando emerge esta discussão, quando se forma um certo consenso de que, "enquanto a solução política não vier a favela é a solução que veio a ser". Quando os fatos impõe o entendimento de que enquanto os excluídos não forem incluídos, de algum modo, o dinheiro chegará a eles. E de que se não for levado para lá pelo consumidor das drogas ilegais, será daqui extraído pela violência do ladrão, do assaltante e do assassino brutalizado que aguarda a morte próxima e sabe nada ter a perder. Quando se realiza esta compreensão, parece emergir um certo silêncio nas discussões; e um certo consenso de que diante deste modo pelo qual o campo veio a ser, diante deste ser aí da política e da biopolítica que marcam a vida na cidade contemporânea, talvez seja mais seguro deixar

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

tudo sendo tal qual veio a ser, justamente por ser este o modo mais conveniente para todos aqueles que compõem a complexa rede de interesses, da qual uns extraem lucro da ilegalidade, da isenção de impostos e da fartura de mão de obra descartável, outros um certo distanciamento da violência que, deste modo, se concentra mais no entorno das bocas de fumo do que nas ruas residenciais dos moradores do asfalto, outros que tiram vantagem dos verdadeiros currais eleitorais formados pelo isolamento e pelo alto nível de carência de serviços públicos das favelas, outros que vendem todo o tipo de serviços de proteção, abastecimento de armas e assistência jurídica às organizações criminosas. As drogas continuam, de qualquer modo, farta e amplamente disponíveis em uma situação ambivalente e ambígua de responsabilidades, onde não é crime o consumo do que é crime vender.

Cabe perguntar: há realmente algo ainda proibido no funcionamento desta máquina, ou a proibição é justamente o elo necessário e indispensável a sua total e completa articulação, em todos os níveis de sua complexa estrutura? E, neste caso, perguntar,com Ehremberg, o que, de fato proíbe-se aqui, que tem o poder de articular tão complexa estrutura de dissimulações, e de sobreposições entre o campo e a cidade, nesta dialética na qual *bíos* e *zoé* tornam-se cada vez mais indiscerníveis?

Analisando a questão do ponto de vista das drogas, Ehremberg chegou ao limiar da consciência: o tabu está situado justamente sobre as drogas que alteram a consciência. O que poderíamos chamar de consciência? O conceito é complexo mas, simplificando, poderíamos dizer que estamos conscientes quando não estamos inconscientes, ou quando nossa percepção não tem acesso à nossa vida psíquica inconsciente, como tem nos sonhos. Poderíamos dizer que estamos conscientes quando estamos ao abrigo e protegidos contra o que pode emergir do inconsciente que nos constitui, e cujo recalcamento é justamente a função da consciência. Deste modo, parece que o que tememos, aquilo que está no exato fulcro desta proibição às drogas que alteram a consciência, nada mais é do que aquilo que está no exato centro de nós mesmos: o que nos constitui enquanto sujeitos do inconsciente.

***

O que há de tão terrível no inconsciente, se é que se poderia formular deste modo, para que o seu recalque se torne o objeto central da biopolítica contemporânea, que se revela oculta por trás das políticas que tratam a questão das drogas e da distinção sobre qual o tipo de sofrimento que pode ser legalmente tratado com o uso de drogas? O que proponho é que a resposta a esta pergunta pode ser encontrada junto a uma outra, que questione sobre as razões do interdito em si, sobre estas razões na origem do interdito, as

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

quais são, conforme propus, as mesmas que estão na origem do muro como dispositivo fundamental da técnica da construção.

O interdito foi o primeiro tema a ser tratado nesta tese. O primeiro capítulo está aberto justamente com a discussão, proposta por Bataille, sobre um *Não.* O objeto deste não é a natureza, aquela da qual participamos como parte da cadeia alimentar e aquela que nos constitui como seres biológicos.

