

Força, política, anarquia

Nildo Avelino*

Resumo

P.-J. Proudhon ao elaborar a noção de força conferiu ao anarquismo a singularidade que o distinguiu do liberalismo e dos socialismos dos séculos XIX e XX; algumas reflexões de E. Malatesta indicam retomadas, deslocamentos e problematizações posteriores; e são indicadas possíveis confluências com o pensamento de M. Foucault.

Abstract

P.-J. Proudhon to elaborate the notion of the forces he conferred the anarchism the singularity what the differentiate of the liberalism and of the socialism from the centuries XIX and XX; some reflections of E. Malatesta indicates retakes, displacements and posterior problematics; are indicates possibles confluences with the thought of M. Foucault.

Em oposição às teorias de Kant, Hegel, Hobbes, Wolf, Vattel e Grotius, a chamada “escola jurídica”, Proudhon sustentou a existência de um direito da força que, segundo ele e a despeito de todas essas teorias, constitui um fato sancionado na experiência dos povos:

direito resultante da superioridade da força, direito que a vitória declara e sanciona, e que, por essa sanção e declaração, torna-se também legítimo em seu exercício, respeitável em seus resultados, e que pode ser todo um outro direito, como a liberdade, por exemplo, e a propriedade (1998: 86).

A experiência histórica sustenta, portanto, isso que precisamente todo pensamento jurídico nega: a legitimidade da *conquista*. Esse desacordo entre a experiência histórica e a razão filosófica dos juristas, essa oposição flagrante e estranha, é a isso que Proudhon vai dedicar praticamente o primeiro volume de sua obra *La Guerre et la Paix*, de 1861.

Primeiramente, Proudhon vai dizer que a guerra é tão antiga quanto o homem e que é por ela que a humanidade inaugurou sua justiça. “Porque esse começo sangrento? Pouco importa. É um fato” (Idem, 103). Assim como

* Doutorando em Ciência Política no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, pesquisador no Núcleo de Sociabilidade Libertária, autor de *Anarquistas: ética e antologia de existências*, Rio de Janeiro, Achiamé, 2004. Contato: nildoavelino@gmail.com.

também é fato que todas essas batalhas humanas contêm qualquer coisa a mais que simplesmente paixão, e é precisamente esse *plus* que Hobbes e toda escola jurídica ignoraram: trata-se dessa

pretensão singular, que pertence unicamente a nossa espécie, a saber, que a força não é somente para nós força, mas que ela contém igualmente o direito, que ela em certos casos produz direito. No momento em que observamos os animais que se batem, eles não fazem a guerra; não lhes chegará jamais ao espírito de querer regulamentar seus combates. (...) O homem, ao contrário, melhor ou pior que o leão (a crítica decidirá), o homem aspira, com toda a energia do seu senso moral, fazer de sua superioridade física um tipo de obrigação para os outros; ele quer que sua vitória se imponha a eles como uma religião, como uma razão, em uma palavra, como um dever, correspondendo a isso o que ele nomeia direito. Eis no que consiste a idéia de guerra e o que a distingue eminentemente dos combates das bestas ferozes (Ibidem).

Os efeitos dessa reflexão são imediatos e sua amplitude enorme, pois se o direito resulta da vitória, então toda legislação é, na sua origem e na sua essência, um empreendimento guerreiro. Seria preciso, então, remontar a essa relação de força

a criação de todas as relações jurídicas reconhecidas entre os homens: de início, os primeiros esboços de um direito de guerra e um direito das gentes; depois, a constituição das soberanias coletivas, a formação dos Estados, seus desenvolvimentos pela conquista, o estabelecimento das magistraturas etc. (Ibidem: 104).

Segundo Proudhon, não há nada, seja no direito público ou civil, seja nas instituições ou na moral, seja ainda na religião ou na economia, que não repouse nessa origem guerreira. “A guerra fez tudo isso que nós somos” (Ibidem: 106), e é justamente essa analogia fundamental entre guerra, trabalho, Estado, economia, governo, religião etc., que o pensamento dos juristas não somente ignora, mas nega com insistência.

