

**PARA UMA MECÂNICA DO RACISMO:
FIGURAÇÕES DO (BIO)PODER EM MICHEL FOUCAULT E HANNAH
ARENDT**

Aruanã Antonio dos Passos¹

a) Localizando o problema: críticas a modernidade em dois pensadores do séc. XX.

Uma das características fundamentais da modernidade, segundo as críticas de Alain Touraine, é de que ela se torna produção e consumo de massa, onde o mundo “puro da razão” é invadido pelas multidões que colocam os instrumentos da modernidade a serviço das demandas mais medíocres e até mesmo irracionais. No campo cultural, um bom exemplo é o cinema que “destruiu a distância que as grandes obras do teatro e da música criavam e seu objetivo principal é a integração do indivíduo na multidão” (TOURAINÉ, 2002: 154). Já o industrialismo trouxe a dominação social através do taylorismo, nazismo e stalinismo que transformaram a sociedade em uma grande fábrica disciplinada. Desse modo, o aluno ou o trabalhador lentos demais são colocados à parte, enclausurados em lugares específicos que os rotulam de anormais. Essa é a lógica geral da sociedade liberal e de massa que reforça e utiliza seus mecanismos de integração e que acaba por produzir um resíduo cada vez mais inassimilável. Todas essas constatações feitas por Touraine procedem em partes, pelo menos, até o fim da Segunda Guerra Mundial, mas é inegável que pós-1945 as estruturas globais das sociedades ocidentais modificam-se, ora aprofundando-se, ora modificando a sua natureza, como é o caso da circulação de informações e ainda das esperanças depositadas nas democracias.

Desse modo, a superação da perplexidade diante da barbárie e do fim da política pelo exercício de violências diversas, presentes nos regimes totalitários e por uma série de movimentos revolucionários de esquerda (sendo esse talvez, um dos grandes fatos do século XX), constituiu um dos maiores desafios e motivações impostas a todo esforço

¹ Docente Universidade Estadual de Goiás (UEG). Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

de compreensão da contemporaneidade, assim como às democracias modernas. Desse modo, buscamos discutir aspectos de constituição das lutas contemporâneas que extrapolam as fronteiras dos Estados-Nação, e que assumem cada vez mais o aspecto da multiplicidade e da fluidez (BAUMAN, 2001) através da produção intelectual dos intelectuais mais influentes nesse início de século: Hannah Arendt (1906-1975) e Michel Foucault (1926-1984).

É nesse emaranhado de causas, sentimentos, atos e efeitos, que podemos compreender o lugar da violência, no cotidiano e na vida dos homens (especialmente do séc. XX e XXI), regidas sob as insígnias da malsã e da imprevisibilidade constante diante da eminência dos atos violentos. A maior expressão no século XX das dimensões que a violência assumiu atingiu seu ápice nos regimes totalitários e que colocou em xeque o próprio projeto da modernidade (BAUMAN, 1998: 24).

b) Dimensões do poder e do (bio)poder em Arendt e Foucault

Dessa maneira, as concepções de Hannah Arendt de violência, comparadas com as reflexões de Michel Foucault sobre o poder e os dispositivos de poder, nos apresentam uma nova interpretação do lugar da violência, do e do poder na contemporaneidade. No caso de Arendt há a distinção fundamental entre violência e poder, e se a violência pode ser entendida também como “instância central de definição de toda relação política entre os homens” (DUARTE, 2004: 35), essa relação não pode ser encarada como determinante da política, porque para Arendt a política é a instância pública da preservação da vida e da promoção da felicidade do homem. Assim, o poder enquanto poder é gerado mutuamente pelos cidadãos e a violência isola e dispensa os indivíduos. Enquanto o poder é um fim em si, a violência é “puramente instrumental”. Ou seja, não é mais que um “meio para atingir determinado fim através da coerção” (DUARTE, 2004: 36). Sendo assim, para Arendt o poder “nace siempre, cuando los hombres se reúnen y actúan juntos; su legitimidad no se basa en los fines ni medios que un grupo asume; nace del poder que coincide con la fundación del grupo” (ARENDRT apud HEUER, 2004: 79).