> "A natureza exigia que eles cedessem, que digo?, exigia que eles se atropelassem: a humanidade tornou-se possível a partir do momento em que, sendo tomado por uma vertigem invencível, um ser esforçou-se para dizer **não**" (*gr.* meu; Bataille, 1957: 58)

Dois foram, nos primórdios, os objetos desta recusa à natureza da qual participamos e que nos constitui: o sexo e a morte,

> "os momentos intensos de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável dos seres, uma e outra tendo o sentido do desperdício ilimitado que a natureza executa contra o desejo de durar que é próprio de cada ser" (Bataille, 1957: 58).

Se quisermos perguntar pelo que, inicialmente, o muro separou, e pelo que de tão assustador se oculta no inconsciente, então, sugiro que devemos perguntar pelo interdito. E, perguntando pelo interdito, estaremos perguntando pelo próprio homem, como ser que se separa dos outros animais. Sobre esta cisão, o instigante e agudíssimo ensaio de Georges Bataille, *"O erotismo"* (1957) diz o seguinte:

> "Desta passagem, todos os *acontecimentos* nos são subtraídos; sem dúvida, definitivamente. Entretanto, nós estamos menos desarmados do que parece a primeira vista. Sabemos que os homens fabricaram instrumentos (…). Resumindo, eles se distinguiram dos outros animais pelo *trabalho.* Paralelamente eles se impuseram restrições conhecidas como *interditos.* Essas interdições essencialmente – e certamente – recaíram sobre a atitude para com os mortos. É provável que eles tenham tocado ao mesmo tempo – ou pela mesma época, a atividade sexual (1957: 28)

O *trabalho,* a *morte,* e o *sexo.*

Estes são os três fatos, fenômenos, que estão na proveniência do interdito. De que forma o trabalho? O modo pelo qual o trabalho criou o interdito foi o da *responsabilidade,* no sentido de Nietzsche, pelo qual o homem tornou-se capaz de responder por si como um porvir. A responsabilidade pelo amanhã, a necessidade de acumular e o desprazer provocados pela compulsão imposta por esta necessidade: o grau de contenção necessário *vis-à-vis* as demandas do princípio do prazer só poderia ser imposto por um interdito.

Aqueles que já nasceram dentro de uma comunidade organizada para o trabalho necessário à produção de um excedente, que não passaram a fome e viveram as tragédias que, ao longo de gerações, ensinaram a prioridade que a realidade impõe ao trabalho sobre

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

o prazer, estes só seriam capazes de conter em si o apelo do prazer por algo que tivesse a mesma força que a fome e a morte, uma força ainda maior: o medo pelo desconhecido, pelo nada, a pura angustia. E o apelo da droga que modifica a consciência é o apelo ao prazer. E o apelo ao prazer desperta, automaticamente, a sombra do medo, através do qual, desde os primórdios, o acesso ao prazer foi regulado. É esta a "mecânica" do *interdito;* o medo é o muro; e o muro é o medo.

Segundo Bataille:

> "Uma vez que o trabalho, tanto quanto parece, criou logicamente a reação que determina a atitude diante da morte, é legítimo pensar que o interdito regulando e limitando a sexualidade foi também o seu contra golpe[104], e que o conjunto dos comportamentos humanos fundamentais – trabalho, consciência da morte, sexualidade contida – remontam ao mesmo período distante" (1957: 28)

"Não matarás". "Não pecarás contra a castidade". Estes são, segundo Bataille, os dois mandamentos fundamentais da bíblia: o primeiro é consequência da atitude humana com os mortos:

> "O *interdito* que se apodera dos outros diante do cadáver é uma forma de *rejeitar a violência,* de *se separar da violência*. A representação da violência, que devemos atribuir particularmente aos homens primitivos, é entendia necessariamente em oposição ao movimento do trabalho que é regulado por uma operação racional (…) o trabalho humano, distinto daquele do animal, nunca é estranho à razão" (1957: 28).