Se a realidade do homem está fundada sobre um antagonismo fundamental de origem guerreira, então, a qual necessidade teria respondido essa teoria jurídica de algum modo arbitrária, fictícia ou, em todo caso, contrária a própria experiência dos povos e a realidade do direito? É que tanto Kant quanto Hobbes substituíram a realidade da força pela ficção do interesse. É o interesse que torna, se não possível, pelo menos indefinidamente aproximativo o projeto de Paz Perpétua kantiano; é o interesse que constitui, para Kant, o índice capaz de regular uma

constituição política mesmo entre um povo de demônios. Quanto a Hobbes, de quem a opinião geral fez o apologista do direito do mais forte, ele é no fundo, segundo Proudhon, um *pacifista*; ele também construiu todo seu edifício teórico sobre essa ficção do interesse e da utilidade: é pelo interesse de conservação que finalmente um armistício fez destituir as armas na guerra de todos contra todos, fazendo inaugurar o direito. De modo que seja em Kant, seja em Hobbes a força é incapaz de direito, ao contrário, ela é o estado de não-direito por excelência. E se a força não possuiu direito, é preciso que o direito seja encontrado em outro lugar: no Estado. Em outras palavras, ao negar o direito da força, eles defendem a força do Direito como sanção necessária e base única da autoridade.

Agora, paradoxalmente é Proudhon quem reclama o direito da força e defende a guerra como julgamento. Creio que aqui Proudhon vai formular uma das mais importantes dimensões da anarquia: qualquer coisa como uma física política, e que ele chamou “Teoria do direito da força”. Se existe um direito da força, ou melhor, se a força, ou a guerra, é a realidade primeira da qual surgiram todas as nossas relações jurídicas, então trata-se de encontrar o equilíbrio das forças para que o direito encontre sua justiça; é preciso reconhecer a positividade da força para em seguida encontrar sua delimitação; positividade que os juristas negam de saída em nome do absolutismo governamental.

Em Proudhon o problema não é o do sangue derramado, mas de equilíbrio; e a sua teoria do direito da força vai nessa direção. Para ele, o homem é um composto de potências cada uma delas possuindo cada qual um direito que lhe é específico.

A alma se decompõe, pela análise psicológica, em suas potências, o direito se divide em tantas quantas categorias, cada uma das quais pode-se dizer que tem sua sede na potência que a engendra, como a justiça, considerada no seu conjunto, tem sua sede na consciência (Proudhon, 1998: 137).

Composto de potências cujo conjunto engendra a justiça. Existe uma potência do trabalho para qual corresponde um direito do trabalho que dispõe que todo produto da indústria pertença ao seu produtor; existe um direito inerente a potência da inteligência que dispõe que todo homem possa

pensar e cultivar-se, acreditar no que lhe parece verdadeiro e rejeitar o falso; um direito da potência do amor que dispõe sobre tudo que o amor implica entre amantes; um direito da velhice que quer que o mais longo serviço tenha sua superioridade; por fim,

existe um *direito da força* em virtude do qual o mais forte tem direito, em certas circunstâncias, a ser preferido ao mais fraco, remunerado a mais alto preço, porque é esse direito que o faz mais industrioso, mais inteligente, mais amante, mais ancião (Ibidem: 138).

Certamente nenhum desses direitos procede da concessão do Príncipe ou da ficção dos legisladores; eles emanam do que Proudhon chamou dignidade do homem, esses direitos pertencem a um tipo de economia das potências no homem que forma a justiça. A justiça, segundo Proudhon, é uma potência imanente tão manifesta quanto o amor, a simpatia e todas as afecções do espírito, mas para a qual o cálculo dos interesses e das necessidades é cego. Foi essa potência compósita, mais potente que o interesse e a necessidade, que impulsionou o homem a se associar; decorre que a realidade da justiça repousa no respeito de si mesmo, da própria dignidade, respeito que não apenas coloca a si mesmo em alerta contra tudo isso que insulta e ofende, mas também contra tudo isso que insulta e ofende os outros. A justiça

consiste nisso que cada membro da família, da cidade, da espécie, ao mesmo tempo que ele afirma sua liberdade e sua dignidade, as reconhece também nos outros e lhes rende honra, consideração, poder e alegria, do mesmo modo que ele pretende obter deles. Esse respeito de humanidade em nossa pessoa e naquela de nossos semelhantes é a mais fundamental e a mais constante de nossas afecções (Ibidem: 136).