Focando o olhar sobre as relações de “forças subterrâneas” cambiantes entre os poderes exercidos pelos sujeitos sociais e a violência exercida pelos homens, podemos reafirmar a definição da política não apenas enquanto a relação entre Estado e sociedade, mas de um modo sutil, das relações mais elementares e cotidianas existentes entre os homens. Por isso, o poder, ao contrário da violência, não precisa de justificação, mas sim de legitimidade (SANTOS, 1994: 122). Ele emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em conformidade e sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial. Com essa interpretação Arendt derruba o que chama de “equação ordinária”: “violência e poder assenta-se na compreensão do governo como a dominação do homem pelo homem através da violência” (ARENDR, 2001: 41). A violência só tem sentido quando é “re-ação” e têm medida, como os casos de legítima defesa. Ela perde a sua razão de ser quando se transforma numa estratégia, ou seja, quando se racionaliza, instrumentaliza e se converte em princípio e não fim de ação, como ocorreu nos Sistemas Totalitários e em vários regimes ditatoriais pelo mundo no séc.XX (China, Cuba, América Latina, África etc.).

Daí emerge a crítica arendtiana do pensamento vitalista que relaciona violência, vida e criatividade (Bergson, Nietzsche, Sorel) como complementares e funcionais entre si. Para além das derivações do comportamento humano de outras espécies animais, Arendt ressalta que a violência não é bestial nem irracional, força incontrolável e inerente a todos os homens, mesmo quando motivada por sentimentos (tidos como irracionais). Voltemos ao exemplo do ódio. Catalisador de ações violentas “o ódio não é (...) uma reação automática à miséria e a o sofrimento, ninguém reage com ódio a uma doença incurável ou a um terremoto” (ARENDR, 2001: 47).

Desse modo, violência (e os sentimentos imanentes a ela) só se torna irracional quando se dirigem a substitutos, elementos de direcionamento racional de sua vazão. É quando a injustiça é substituída pela hipocrisia. Por isso compreendemos a análise arendtiana da violência e do poder como uma crítica em torno das contradições do poder no séc. XX. Ao mesmo tempo em que o homem viaja à Lua ele é incapaz de resolver as misérias da humanidade, como a guerra e a fome. “É como se tivéssemos caído sob o encantamento de uma terra de fadas que nos permite realizar façanhas fantasticamente extraordinárias, sob a condição de realizarmos o impossível, mas não o possível, de não resolvermos nossas questões cotidianas” (ARENDR, 2001:47). Todos

esses desenvolvimentos podem nos conduzir à diminuição do poder e a sua substituição pela violência. Elemento esse que se tornou uma constante no séc. XX.

c) Crítica do racismo e sua superação: testando o biopoder, restaurando o sentido da política.

Ao final da Aula de 17 de março de 1976, Foucault questiona: “Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo?” (FOUCAULT, 2005: 315). Para Foucault o racismo foi a forma delimitação de novas técnicas de poder:

A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza”. (FOUCAULT, 2005: 309).

A constatação de Foucault nos coloca diante da questão da relação fundamental entre o biopoder e o racismo na constituição dos Estados totalitários, em especial o nazismo, já que este realizou uma dupla tarefa: “tem-se, pois, na sociedade nazista, esta coisa, apesar de tudo, extraordinária: é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar” (FOUCAULT, 2005: 311). É a invasão completa do extermínio e do assassinato no campo político.

E aí adentramos nos estudos de Arendt sobre o totalitarismo, já que ela ressaltou por vários momentos o perigo eminente do fim da política através da violência:

Em meus estudos sobre o totalitarismo tentei mostrar que o fenômeno totalitário, com seus berrantes traços anti-utilitários e seu estranho menosprezo pela frustração pela fatualidade, se baseia, em última análise, na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido, moralmente ou de outra forma, como o niilismo primitivo” (ARENDR, 2007: 123).

Essa noção se encaixa com a necessidade da pensadora em compreender um fenômeno sem par na história humana e que guarda em si a terrível constatação do esvaziamento completo do sentido da vida entre os homens: “pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (ARENDDT, 2007: 126).