E a razão é a lógica da consciência. Deste modo, o que tememos encontrar no inconsciente parece ser o mesmo que tememos encontrar no exterior dos recintos murados no interior dos quais nos protegemos, é a violência que nos constitui, que constitui a natureza da qual somos constituídos enquanto os seres biológicos que são o objeto inicial e final de toda a biopolítica.

***

Quando retornamos ao tema da relação entre a proibição às drogas que alteram a consciência e o crime organizado pelo narcotráfico, e a toda a violência e a todo o horror produzidos, ou melhor, justificados por esta proibição, deveríamos nos espantar que justamente o temor à violência se revele na raiz daquilo que a justifica e contribui para produzi-la. Mas trata-se, na verdade, de uma obviedade.

O que não é tão óbvio, no entanto, é que justamente na constatação desta obviedade é que se pode aquilatar o quanto da dificuldade em discernir as fronteiras entre a *pólis* e o

[104] Em Freud encontra-se esta relação de forma semelhante, no *"Mal Estar ..."* entre outros textos. As exigências do trabalho e de outras associações ou comunidades produtivas afastam o homem da associação erótica com a mulher e drenam as energias da libido para finalidades não reprodutivas etc.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

campo, entre a *bíos* e a *zoé* reside justamente neste *"estado de exceção desejado"* (Agamben, 1995: 175) que se revela *"quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra"* (*ib.*), como acontece aqui, quando a violência torna-se o produto necessário da sua própria negação.

Mas a violência não está na favela, e tampouco nas drogas. Nem mesmo no crime organizado ou no terrorismo ela está. A violência está em nós mesmos, e só depende do aqui e agora de cada um, de sua situação, de sua possibilidade de ter um lugar neste mundo, de falar e ser ouvido. Além da fala, o ato. E, diante deste, somente o muro.

Uma abertura ouve. O muro é surdo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

7. Referências Bibliográficas

AGAMBEN, G. (1995) *Homo Sacer:* o poder soberano e a vida nua – Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ALBERTI, L. B. (1485) *De re ædificatoria* 1ª ed. Florença 1485, Madrid: Ed. Akal, 1991

ARGAN, G. C. (2000) Projeto e Destino – São Paulo: Ática, 2000.

---------- (1998) Arte Moderna – S. Paulo: Cia das Letras, 1992

---------- (1984) Clássico e Anticlássico: O Renascimento de Brunelleschi a Brueguel – São Paulo: Cia. Das Letras, 1999.

---------- (1984) História da arte como história da cidade – S. Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES *Ethica Nicomachea in: Aristotle in 23 Volumes* , Vol. 19, *translated by* H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934.OCLC: 39541390 ISBN: 0674990811

---------- *J. Bywater, Aristotle's Ethica Nicomachea.* Oxford, Clarendon Press. 1894. OCLC: 6838264

---------- Ética a Nicômaco Trad. por Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: UNB, 1992

---------- *Politica in: Aristotle in 23 Volumes* , Vol. 21, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934.OCLC: 39541390 ISBN: 0674990811

---------- *Aristotle's Politica, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press. 1957.OCLC: 29604983*

---------- Política – Trad. T. Deutsch, B. Abrão, São Paulo: Nova Cultural, Col. Pensadores, 1999

ASCHER, F. (2002) *Mobilité et temps en la vie quotidienne in: Les Debats sur la ville 1*, Paris, Editions Confluence, 2002, pp. 203-216.

BACHELARD, G. (1957) A Poética do Espaço – S. Paulo: Martins Fontes, 1993

BACHOFEN, J. S. (1861) *Derecho Materno* – Buenos Aires: Anthropos, 1988.