Direito e força não são idênticos: o primeiro é resultante de uma faculdade, o segundo é parte do homem. Por isso a força tem seu direito, não todo o direito, porém ao “se negar o direito da força (...) seria preciso afirmar, com os materialistas utilitaristas, que a justiça é uma ficção do Estado”. Todavia, a força é “como todas as demais potências, sujeito e objeto, princípio e matéria de direito, parte constituinte do homem, uma das mil faces da justiça” (Ibidem: 139). Mas a força é também polimorfa, não unitária, múltipla. A matéria é uma força, tanto quanto o espírito, o gênio, a virtude, as paixões, do mesmo modo que o *poder* é a força política de uma

coletividade; “o povo não é, a dizer a verdade, jamais reconhecido que pela forma, e isso porque não existe outra coisa nele que força”. De tal modo que o direito da força não é somente o mais antigo, como também ele serve de fundamento a toda espécie de direito. “Os outros direitos não são que ramificações ou transformações dele” (Ibidem: 141).

A introdução dessa noção de força como princípio de inteligibilidade das relações, é muito importante por algumas razões. É através dessa noção que Proudhon rompe com a tradição da teoria clássica do poder, com a concepção jurídica e liberal que, negando o direito da força e fazendo culto da força do Direito, fez do contrato social uma operação jurídica *razoável*, portanto, necessária. Por meio dessa operação jurídica foi encerrada a liberdade nisso que Foucault (1999: 49) chamou o ciclo do sujeito a sujeito que teve por função

mostrar como um sujeito – entendido como indivíduo dotado, naturalmente (ou por natureza), de direitos, de capacidades etc. – pode e deve se tornar sujeito, mas entendido desta vez como elemento sujeitoado numa relação de poder. A soberania é a teoria que vai do sujeito para o sujeito, que estabelece a relação política do sujeito com o sujeito.

Essas teorias acerca dos direitos naturais, acerca do contrato, acerca dos interesses e necessidades, tudo isso aparecia para Proudhon como uma espécie de metafísica do poder (ele chamou ficção jurídica do poder), que fazia perder o real do poder, sua mecânica, sua física, sua materialidade, e que encobria os fatos brutos da dominação política. Proudhon não somente rompe efetivamente com essa teoria jurídica, como também ele vai conferir a anarquia essa peculiaridade que a distinguiu do conjunto dos socialismos do século XIX e XX, tornando-a, desse modo, um acontecimento singular e original, por meio dessa entrada da noção de força como princípio de inteligibilidade do político. Dir-se-ia que toda essa reflexão não é de nenhum modo original e que ela pode ser encontrada em Spinoza, de algum modo nos antigos, particularmente os estóicos já a tinham esboçado, e que certamente, como mostrou Foucault (2004b: 304), ela se encontra em Leibniz. Mas se a noção de força penetrou a racionalidade política do século XVII como prisma reflexivo fundamental que permitiu a majoração, a conservação e o crescimento da potência de um Estado,

conjugando o dispositivo interno da polícia com o dispositivo externo diplomático-militar; a diferença fundamental é que em Proudhon o problema não é o cálculo das forças, mas precisamente sua delimitação.

Se cada faculdade, potência, força, porta seu direito com ela mesma, as forças, no homem e na sociedade, devem se balancear, não se destruírem. O direito de uma não pode prejudicar o direito da outra, porque eles não são da mesma natureza e porque eles não saberiam encontrar-se na mesma ação. Ao contrário, eles não podem se desenvolver que pelo apoio que se prestam reciprocamente. Isso que ocasiona as rivalidades e os conflitos é o fato de tantas forças heterogêneas estarem reunidas e ligadas de uma maneira indissolúvel numa única pessoa, tal como se vê no homem pela reunião das paixões e faculdades, no governo pela reunião dos diferentes poderes, na sociedade pela aglomeração das classes. O contrário ocorre quando uma potência similar encontra-se repartida entre pessoas diferentes, como se vê no comércio, na indústria, na propriedade, onde uma multidão de indivíduos ocupam exatamente as mesmas funções, aspiram as mesmas vantagens, exercem os mesmos direitos e privilégios. Então, pode ocorrer que as forças agrupadas, ao invés de conservarem seu justo equilíbrio, se combatam e que uma só subordine as outras; ou que as forças divididas se neutralizem pela concorrência e pela anarquia” (Proudhon, 1998: 142).