Como construir relações interpessoais, comunitárias, nacionais entre grupos pautadas no diálogo e na reflexão (oposição radical ao poder biopolítico do racismo)? É inegável que tal questão guarda em si uma postura ética (DREYFUS & RABINOW, 1995; Ainda: GRÓS, 2004). No entanto os horrores e mazelas do século séc. XX e XXI: descolonização, conflito árabe-israelense, guerra do Iraque e do Afeganistão, atentados terroristas locais como ETA, IRA, ou de “grande” impacto (atentado ao World Trade Center em 11 de setembro de 2001), não constituem um grande retorno as práticas de violência que a sociedade contemporânea teria eliminado do espaço público desde a Revolução Francesa já que: “nossa violência produzida por nossa hipermodernidade, é o terror” (BAUDRILLARD, 1990: 83). O suposto contrato social é uma falsa premissa no presente, como bem destaca o filósofo Michel Onfray, ele é mais uma crença, que uma condição existente na relação governo-indivíduo-sociedade:

passar, pelo contrato, do estado de natureza selvagem e sem lei, violento e perigoso, a um estado de cultura onde reinariam equilíbrio, harmonia, paz, comunidade pacífica é ridículo. O contrato social é o ato de batismo do religioso em suas formas sociais. Ele é hipoteticamente firmado, um dia, entre o indivíduo e a sociedade, depois esfola quase totalmente o primeiro em nome do segundo [...] Ele fabrica um homem calculável em suas escolas, onde se destrói sua inteligência em benefício da docilidade. [...] Aceitar o contrato é receber as servidão e a escravidão, quando nos prometia a dignidade e a liberdade (ONFRAY, 1995: 42).

É inegável que na sociedade de hoje a constituição do capitalismo global é um caractere unificador do modo de dominação. Mais do nunca vivemos o tempo do Império do qual nos fala Michael Hardt e Toni Negri (NEGRI & HARDT, 2001). Império sem fronteiras, que se movimenta através de uma padronização da cultura através de seu esmigalhamento e da desterritorialização e descentralização de seus componentes: fluxos de diversas ordens circulam por todo o império (pessoas, capital, imagens, propagandas, informações). Ele opera modulações de disfuncionamento

(PELBART, 2003: 89), constituindo-se como uma “megamáquina de produção de subjetividade e de terror” (PELBART, 2003: 89). Ou ainda, a época das “sociedades de controle”, na formulação do diagnóstico feita por Gilles Deleuze (DELEUZE, 1992: 219-220). Sua principal característica seria o controle contínuo e ilimitado dos indivíduos e das coletivas mesmo ao ar livre. Mas em tal sociedade de controle contínua a violência seria mais facilmente evitada ou ainda teria espaço? Para Deleuze a violência não cessaria ou mesmo diminuiria já que viveríamos ainda a transição das antigas sociedades disciplinares para as sociedades de controle de massa, isso desde o fim da Segunda Guerra Mundial.

Em seu aspecto cultural a formulação de uma sociedade de massa e de uma cultura de massa (Theodor Adorno e Max Horkheimer) possui em si a contradição do individualismo contemporâneo e do impacto das tecnologias de comunicação e transporte no presente, que modificam relações intersubjetivas e remodelam as relações internacionais, mobilizando pessoas ou desarticulando ações. É inegável que a massa é normalizante e objetivada, mesmo que seu comportamento seja instável, uma “massa colorida”, segundo a formulação de Peter Sloterdijk, uniforme de ação caótica. Um todo fragmentado:

A massa colorida sabe até onde se pode ir quando se vai longe demais – até o limiar da diferenciação vertical. Como no espaço igualitário não somos objetivamente provocadores entre nós mesmos, olhamo-nos reciprocamente em nossas tentativas de fazer-nos interessantes, mais ou menos agradáveis, ou desprezíveis. A cultura de massa pressupõe o fracasso de todo fazer-se-interessante, e isto quer dizer fazer-se-mais-do-que-os-outros. E isto com razão, pois é seu dogma que somente nos diferenciamos entre nós sob o pressuposto de que nossas diferenças não façam diferença (SLOTERDIJK, 2002: 108).

Dentro dessa massa num mesmo status quo de uma sociedade - onde o marketing é o grande mecanismo de controle e manipulação social (DELEUZE, 1992: 224), tem-se por resultado que o feixe de poder que atravessa os corpos acaba por descartar todo elemento de diferenciação que age na esfera pública e produz efeitos de poder, tentando anulá-los. Dessa maneira, na modernidade se percebe a onipotência de um Estado cujo ideal de nacionalização produziu os piores resultados. Zygmunt Bauman levanta a hipótese de que a modernidade contenha em si os ideais racionais

defendidos pelo projeto iluminista, mas que possivelmente, também contenha nesse mesmo projeto a face sombria do holocausto:

Suspeitamos (ainda que nos recusemos a admiti-lo) que o Holocausto pode ter meramente revelado um reverso da mesma sociedade moderna cujo verso, mais familiar, tanto admiramos. E que as duas faces estão presas confortavelmente e de forma perfeita ao mesmo corpo. O que a gente talvez mais tema é que as duas faces não possam mais existir uma sem a outra, como verso e reverso de uma moeda (BAUMAN, 1998: 26).