BARBOSA, J. L. & SILVA, J. S. (2005) Favela: alegria e dor na cidade –Rio de Janeiro: Ed. Senac Rio e X Brasil, 2005, 232 p

BARDONNÉCHE, D. (1997) Espécies de Espaços – *in:* A arte no século XXI: a humanização das tecnologias – DOMINGUES, D. *Org.* – São Paulo: Ed. UNESP, 1997

BARTHES, R. (1967) A atividade estruturalista *in:* Estruturalismo antologia de textos teóricos – Lisboa: Portugália, 1967 pgs. 19 – 29.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

BASTIDE, R. (1960) As religiões africanas no Brasil – São Paulo: Pioneira, 1960.

BATAILLE, G. (1957) O Erotismo – Pôrto Alegre: L & PM, 1987.

BATISTA N. (2001) Nada mudou – *in:* www.anf.org.br, março de 2001

BATISTA V. M. (2004) O medo na cidade , in Transgressões - anais da I Jornada do Espaço Brasileiro de Psicanálise (no prelo).

BAUMAN, Z. (2001) Comunidade: a busca por segurança no mundo atual – Rio de Janeiro: Zahar, 2003

---------- (1997) O mal-estar na pós-modernidade – Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENEVOLO, L. (2003) História da Cidade – São Paulo: Perspectiva, 2003.

DE LA BOÉTIE, E. (1577) Discurso da servidão voluntária – São Paulo: Brasiliênse, 1999.

BRAUDEL, F. (1998) Memórias do Mediterrâneo – Pré-história e antiguidade – Lisboa: Terramar, 2001.

---------- (1986) Gramática das civilizações – S. Paulo: Martins Fontes, 2004.

BUTLER, J. (2003) Problemas de gênero; feminismo e subversão da identidade – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003)

CASTELS, M. (2002) A Sociedade em Rede – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CASTORIADIS, C. (1992) As Encruzilhadas do Labirinto – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CAVALLUCCI, V. (1981) Heidegger Metafísica e Técnica – Venezia: Arsenale Coperativa Editrice, 1981.

CHEVALIER, J & GHEERBRANT, A. (1999) Dicionário de Símbolos Ed. José Olympio, Rio de Janeiro

CHOAY, F. (1985) A Regra e o Modelo – São Paulo: Ed. Perspectiva, 1985.

---------- (1965) O Urbanismo – São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

CHRISTIE, N. (1993) *Crime control as industry: toward gulags, western style?* – Londres, Routledge, 1993, ps. 166-7, 171, 172.

COELHO, E. P. (1967) Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade, estruturalismos *in:* Estruturalismo antologia de textos teóricos – Lisboa: Portugália, 1967 pgs. I a LXXV.

COULANGES, N.-D. F. (1864) *"La Cité Antique - Étude sur Le Culte, Le Droit, Les Institutions de la Grèce et de Rome"* Paris: Hachette – *Trad. Port.* A cidade antiga – *trad.* Frederico Ozanam Pessoa de Barros – eBook Libris 2006.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

DAVIS, M. (1993) A Cidade De Quartzo: escavando o futuro de los angeles – São Paulo: Página Aberta, 1993

DEBORD, G. (1998) A Sociedade do Espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

DREYFUS, J. (1976) *La città disciplinare* – Milão: Ed. G. Feltrinelli, 1979.

DELUMEAU, J. (1996) História do medo no Ocidente – São Paulo: Cia das Letras, 1996.

DURAND, G. (1963) *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* – Paris

EHRENBERG, A. (1998) *La fatige d'être soi: depression e société* – Paris: Odile Jacob, 1998.

---------- (1997) *Drogues : qu'interdit-on? Qui soigne-t-on? Que punit-on?* – Paris: Le Monde du 30/09/97 (*in :* http://cannabis.free.fr/analyses/Erhenberg_Drogues_Qu'inter.html

ELIADE, M. (1954) Mito do Eterno Retorno – Cosmos e História – São Paulo: Mercúrio, 1992

---------- (1949) O sagrado e o profano - A essência das religiões – São Paulo: Martins Fontes, 1992

ENGELS, F. (1884) *El origen de la Familia, la Propriedad Privada y el Estado* Zurich, 1891

---------- (1845) As Grandes Cidades *in:* A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra; *in:* O Urbanismo, CHOAY F. *Org.* – São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

----------(1897) A Questão do Alojamento *in:* O Urbanismo, CHOAY F. *Org.* – São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

ÉSQUILO *Oréstia* Rio de Janeiro: CDL, Universidade Sta. Úrsula, 1984.