O que é certamente original e importante perceber é como essa reflexão fez sua entrada nesse acontecimento do século XIX chamado anarquia, e a partir desse momento quais foram os efeitos teóricos e práticos produzidos.

Errico Malatesta

A reflexão de Errico Malatesta (1853-1932), anarquista italiano reconhecido internacionalmente pela sua agitação revolucionária e pelos seus escritos reproduzidos na imprensa anarquista dos séculos XIX e XX, constitui um importante desdobramento dessa discussão. Entre os conhecidos “teóricos” da anarquia, foi ele certamente quem mais retomou, deslocou e problematizou as concepções de Proudhon; de modo que se a reflexão de seu contemporâneo Piotr Kropotkin (1842-1921) foi marcada pela categoria de “Solidariedade Humana”, na sua é a noção de força que joga um papel importante.

Malatesta definiu a anarquia como

abolição da polícia, entendendo por polícia qualquer força armada, qualquer força material a serviço de um homem ou de uma classe para obrigar os outros a fazer aquilo que não querem fazer voluntariamente(1975a: 110).

A *abolição da polícia* entendida como eliminação da violência nas relações sociais lhe parecia “a base, a condição indispensável sem a qual a anarquia não pode florescer, ou melhor, não pode nem mesmo conceber-se” (Idem: 111). Com essa definição Malatesta explicita sua concepção do político em termos de relação de força afirmando que “governo significa direito de fazer a lei e de impor-la a todos pela força: sem polícia não existe governo” (1975c: 231). Governo lhe aparece, portanto, como uma espécie de “violência permanente” (1975b: 193), por isso “a luta contra o governo se resolve, em última análise, em luta física, material” (Idem: 235). Segundo Malatesta “o problema é, e permanece, um problema de força” (1975a: 158)

Porém, é preciso notar que a violência do poder não é, necessariamente, repressão; a “violência permanente” não se apresenta na reflexão de Malatesta como repressão contínua do governo. Ao contrário, o que aparece como ininterrupta é a relação de procedência entre violência e poder, a permanente existência de uma relação de proveniência: “o poder político, que começa com o punho forte e com a maça de armas, desenvolve-se e se consolida com as instituições policiais e judiciárias” (1975b: 66). Existe uma realidade implícita ou explícita, evidente ou dissimulada, do exercício governamental que procede da violência (do abuso da força, diria Proudhon); essa realidade, segundo Malatesta, procede do fato que é impossível “subtrair o pão de alguém sem antes não lhe retirar pela violência a possibilidade de resistir” (1975c: 155). A história aparece, então, como uma série de transformações e de reversões sucessivas desse fato primeiro e fundador do poder. Como se o poder, no seu desenvolvimento histórico, não se resolvesse através de um jogo perpétuo de conjuração e afastamento do perigo inerente ao seu exercício.

Existiam os reis e os imperadores de *direito divino* que eram os soberanos absolutos no território submetido. Um belo dia o seu poder encontrou-se em perigo; estavam para serem destituídos e o sistema monárquico estava para ser substituído pelo regime republicano. Mas surgiram os *moderados*, como se dizia então (hoje, dir-se-ia *reformistas* ou até mesmo os *bolchevistas*), que propuseram não mais a abolição pura e simples da monarquia por meio da revolução, mas um *controle popular* que conduziria gradualmente à república. (...) Daí nasce o sistema constitucional, ou seja, um sistema no qual o rei, se não é um imbecil ou um bon-vivant, faz a mesma coisa com menos

fadiga, menos responsabilidade e menos perigos do que em regime de governo absoluto (1975a: 163).