A hipótese levantada por Bauman é aprofundado em *Homo Sacer* de Giorgio Agamben que identifica o campo de concentração como regra, generalização, constituindo o que chama de grande “paradigma biopolítico do Ocidente” (PELBART, 2003: 65). Agamben utiliza como exemplo desse fato as “cobaias humanas” (*Versuchepersonen*) usadas em experiências científicas do regime nazista. Sua crítica não se encerra nas experiências biológicas com humanos no nazismo, se estende a contemporaneidade quando questiona o uso das “cobaias humanas” em larga escala no século XX, em especial nos Estados Unidos.

Se, era de fato teoricamente compreensível que semelhantes experimentos não tivessem suscitado problemas éticos em pesquisadores e funcionários no interior de um regime totalitário, o qual se movia num horizonte declaradamente biopolítico, como era possível que experimentos em certa medida análogos pudessem ter sido conduzidos em um país democrático? (AGAMBEN, 2002: 165-166).

O que se evidencia é a introdução no corpo institucional-político Ocidental de certa racionalização da violência, uma absorção por parte das democracias, e não apenas dos regimes totalitários, da violência e seus usos, fato que Agamben chamou de “politizar a morte” (AGAMBEN, 2002: 172).

“Politizar a morte” pode ser entendido como o controle máximo dos corpos dos súditos, hoje efetivado, através das normatizações do Estado. Eutanásia e aborto são dois fenômenos que se encontram relacionados ao poder do Estado sobre os corpos dos cidadãos. Foucault foi o primeiro a enunciar um novo conceito para esse poder “sobre os corpos”, sobre a vida. Um poder deslocado aos processos biológicos dos indivíduos. A natalidade, a mortalidade, a população, a higienização dos espaços são as formas

pelas quais o poder do Estado intervêm agora nos processos biológicos de seus súditos (DUARTE, 2010: 204).

A história do conhecimento se constitui e se legitima em muito por essa prática do poder, formando-se enquanto um saber-poder que chega a ser parte de um poder de maior efeito: o biopoder. Conceito complexo enunciado inicialmente n' *A vontade de Saber* (1979), e que pode se caracterizar como:

(...) administração dos corpos e gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações (FOUCAULT, 2006: 152).

Aparentemente, *A vontade de saber* (1976), primeiro volume da *História da Sexualidade*, demarca certa continuidade nas análises do poder realizadas por Foucault em *Vigiar e Punir* (1975) e em diversos cursos no *Collège de France*², apesar de uma mudança inicial já ser ensaiada. De um modo amplo, temos que a organização social segundo Foucault é regida pelo exercício do Poder. Mas, em que consiste esse poder? O primeiro caractere seria de que ele está em toda parte e em nenhuma parte, ou seja, é a sua prática que o constitui enquanto tal³. Assim, “o” Poder é normalização, e a sua contrapartida reside no fato de que é o conjunto da sociedade que coloca constantemente em ação este mecanismo e que, portanto, produz a separação entre normal e anormal, sadio e patológico, o central e o marginal.

Desse modo, é que assumirá importância no projeto foucaultiano a análise das relações que temos com a verdade por meio do saber científico, relações em que somos ao mesmo tempo sujeito e objeto. Assim, a necessidade de Foucault de dobrar (inflexão) o procedimento genealógico a uma nova necessidade teórica e política nasce da constatação de que “talvez ele tenha percebido um certo equívoco (...) não estava ele preso nas relações de poder?” (DELEUZE, 2006: 101).

² Dentre eles: Segurança, território, população (1977-1978); Nascimento da biopolítica (1978-1979); A Hermenêutica do Sujeito (1981-1982).

³ Nesse ponto Arendt e Foucault se aproximam já que para a filósofa o poder está intimamente relacionado a dominação, aquele que o detém. Cf: SANTOS, Silvia Gombi Borges dos. Violência e Poder em Hannah Arendt. Educação e Filosofia, n.8 (16), jul-dez, 1994, p.122.