FOUCAULT, M. (1994) As Técnicas de Si *in: Dits et Écrits*, Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813

---------- (1976) Genealogia e Poder *in:* Microfísica do Poder – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979 pps. 167 a 178.

---------- (1979) Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

---------- (1971) Nietzsche, a genealogia, a história *in*: Ditos e escritos Vol. II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense, 2000, p. 260-281.

---------- (1966) As palavras e as coisas – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANCASTEL, P. (1965) A realidade figurativa – São Paulo: Perspectiva, 1993.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

FRASER, J. G. (1941) *The Golden Bough, A study in magic and religion* – London: Macmillan and Co, 1941

FREUD, S. (1933) XXXI das novas conferências introdutórias – A decomposição da personalidade psíquica *in: Obras Completas* Vol XXII, Ed. Imago Rio de Janeiro

FREUD, S. (1929b) *El Malestar en la Cultura in*: Obras Completas Tomo XXI – Buenos Aires: Ed. Amorrotu.

---------- (1929) O Mal-Estar na Civilização – Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1997.

---------- (1927) O Futuro de uma Ilusão – Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1997.

---------- (1923) O Ego e o Id – Rio de Janeiro: Ed. Imago 1997

---------- (1921) Psicologia das Massas e Análise do Ego *in*: Obras Completas Tomo III – Madrid: Ed. Biblioteca Nueva Madrid. (1973)

---------- (1920) Além do princípio do prazer *in*: Obras Completas Vol XVIII – Rio de Janeiro: Ed. Imago

---------- (1917) Luto e Melancolia, Edição Standard brasileira (SB), v. XIV, p.275. Rio de Janeiro: Ed. Imago

---------- (1915) As pulsões e suas vicissitudes – Rio de Janeiro: Imago, 1999.

---------- (1914) Recordar, repetir, elaborar in Obras Completas Vol XII, Ed. Imago Rio de Janeiro

---------- (1914b) Introdução ao Narcisismo in Obras Completas Vol XII, Ed. Imago Rio de Janeiro

---------- (1913) Totem e Tabu – Rio de Janeiro: Imago, 1999.

---------- (1911) Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental *in:* Obras Completas Vol XI, Ed. Imago Rio de Janeiro

---------- (1910) A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão *in:* Obras Completas *Vol* XI, Ed. Imago Rio de Janeiro

---------- (1900) A interpretação dos sonhos – Rio de Janeiro: Ed. Imago, , 1999.

GARCIA-ROSA, L. A. (1999) Acaso e repetição em psicanálise. Uma introdução à teoria das pulsões – Rio de Janeiro: .Ed. Zahar, 1999

GIACOIA JR., O (2005) A visão da morte ao longo do tempo – Ribeirão Preto: Fac. Medicina 2005; 38 (1): 13-19

GRAHAM, S. & MARVIN, S. (2001) *Splintering Urbanism: networked infrastructures, tecnológical mobilities and the urban condition* – London: Routledge, 2001.

GUATTARI, F. (1992) Caosmose: um novo paradigma estético – São Paulo: Ed. 34, 2000.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

GUÉNON, R. (1940) *La Piedra Angular in: Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada* – Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1988. Capítulo XLIII

GUINZBURG, C. (1989) Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras.

HABERMAS, J. (1985) O discurso filosófico da modernidade: doze lições – São Paulo: Martins Fontes, 2000

---------- (1982) *Theorie des Komnunikativen Handelns* 2 vols. – Frankfurt: Suhrkamp, 1982.