A imagem descrita por Malatesta é a de um ciclo histórico do poder que se fecha apenas quando o perigo do abuso da força, inerente e indispensável ao seu exercício, é reconduzido sob um certo estado legal. Ao contrário da circularidade do capital, o ciclo do poder não engendra contradições e não se resolve nas chamadas crises endógenas, mas na positividade de uma estratégia. Portanto, a violência permanente do governo é menos um estado contínuo de perversidade e de repressão que um tipo de movimento conversor e permutador que, corrigindo os excessos e os perigos, perpetua e eterniza a violência do poder sob outras formas. É nesses termos que Malatesta analisa, em 1920, o pretense “controle sindical nas empresas”. Dizia que, na impossibilidade de deter o operário pela força,

é necessário engana-lo, é necessário fazê-lo acreditar que finalmente é co-participante da direção e, portanto, da responsabilidade das fábricas; é necessário para isso dar-lhe novamente o hábito da disciplina, da ordem, da laboriosidade; é necessário, sobretudo, criar uma espécie de aristocracia operária, um *quarto estado*, composto de operários melhor pagos e seguros de seus postos, aspirantes a funções administrativas e diretivas nos organismos de classe, em boa relação com os patrões e membro de comissões paritárias, que se sentiriam interessados na estabilidade do regime burguês, que atrairiam pouco a pouco ao meio burguês novos elementos destinados a defendê-lo, e que seriam os mais válidos instrumentos de conservação e concorreriam eficazmente a manter as massas em um estado de inferioridade e de servil docilidade. É isso que tentará a parte mais iluminada da burguesia, dedicada à compreensão de seus interesses nesses novos tempos (Idem: 164).

É nesses termos que o desenvolvimento histórico de um poder se resolve num ciclo sem contradição e sem crise: seu exercício implica focos de instabilidades, de fugas, de inversões e de conflitos que, ao invés de crise, aumentam seu reforço e apontam uma estratégia. O paradoxo que alguns analistas atribuíram à atitude de Malatesta ao considerar mais perigoso o regime liberal de Francesco Nitti que o regime fascista de Beneditto Mussolini, ganha outra legibilidade: de um lado, Malatesta não tinha ilusão “que o regime burguês chegando ao absurdo pelo seu desenvolvimento cairia fatalmente pela necessidade das coisas”; de outro, constatava: “os trabalhadores não sabendo destruí-lo, esse regime encontrará sempre um modo de seguir adiante, e Nitti é o homem apto para combinar astúcia e

violência com o objetivo de fazer durar o regime” (1975b: 79).

A reflexão de Malatesta deu à liberdade uma textura desprovida de universalismos: qualquer liberdade, mesmo a mais relativa, “não se obtém ajudando um governo. Mas, se obtém somente tornando explícito o perigo de oprimir em demasia” (1975c: 250). Entre fascismo e democracia, era preciso resistir pela e para a anarquia.

Anarquia, resistências e governamentalidade

A noção de força teve para a anarquia este duplo efeito: não apenas rompeu com as interpretações clássicas da teoria do direito de soberania e com o discurso histórico-político que lhe era oposto, como também o funcionamento dessa noção no anarquismo foi completamente distinto daquele que foi praticado tanto pela racionalidade política do século XVIII, quanto pelos socialismos nos séculos XIX e XX. Depois de tudo, todos esses temas que povoaram o debate anárquico, todas essas preocupações que atravessaram sua história – revolução, organização, movimento operário, sindicalismo, anarco-terrorismo etc. –, ganham outra dimensão por um efeito de renovação da sua inteligibilidade.

Se, de um lado, tomarmos a definição proudhoniana do político como relação de forças, do político como enfrentamento de forças cujo jogo decidirá formações políticas *estatais* – se esse jogo for de subordinação e centralização – ou formações políticas *anárquicas* – se o jogo for de equilíbrio e de delimitação das forças; e de outro lado, estando os anarquismos do século XIX e XX não somente inseridos nesses jogos de poder, mas tendo desempenhado neles um papel fundamental, perceber como, a partir das inúmeras estratégias de governo colocadas em funcionamento e das diversas táticas empregadas nas resistências anárquicas, uma certa configuração política emergiu: até que ponto e em que medida, a especificidade histórica do capitalismo numa determinada época, não correspondeu à singularidade da recusa e da resistência anarquista? Seria possível falar de uma correlação imediata e fundadora entre uma certa forma histórica do capitalismo e a recusa anárquica? O anarquismo não existiria a não ser por esse jogo perpétuo de adaptações e conversões relativas e operadas entre fluxos de

poder e linhas de fuga? Então, qual foi a forma que essa recusa tomou: ela foi uma recusa econômica, ou teria tomado uma forma mais ampla, digamos, uma forma do tipo de uma recusa ética?