Claro está que Foucault caracteriza o poder não como uma “entidade” superior e externa aos homens que se efetiva a partir de um lugar identificável. Ao contrário, para o pensador francês, “o poder não é um ser, ‘alguma coisa que se adquire, se torna ou se divide, algo que se deixa escapar’. É o nome atribuído ao conjunto de relações que formigam por toda a parte na espessura do corpo social (...)” (LEBRUN, 1985: 20). Ele está em toda parte e em nenhuma parte. Ou seja, apenas podemos vê-lo nas práticas efetivadas nas diversas relações em sociedade. E nestas relações de poder não existe “oposição binária entre dominantes e dominados” (LEBRUN, 1985: 20), os efeitos de poder fluem através da normalização e disciplinarização da sociedade para além das leis instituídas pelo corpo jurídico (aparelho de Estado). Nem repressão, nem ideologia. Assim, “o poder, na verdade, não se exerce sem que custe alguma coisa”, o que o caracteriza enquanto poder transitante pelos mais diversificados interesses e causas em sociedade.

No entanto, como observa Roberto Machado: “A questão do poder não é o mais velho desafio formulado pelas análises de Foucault. Surgiu em determinado momento de suas pesquisas, assinalando uma reformulação de objetivos teóricos e políticos (...)” (MACHADO, 1992). Já na *História da Sexualidade* encontramos o chamado “último” Foucault. Não apenas o Foucault dos processos de subjetivação, mas o Foucault do poder e seu confronto/contestação/resistência na constituição de sujeitos livre e éticos.

Dizendo poder, não quero significar “o Poder”, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. (...) Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias de sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 2006: 102).

De forma mais geral as obras de Foucault que se remetem ao poder exploram “as modalidades segundo as quais o homem ocidental constitui-se em objeto de conhecimento num campo de poderes ou com relação com uma ‘vontade de saber’

moral” (REVEL, 1993: 339). Ou seja, se concentram na historicidade das formas pelas o conhecimento passou a se apropriar do homem. Na prática o “uso” do homem como objeto de conhecimento encontrou seu expoente máximo na formulação do totalitarismo da Alemanha nazista. Regime político esse analisado por Foucault como o sistema político onde a transposição “homem-corpo” para o “homem-espécie” foi mais efetiva (FOUCAULT, 2005, 289). Essa relação mantém direta conexão com um dos fenômenos de violência mais complexos e brutais dentro da História Ocidental: a emergência do extermínio, através dos campos de concentração, como política de Estado.

Arendt chega a um caminho próximo apesar de diverso do realizado por Foucault. Para Arendt o nazismo foi responsável por uma desumanização sem precedentes na história. Assim a filósofa de Hannover observa que sob a égide do nazismo o mundo vivenciou a primeira grande experiência histórica moderna autenticamente singular (ARENDR, 1989). Singular porque se mostrou como um regime político inédito na história. Mas de que maneira Arendt e Foucault analisam os usos da violência dentro dos regimes totalitários (questão essa que também se aplica aos regimes ditatoriais autoritários, nos movimentos de esquerda e ainda organizações terroristas)⁴ e quais seriam os meios para se superar a violência e evitar que ela assuma um lugar “natural” dentro da política?

É sobre essa questão geral que procuraremos analisar o conceito de violência na obra de Arendt e Foucault apreendendo os principais temas relacionados a esse conceito e as formulações do poder e da violência no mundo contemporâneo onde a tarefa de superar a violência e repensar o lugar da política no presente caberá não apenas a outras estratégias de ação e intervenção no espaço público e no espaço da intimidade, mas de uma aposta nas potencialidades de singularização que ultrapassem a dicotomia indivíduo-sociedade ou indivíduo-massa. E que aposte mais uma vez no caráter imutável da política, em sua face digna. Qual seja a capacidade dos homens de agir juntos e produzir o novo, de fazer nascerem “pequenos milagres”⁵, para usar uma das expressões preferidas de Hannah Arendt.

⁴ Ver em especial a crítica de Arendt a esses modos de ação e o uso da violência em: AREDRNT, Hannah. Sobre a violência. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

⁵ Cf: AREDRNT, Hannah. O Que é política? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p.38 e seguintes. Ainda: “Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço e em nenhum outro, temos de fato o direito de esperar por milagres. Não porque acreditamos piamente em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, estão aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e

d) Foucault e Arendt: uma aproximação possível?