HARVEY, D. (1993) A Condição pós-moderna- São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

HAUSER, A. (1995) História Social da Arte e da Literatura – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HEIDEGGER, M. (2001) Ensaios e Conferências – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

---------- (1954) A questão da técnica *in:* Ensaios e conferências – Petrópolis: Ed. Vozes, 2001

---------- (1953) Quem é o Zaratustra de Nietzsche? *in*: Ensaios e conferências – Petrópolis: Ed. Vozes, 2001

---------- (1953b) Ciência e pensamento do sentido *in*: Ensaios e conferências – Petrópolis: Ed. Vozes, 2001

---------- (1952) O que quer dizer pensar *in*: Ensaios e conferências – Petrópolis: Ed. Vozes, 2001

---------- (1951) Construir, habitar, pensar *in:* Ensaios e conferências – Petrópolis: Ed. Vozes, 2001

---------- (1951b) …Poeticamente o homem habita… *in:* Ensaios e conferências – Petrópolis: Ed. Vozes, 2001

---------- (1951c) Logos *in*: Ensaios e conferências – Petrópolis: Ed. Vozes, 2001

---------- (1947) Sobre o humanismo – Rio de Janeiro: Ed. Tempo brasileiro, 1995

---------- (1936-46) Superação da metafísica *in*: Ensaios e conferências – Petrópolis: Ed. Vozes, 2001

---------- (1929) O que é a metafísica? *in*: Col.Pensadores – S. Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

HESÍODO *Teogonia* – São Paulo: Iluminuras, 1995

HOCART, A. M. (1936) *Kings and Concillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society* – Chicago and London: University of Chicago Press, 1970.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

---------- (1954) *Nature du rituel dans Social Origins* – Londres: Watts & Co, 1954.

HOCKE, J. R. (1957) Maneirismo: o mundo como labirinto – São Paulo: Perspectiva, 1974.

HUSSERL, E. (2001) Meditações Cartesianas – São Paulo: Ed. Madras, 2001.

JACOBS, J. (1961) *The use of sidewalks: safety in:* LE GATES, R. & STOUT, F. *The City Reader* – NY: Routledge, 1999, pp. 103-108.

JAMESON, F. (2002) Modernidade singular – Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2005.

LA BOÉTIE, E. (1574) Discurso da servidão voluntária – São Paulo: Brasiliense, 1982

LACAN, J. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano *in:* Escritos- Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

---------- (1967) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud *in:* Estruturalismo antologia de textos teóricos – Lisboa: Portugália, 1967 pgs. 257 – 288.

LAVEDAN, P (1931) *Dictionnaire illustre de La Mytologie et des Antiquités e grecques et romaines* – Paris: Hachette, 1931

LE CORBUSIER (1925) Urbanismo – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____ (192X) Os Três Estabelecimentos Humanos Perspectiva – USP, São Paulo, 1976

LEFEBRVE, H. (1970) A revolução urbana – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

---------- (1968) *Le Droit à la Ville* – Paris: Gallimard, 1968.

LE GOFF, J. (1997) Por amor às cidades – São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

LÉVI-SRAUSS (1967) Introdução à obra de Marcel Mauss *in:* Estruturalismo antologia de textos teóricos – Lisboa: Portugália, 1967 pgs. 149 – 191.

---------- (1965) Estruturalismo e crítica *in:* Estruturalismo antologia de textos teóricos – Lisboa: Portugália, 1967 pgs. 393 – 397.

---------- (1959) Antropologia Estrutural – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LIDDELL, H. G., SCOTT & R. JONES H. S. (1940) *Greek-English Lexicon* Oxford. Clarendon Press. 1940. ISBN: 0198642261

LYNCH, K. (1997) A imagem da Cidade – São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LYOTARD, J-F. (1979) O pós-moderno – Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MARX, K. (1932) Manuscritos de 1844 *in:* O Urbanismo, CHOAY F. *Org.* – São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

McCORMACK, C. & STRATHERN, M (1980) *Nautre, Culture and Gender* , Nova York, Cambrigge University Press, 1980.