Efeito de renovação que comporta *ligações perigosas* entre anarquismo e o pensamento de Michel Foucault, e que aponta o tema da governamentalidade como uma possibilidade para perceber incômodos e acertos (Passetti & Oliveira, 2007), confluências (Vaccaro, 2004) e uma nova legibilidade (Colson, 2001) que modificam em ambos sua configuração e aumentam sua potência. Dois movimentos de análise serão propostos: um retomando as concepções de Michel Foucault (1993: 88-89) acerca do poder “como multiplicidade de correlações de força” que são imanentes ao domínio ao qual se exercem, e do poder como “jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte”, de um lado; e de outro, sua concepção acerca da política como sendo uma das possibilidades – ao lado da guerra – de codificação dessa correlação de forças, da política como “estratégia para integrar essas correlações de força desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas”. Poder como “situação estratégica complexa numa sociedade determinada” e política como codificação estratégica ou como estratégia global de condicionamento dos múltiplos focos locais de poder. E um outro momento em que anarquia seria inserida numa história da governamentalidade designada (Foucault, 2002) por um campo estratégico de relações de poder no que ele tem de móvel, de transformável e de reversível; anarquia compreendida manifestando-se sob a forma da recusa e da dissidência no interior de conflitos mais amplos e globais; anarquia funcionando não de maneira autônoma, mas como *fenômenos de resistência* que portam a dimensão e a componente ‘*contra-*’ e que possuem uma positividade, ou melhor, uma produtividade de formas de existências individuais e de organização coletiva.

Impotência do poder

O que é colocado em jogo em toda estratégia de poder não é outra coisa que sua própria contingência histórica: esse momento em que um poder, procurando sua configuração naquilo que lhe resiste, deixa escapar a

fragilidade necessária e intrínseca da sua formação. Isso coloca como um dos problemas fundamentais da política precisamente a impotência de todo poder. Impotência nem sempre necessária e real, mas em todo caso sempre suposta. De que outro modo compreender o desenvolvimento, no Ocidente, de tantas relações de poder, de tantas formas de vigilância e de tantos sistemas de controle (Foucault, 2003: 274), se não a partir de uma impotência mais ou menos consciente, mais ou menos sabida, do lado do poder? Se na balança do exercício do poder pendeu a perseguição meticulosa, a desmedida das punições, a grandiloquência judiciária, a magnificência dos rituais, é porque no fundo desse excesso e dessa desmedida reside qualquer coisa como um medo em relação a sua própria impotência. De tal modo que, ao invés de definir o poder por seu exercício absoluto em um campo determinado, seria preciso tomar em consideração essa correlação perpétua entre molar e molecular e dizer “que os centros de poder se definem por aquilo que lhes escapa, pela sua impotência, muito mais do que por sua zona de potência” (Deleuze, 1996: 96).

A impotência do poder possui sua espessura e sua realidade concreta constituídas pelo fenômeno das resistências como fato inevitável decorrente do seu exercício: “lá onde há poder há resistência” (Foucault, 1993: 91). Não existem relações de poder que não suscitem resistências, elas “são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível” (Idem: 91-92). É porque o poder é constituído de uma tal maneira, é porque sua realidade assume uma forma tal, que do seu exercício resultam necessariamente esses fenômenos de dissidência. Quer dizer que existe na física do poder e no princípio mesmo da sua mecânica qualquer coisa que contém, que engendra e que implica comportamentos de resistências e de dissidências; esses comportamentos são imanentes e resultantes do seu exercício. Para apreender essa impotência do poder é preciso, portanto, ater-se à sua materialidade efetiva, escapando “ao sistema Soberano-Lei que por tanto tempo fascinou o pensamento político” (Ibidem: 92). Porque, no fundo, o corpo social não é a resultante desse grande fantasma formado pela universalidade das vontades, pela vontade geral, mas ele é esse fato concreto constituído pelos efeitos da materialidade do poder se

exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos; a sociedade resulta da disposição e da distribuição correta de uma multiplicidade de corpos assujeitados. Por isso é preciso

afastar uma tese muito difundida, segundo a qual o poder nas sociedades burguesas e capitalistas teria negado a realidade do corpo em proveito da alma, da consciência, da idealidade. Na verdade, nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder (Foucault, 1979: 1478).