Podemos aproximar Hannah Arendt de Michel Foucault em muitos aspectos. O primeiro é como já afirmamos anteriormente, a negação pela busca e construção por um sistema de pensamento abstrato e totalizante que assalta a história para buscar modelos, mais sim dois pensamentos profundamente marcados pelos acontecimentos do último século. O segundo aspecto reside na concepção e função da história presente em Arendt e Foucault.

Como vimos para Arendt tanto quanto para Foucault o interesse na história reside na singularidade, na ruptura, na quebra dos processos, onde emerge o novo. Não à toa a valorização arendtiana do acontecimento se efetiva no fato de que seu interesse na ruptura está contido em tudo que ela representa tanto na vida social quanto na esfera do público e conseqüentemente da política. É assim que ela considera a dialética antigo-moderno como elementar na identificação da ruptura entre o pensamento antigo centrado na relação natureza-história-imortalidade, e a moderna centrada no trinômio natureza-história-processo. A mudança, a ruptura está contida na nova relação entre os três elementos. Enquanto o conceito antigo emana a relação de uma cosmovisão e o lugar do homem (finito) num universo que é infinito, o conceito moderno observa o passado como processo.

E aí encontramos o lugar do sujeito nesse movimento de consciência sobre os fatos. Destacam-se, ainda dessa passagem, dos antigos aos modernos, a importância dada à ruptura e a singularidade do acontecimento percebido através da ruptura. Arendt destaca que desde o século XVII, “a preocupação dominante da investigação científica, tanto natural como histórica, tem sido o processo” (ARENDR, 2007: 88-89); essa visão processual assume na contemporaneidade um lugar imenso na prática historiográfica e que encontrará oposição à partir dos anos 1970 com a crise dos grandes paradigmas (estruturalismo e marxismo, principalmente). O sujeito e o acontecimento nos esquemas macro-analíticos deixam de existir para dar lugar ao grande movimento da humanidade, a estruturas internas, muitas ininteligíveis e que organizam e regulam a vida das sociedades e dos grupos sociais. Interessante que Arendt não recorre a uma visão

realizam-no continuamente, quer o saibam ou não”. ARENDR, Hannah apud: DUARTE, André. O pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia na reflexão de Hannah Arendt. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo: USP, 1997. p.304.

estrutural na análise de um fenômeno de massa sobre o qual pensou: o totalitarismo. Pelo contrário, ela encara o anti-semitismo, o imperialismo e o totalitarismo, pela perspectiva do novo, da ruptura.

Como estudiosa do fenômeno do totalitarismo é compreensível que Arendt não aceite tão visão e explicação sobre o passado. Como, diante dos crimes cometidos pelo nazismo entender que “algo” guiou os homens para tais atos? Para além da filosofia kantiana e da compreensão de Giambattista Vico sobre o acontecimento enquanto futilidade, sem “base comum, nem continuidade, nem coerência”, Arendt vê a história sob o ponto de vista das motivações dos sentimentos humanos capazes lhe fazer com que os atos dos homens nasçam e se façam entre humanidade.

Já em Foucault encontramos a conceituação de história profundamente ligada a sua crítica do sujeito. De início partimos do princípio de que para Foucault os objetos são sempre dados pela prática. Portanto o lugar das ciências humanas e da possibilidade do seu conhecimento só pode se dar historicamente e nesse sentido deve haver a inevitável superação do prejuízo daquilo que está dado, o *antropos*, o homem. Ao questionar a própria existência do homem – enquanto objeto de conhecimento, sendo diferente do homem do renascimento – Foucault questiona não apenas o objeto das ciências humanas, mas a própria possibilidade de existência e afirmação do conhecimento das chamadas ciências do homem, sendo que esse objeto é a própria objetivação das práticas. Desse modo, é que assumirá importância no projeto foucaultiano de análise das relações que temos com a verdade por meio do saber científico, nessas relações em que somos ao mesmo tempo sujeito e objeto. Assim, a necessidade de Foucault de dobrar o procedimento genealógico a uma nova necessidade teórica e política nasce da constatação de que apenas a morte do sujeito é que torna possível uma história efetiva do sujeito de conhecimento (BENATTI, 2000: 19-20): “a ‘historia efetiva’ se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada do homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles” (FOUCAULT, 1992: 27-28). Não à toa os objetos não são em Foucault constituídos historicamente, porque isso significa no limite voltar a acreditar no objeto, sendo que o sujeito não nasce e se transforma historicamente. Do mesmo modo a psicologia e todo seu instrumental não podem dizer a verdade sobre a

loucura, porque é na relação entre o saber e o objeto que se constituirá de modo tênue a “(...) sua identidade vazia ao longo da história” (FOUCAULT, 1992: 7).