McLUHAN, M. (1967) A galáxia de Gutenberg – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2ª edição, 1977.

MENDONÇA, K. (1999) A onda do arrastão, in Discursos Sediciosos - crime, direito e sociedade – Rio de Janeiro: Freitas Bastos/Instituto Carioca de Criminologia, ano 4, n 7-8, 1 e 2 semestres de 1999, p. 271

MONTAIGNE, M. (1580) Ensaios – *in* Col. Os Pensadores – São Paulo: Abril, 1996.

MORETZSOHN S. (2004) Imprensa e criminologia: O papel do jornalismo nas políticas de exclusão social *in.:* http://bocc.ubi.pt/pag/moretzsohn-sylvia-imprensa-criminologia.html

MOSCOVICI, S. (1972) *La société contre nature* – Paris: Seuil, 1994

MUMFORD, L. (1967) – *The Myth of the Machine* – Londres: Secker and Warburg, 1967.

---------- (1961) A Cidade na História – suas origens, transformações e perspectivas. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NIETZSCHE, F. (1888) Ecce Homo – Rio de Janeiro: Ediouro ISBN 85-00-805590-0

---------- (1884 -1887) O Eterno Retorno *in: Col. Os Pensadores* – São Paulo: Nova Cultural, 1999 pps. 443 –451.

---------- (1887) Genealogia da Moral – Uma Polêmica – São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

---------- (1886) Para Além de Bem e Mal *in: Col. Os Pensadores* – São Paulo: Nova Cultural, 1999 pps. 301 - 333

---------- (1883) Assim Falou Zaratustra – Um livro para todos e ninguém *in: Col. Os Pensadores* – São Paulo: Nova Cultural, 1999.

---------- (1882) A Gaia Ciência S. Paulo: Companhia das Letras, 2001

---------- (1881) O Eterno Retorno *in: Col. Os Pensadores* – São Paulo: Nova Cultural, 1999 pps. 439 – 443.

---------- (1881) Aurora *in: Col. Os Pensadores* – São Paulo: Nova Cultural, 1999 pps. 135 – 171.

---------- (1878) Humano Demasiado Humano *in: Col. Os Pensadores* – São Paulo: Nova Cultural, 1999 pps. 61- 133

---------- (1871) O nascimento da tragédia no espírito da música *in: Col. Os Pensadores* – São Paulo: Nova Cultural, 1999 pps. 28 – 44

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

OLIVEIRA, A. M. *et all*, (1993) Favelas e organizações comunitárias – Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.

OLIVEIRA, N. F. de (1994) *Psyché, Polis, Dikaiosyne*: A Dimensão Utópica Do Político Em Platão *in: Philosophia* 7/8 (1994): 41-46

PANOFSKY, E. (1924) Idea: a evolução do conceito de Belo – S. Paulo: Martins Fontes, 1994.

PARK, R. E. (1916) A Cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano *in*: O fenômeno urbano Org. VELHO, O. G. – Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

PERLMAN, Janice F. (1977) *"O mito da marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro."* – Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1977.

PLATÃO Mênon *in:* Diálogos: Mênon – Banquete – Fedro – Rio de Janiro: Ed. Globo, 1960.

---------- República *in: Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903. OCLC: 25415852

---------- República *in: Plato in Twelve Volumes,* Vols. 5 & 6 trad. Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969. OCLC: 1886340 ISBN: 0674992628, 0674993047

---------- A República Livro VII – Brasília E.Un.B., 1996.

PORTOGHESI, P. (2001) Natura e Architettura – abitare la terra – Roma : Kapa, 2001

POUILLON, J (1966) Uma tentativa de definição *in:* Estruturalismo antologia de textos teóricos – Lisboa: Portugália, 1967 pgs. 03 – 19.

PRATOLINI, V. (1943) *Il Quartiere* – Florença: Valleschi, 1947.