Mas é o fato mesmo da superfície do poder ser constituída pela materialidade dos corpos dos indivíduos que fez com que o seu exercício tenha sido, durante toda a história da nossa civilização, um expediente perigoso. O corpo não é jamais completamente suporte de obediência e de sujeição, ele também traz consigo manifestações de desobediência e de indisciplina, corpo suporte de resistências¹. Corpo que vive contra o poder. Seja qual for o grau de terror que o poder empregue, seja qual for a violência que o recubra, a resistência é possível: da lama do campo de concentração irrompe ainda um gesto, talvez último, de recusa. Corpo que morre contra o poder, ou esse fato de que na presença da mais atroz violência, da mais inaudita coerção, há sempre a possibilidade desse momento, clamoroso ou calado, em que na vida nada mais se permuta (Foucault, 2004a: 77). A morte como limite e momento que escapa ao poder e que faz “aparecer, nas fronteiras e nos interstícios do poder exercido sobre a vida, o direito individual e privado de morrer”. (Foucault, 1993: 130). Foi nessa estranha obstinação que constitui o suicídio, em que a morte mais abjeta é preferível à mais branda das obediências, que Sêneca (2004: 103) reconheceu uma certa potência do riso: essa *capacidade* de rir do próprio sofrimento. “Se à vida se paga um alto preço (...) não consolaremos uma triste prisão, não exortaremos à aceitação do domínio dos algozes: mostraremos uma estrada de liberdade aberta a todos os escravos”. Capacidade de apressar, em determinadas circunstâncias, o que cedo ou tarde se realizará. Esse tipo de resistência selvagem e pronta ao sacrifício funcionou, de modo particularmente intenso, no terrorismo anarquista dos anos 1890-1900 sob

¹ Devo essa reflexão ao curso “Corpo: transbordamento de natureza e cultura” ministrado pela profa. Dorothea Voegeli Passetti no PEPGCS/PUC-SP realizado no 1º semestre de 2006.

a forma do *tiranicídio* (Passetti & Oliveira, 2006), cuja violência solitária e improvável fez surgir, no discurso da criminologia lombrosiana, a teoria do “suicídio indireto”.

A morte preferida a uma existência derrisória: é isso que faz com que uma resistência, por mais fraca que seja, custe qualquer coisa ao poder; como na guerra, por mais fraca que seja a defesa do guerreiro, sua morte terá sempre algum custo para o inimigo. Momento fulgurante que faz da morte o ponto mais vívido de uma existência: nada nasce tão fraco para morrer sem colocar em perigo, de uma forma ou de outra, o poder que mata. Trata-se da existência paradoxal, nesses embates vitais e jogos mortais que vão da lucidez perante a existência à evasão da sociedade, de um tipo de personalização extrema da vida, de uma forma de experiência do pensamento em que os prazeres da verdade não estão separados das provas do risco, de qualquer coisa como um momento em que se coloca em jogo a própria vida e se risca uma morte sem heroísmos. Há também um domínio de si mesmo: quando tudo parece estar perdido sob o peso de uma sujeição absoluta, a morte é o limite do poder, o ponto inatingível da vida que resiste, dessa “dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles” (Deleuze, 1995: 109). É o outro termo nas relações de poder que não constitui seu reverso passivo, mas cumpre simultaneamente papel de adversário, de alvo, de apoio, para a emergência de forças nas quais a subjetividade pode ser entendida como *dobra* no interior da linha do poder, como uma zona de constituição na qual é possível viver e pensar, na qual é possível resistir, escapar, e na qual é possível reverter a vida ou fazer funcionar a própria morte contra o poder. Subjetividade como processo de resistência às objetivações, como invenção de uma vida possível ou de uma morte provável, como caracterização de um si no interior de um acontecimento.