Cada qual ao seu modo, Foucault e Arendt, possuem uma grande preocupação com os processos de subjetivação na contemporaneidade. Em *O Uso dos Prazeres*, Foucault afirma que o Sujeito e sua ética se constituem “como a elaboração de uma forma de relação consigo mesmo que permite ao indivíduo constituir-se como Sujeito de uma conduta moral” (FOUCAULT, 1992: 154). O que interessaria então neste aspecto seriam “as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a si mesmos, a se dividir, a se reconhecer e a se confessar como Sujeitos do Desejo” (FOUCAULT, 1992: 155-6).

Deduzem-se disto conseqüências imediatas para a história. A primeira e talvez mais séria, é de que o saber sobre o passado não pode mais se fundamentar sobre bases, modelos, matrizes interpretativas que buscam no passado causas, linearidades, generalizações totalizantes em nome de uma “visão de síntese”, ou “história geral”. A história já não pode ser vista como processo, mas como uma trama de processos. Exemplo disso é o próprio exercício do poder afirmado por Foucault e já discutido anteriormente.

Que seja dado o ultimato. Nas palavras de Foucault: “você podem continuar a explicar a história como sempre fizeram: somente, atenção: se observarem com exatidão, despojando os esboços, verificarão que existem mais coisas que devem ser explicadas do que vocês pensam; existem contornos bizarros que não eram percebidos”⁶. Parece que Arendt, de um modo silencioso, obscuro, também reserva uma observação semelhante aos historiadores. Se, o pensamento serve para cortar e não para compreender, ao buscarmos analisar Michel Foucault e Hannah Arendt sob a égide do poder, da violência e da história, percebemos que o pensamento deve sim cortar; mas assim agir em nome de um corte com o próprio passado, de um determinado passado, para irromper no futuro pequenos milagres⁷ através desse ínfimo instante singular chamado presente.

⁶ Paul Veyne citando um suposto recado de Foucault aos historiadores. In: VEYNE, Paul. Como se escreve a história / Foucault revoluciona a história. 4.ed. Brasília: Editora da UnB, 1998. p.252.

⁷ Cf: ARENDT, Hannah. O Que é política? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p.38 e seguintes. Ainda: “Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço e em nenhum outro, temos de fato o direito de esperar por milagres. Não porque acreditamos piamente em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, estão aptos a realizar o improvável e o

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ARENDT, Hannah. *O Que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. 3.ed. rio de janeiro: Relume Dumará, 2001.
- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal*. 7.ed. São Paulo: Papyrus, 1990.
- BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BENATTI, Antonio Paulo. *Foucault e a história*. Espaço Plural. Ano II, nº 6. Marechal Cândido Rondon, novembro de 2000.
- Cf: DUARTE, André. *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. Michel Foucault, uma trajetória filosófica (Para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- DUARTE, André. Modernidade, Biopolítica e Violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christiana; MAGALHÃES, Marion Brepohl de. *A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia na reflexão de Hannah Arendt*. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo: USP, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 17.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

imprevisível, e realizam-no continuamente, quer o saibam ou não". ARENDT, Hannah apud: DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia na reflexão de Hannah Arendt*. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo: USP, 1997. p.304.

- GRÓS, Frederic (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parabólica, 2004.
- HARDT, Michael & NEGRI, Toni. *Império*. 2.ed. Rio de Janeiro : Record, 2001.
- HEUER, Wolfgang. Poder, Violência, Terror: la república imperfecta y sus peligros. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christiana; MAGALHÃES, Marion Brepohl de. *A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- LEBRUN, Gérard. *O que é Poder*. 8.ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MACHADO, Roberto. Introdução: Por uma genealogia do Poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- ONFRAY, Michel. *A escultura de si*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- REVEL, Jacques. Foucault. In: BURGUIÈRE, André (org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993.
- SANTOS, Silvia Gombi Borges dos. *Violência e Poder em Hannah Arendt*. *Educação e Filosofia*, n.8 (16), jul-dez, 1994.
- SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história / Foucault revoluciona a história*. 4.ed. Brasília: Editora da UnB, 1998.