ROBBINS, L. (1932) *Essay on the Nature and Significance of Economic Science* de 1932.

ROSSET, C. (1977) Lógica do pior – Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1977

ROSSI, A. (1995) A Arquitetura da Cidade – São Paulo: Martins Fontes ISBN – 85 – 336 – 0426 – 2

ROUDINESCO, E. & PLON, M. (1997) Dicionário de Psicanálise – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SANTOS, B. de S. (1989) Introdução a uma ciência pós-moderna – Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, M. (1982) Pensando o espaço do homem – São Paulo: Ed. USP, 2004.

SCHMITT, C. (1922) *Politische Teologie , Vier Kapitel zue Lehre von der Souveränität* - München – Leipzig, 1922.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

SEBAG, L. (1967) O mito: código e mensagem *in:* Estruturalismo antologia de textos teóricos – Lisboa: Portugália, 1967 pgs. 149 – 191.

SILVA, L. A. M. (2002) A continuidade do 'problema da favela' *In:* Cidade: História e Desafios – Lúcia Lippi OLIVEIRA (org.). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SILVA, L. F. C. (2006) O muro a abertura e a morte – *téchné, polis, psyché* – Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em urbanismo da FAU-CLA-UFRJ como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em urbanismo.

---------- (2000) Labirinto: ovo, o reverso da linha – Dissertação apresentada à ENSP-Fiocruz como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em saúde pública – Rio de Janeiro: Biblioteca da Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz.

SILVEIRA, D. F. B. G. (1994) Psicanálise e história: um projeto – Rio de Janeiro: Ed. Topbooks, 1994.

SIMMEL, G (1902) A metrópole e a vida mental *in:* O fenômeno urbano Org. VELHO, O. G. – Rio de Janeiro: Zahar, 1979

TRAGTEMBERG, M. (1979) A contribuição de Freud para o esclarecimento do fenômeno político – São Paulo: Folha da Tarde, 22.09.1979.

TYLOR, E. B. (1871), *Primitive Culture* – Londres, 1871.

UPJOHN E. M. et all (1965) História Mundial da Arte – Lisboa: Bertrand, S.A.R.L.

VALADARES, J de C.; SILVA, L. F. C. *et. Alii* (2004) Ambiente, Saúde, Cultura e Educação: Utopias em uma Sociedade de Mercado *in:* Relatório anual do Grupo de Estudos sobre a Diversidade dos Seres Vivos e das Sociedades e o Comportamento Humano da ENSP, Fiocruz. (*mímeo*).

VALADARES (1992) Espaço e situação do sujeito – Tese de doutoramento defendida na ENSP-Fiocruz – Rio de Janeiro: Biblioteca ENSP, 1992.

VALÉRY, P (1996) Eupalinos ou o Arquiteto – Rio de Janeiro: ed. 34, 1996.

VELHO, O. G. (Org.) (1979) O fenômeno urbano – Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

VENTURA, Z. (1994) Cidade Partida – São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

VERNANT J-P. (1982) *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grêce ancienne* - Paris: Galimard, 1982

WEBER, M. (1921) Conceito e Categorias da Cidade *in:* O fenômeno urbano Org. VELHO, O. G. – Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WINOGRAD, M. (2001) Freud e a fábrica da alma - Tese de doutoramento – Instituto de Psicologia da UFRJ, 2001.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA

WIRTH, L. (1938) O urbanismo como modo de vida *in*: O fenômeno urbano Org. VELHO, O. G. – Rio de Janeiro: Zahar, 1979

WUNDT, W. M. (1910) *Völkerpsychologie* 10 vols. Leipzig: Kröner-Engelmann, 1900-1910.

ZALUAR, A. & ALVITO, M. (1998). Um século de favela – Rio de Janeiro: Ed. FGV , 1998.

ZALUAR, A.. (1985) A máquina e a revolta – São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

ZIZEK, S. (1990) Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia – Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311053/CA