Na existência dessa possibilidade sempre aberta de resistência é preciso buscar a inteligibilidade desse incitamento incessante do poder ao reforço da sua manutenção e no aperfeiçoamento das suas estratégias. E tanto mais será o reforço, quanto maiores forem as resistências. Do mesmo modo que para compreender uma resistência é preciso ter em conta o poder

que a investe, que a provoca, que a produz. Resistência e poder sempre em perigo, resistência e poder continuamente ameaçado. Não é, afinal, isso que está em jogo no conhecido tema maquiavélico em que é mais seguro ser temido do que amado? (Maquiavel, 1973: 76) Ou ainda, como na tragédia shakespeariana, quando Macbeth do alto do seu trono mas premido pelo medo, finalmente confessa: “*Ser rei assim, é nada; é necessário sê-lo com segurança. // Para os mortais a segurança é o inimigo-mor, que jamais cansa*” (Shakespeare, s/d: 221 e 238).

Dir-se-ia que, no fundo, essa exposição ao perigo é própria do poder soberano, desse poder guerreiro, arcaico, e finalmente, residual, sempre ameaçado por seus próprios excessos. Pode ser, mas Foucault (2000: 105) mostrou que a mitigação dos suplícios nessa antiga sociedade de soberania respondeu precisamente a essa exposição ao risco, procurando refinar as técnicas de terror por meio da utopia da correção; por isso, mais do que responder a uma desapareção da configuração guerreira do poder, trata-se desse fato, nas sociedades ocidentais: “as correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político” (Foucault, 1993: 97). Nesses jogos de enfrentamentos constantes, houve um certo momento no qual foi percebido que o poder disciplinar tão rígido e necessário para a implantação das sociedades industriais, estava finalmente deixando de ser tão indispensável como antes. Percebeu-se, então, que sua rigidez tornara-se não somente dispensável, mas que ela era sobretudo indesejável. Convinha que as sociedades industriais estabelecessem um poder mais tênue sobre o corpo, e nesse dia nasceu o liberalismo como arte de governo, o liberalismo não somente como pensamento econômico, mas também como nova reflexão sobre o governo. Foi esse processo histórico de contenção da violência do poder que Foucault chamou governamentalização do Estado através de uma racionalidade política.

Bibliografia

COLSON, Daniel (2001). *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*. Paris: Librairie Générale Française.

DELEUZE, Gilles (1995). *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.

____ (1996). *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Tradução de Aurélio G. Neto, Ana L. de Oliveira, Lúcia C. Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34.

FOUCAULT, Michel (1979). “Poder-corpo”. In: _____. *Microfísica do poder*. 11ª ed., tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.

____ (1993). *História da Sexualidade, vol. I: A vontade de saber*. 11ª ed., tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.

____ (1999). *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

____ (2000). *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. 22ª ed., tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes.

____ (2003). “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas”. In: MOTTA, M. B. (org.). *Ditos e Escritos, vol. IV: Estratégia, Poder-Saber*. Tradução de Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense.

____ (2004a). “É inútil revoltar-se?”. In: MOTTA, M. B. (org.). *Ditos e Escritos - vol. V: Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense.

____ (2004b). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard/Seuil.

MALATESTA, Errico (1975a). *Scritti, 1º volume: Umanità Nova 1920/1922*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano.

____ (1975b). *Scritti, 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano.

____ (1975c). *Scritti, 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano.

MAQUIAVEL, Nicolau (1973). *Os pensadores - vol. IX: O Príncipe, Escritos Políticos*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Victor Civita.

PASSETTI, Edson; OLIVEIRA, Salete(orgs) (2006). *Terrorismos*. São Paulo: Educ.

____ (2007). “Foucault e o Libertarismo”. In: *Revista Aulas*, Campinas, n. 3, dez-2006/mar-2007. www.unicamp.br/~aulas (acessado em 09/05/2007).

PROUDHON, Pierre-Joseph (1998). *La Guerre et la Paix – Tome premier*. Paris: Editions Tops/H. Trinquier.

SENECA, Lucio Anneo (2004). *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. Milão: Bompiani.

Força, política, anarquia

SHAKESPEARE, William (s/d). *Obras completas - vol. XI: Coriolano, Macbeth*. 2ª edição, tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos.

VACCARO, Salvo (2004). *Anarchismo e modernità*. Pisa: BFS.