

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)
GPT/BC/UFG**

M543a Menezes, Leandro Alves Martins de.
Uma análise da trajetória das artes de governar no pensamento de Michel Foucault [manuscrito] / Leandro Alves Martins de Menezes. - 2011.
xv, 164 f., tabs.

Orientador: Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História, 2011.

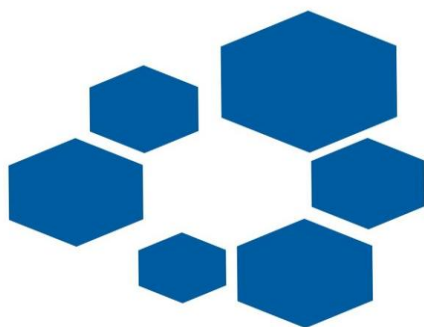
Bibliografia.

Inclui lista de abreviaturas, siglas e tabelas.

Apêndices.

1. Biopolítica – Análise. 2. Poder pastoral 3. Governo. I.
Foucault, Michel, 1926-1984. II. Título.

CDU: 32:1



UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
FACULDADE DE HISTÓRIA

MESTRADO

LEANDRO ALVES MARTINS DE MENEZES

**UMA ANÁLISE DA TRAJETÓRIA DAS ARTES DE GOVERNAR NO
PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT**

GOIÂNIA – GO
2011

LEANDRO ALVES MARTINS DE MENEZES

**UMA ANÁLISE DA TRAJETÓRIA DAS ARTES DE GOVERNAR NO
PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteira e Identidades.

Linha de Pesquisa: Identidades, Culturas e Fronteiras de Migração

Orientação: Dr. Marlon Jeison Salomon

**UMA ANÁLISE DA TRAJETÓRIA DAS ARTES DE GOVERNAR NO
PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT**

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da UFG, para obtenção do título de Mestre em História, aprovada em ___ de _____ de 2011, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Marlon Salomon (UFG)
Membro

Prof. Dr. Adriano Correia (UFG)
Membro

Prof. Dr. Celso Kraemer (FURB)
Membro

Prof. Dr. José Ternes (UFG)
Suplente

AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de iniciar meus agradecimentos sem reverenciar, num primeiro momento, minha família, que é a razão de tudo que me tornei e ainda serei; agradeço-a pela confiança e apoio em todos os caminhos que escolhi percorrer. Sou grato por ela jamais ter me desencorajado, ainda que os meus passos pudessem parecer tortos. Minha gratidão também é dedicada a todos os amigos que me acompanharam nessa jornada acadêmica, em especial à Gabriela Lima, pela empatia e por se tornar a maior responsável em deixar, durante anos, minha vida iluminada, doce e leve; jamais esquecerei tudo que fez por mim. Agradeço à Letícia Costa, pelas nossas longas conversas, pela revisão deste material – mesmo tendo recentemente passado por uma cirurgia nos olhos – e por colaborar em fazer de meu mundo uma poesia. Ao meu orientador Dr. Marlon Salomon, pela capacidade de me colocar no trilho, mesmo com as mais simples e rápidas conversas, pela honestidade profissional e por ter permitido que este estudo se tornasse possível. Ao professor Dr. Adriano Correia, pela amizade e por, desde o início da graduação, me possibilitar pesquisar as obras de Michel Foucault e de temas relacionados, sem me esquecer de suas contribuições dadas no momento da defesa de minha qualificação. Nesse particular, também agradeço ao professor Dr. José Ternes. E, finalmente, ao Dr. Celso Kraemer, pela leitura de meu trabalho e pelo aceite do convite em compor minha banca de defesa. Agradeço à Universidade Federal de Goiás, por todos os subsídios materiais e pelos diversos auxílios dos funcionários desta instituição. À CAPES, pelo financiamento durante todo o percurso de meu mestrado e por colaborar diretamente com o desenvolvimento de pesquisas em nosso país. Por último, reservo meu agradecimento maior para aquele que me deu energias renovadas no momento em que precisava me reerguer, que trouxe novamente para a minha vida inspiração e felicidade, meu afilhado Davi Menezes.

SUMÁRIO

Resumo	07
Abstract	08
Considerações iniciais	09
 Capítulo 1 – Novas artes de governar vida: anatomopolítica e biopolítica	
1.1 Analítica do poder: do homem-corpo ao homem espécie	14
1.2 Anatomopolítica: emergência do poder sobre o homem-corpo	28
1.3 Biopolítica: a emergência do poder sobre o homem-espécie	40
1.4 Excurso: o <i>fazer morrer</i> como generalização da biopolítica	56
 Capítulo 2 – Poder pastoral: a relação ovelha e rebanho como possibilidade de interpretação genealógica dos governos da vida	
2.1 Genealogia do poder e governo pastoral	69
2.2 Da pastoral das almas ao governo político dos homens	83
2.3 A polícia como uma nova tecnologia pastoral	105
2.4 Excurso: As artes de governar e o espelho do príncipe	110
 Capítulo 3 – Sobre a arte liberal de governar	
3.1 Frugalidade e liberalismo	118
3.2 A política da não intervenção como um novo dispositivo para governar vida	130
3.3 <i>Homo oeconomicus</i> , redefinição da instituição judiciária e o governo biopolítico..	139
 Referências Bibliográficas	 157

RESUMO

O presente estudo tem como propósito analisar os problemas dos governos da vida no pensamento de Michel Foucault, entre os anos de 1974 e 1979, sobretudo, em torno da invenção, desenvolvimento e mapeamento dos conceitos biopolítica e anatomopolítica. Para isso, a elaboração de nossa pesquisa se dá a partir de uma análise atenta às origens dos governos da vida em associação com o poder pastoral, com o nascimento e com o desenvolvimento da economia política. Assume-se, nesse sentido, a tentativa de apresentar ao leitor o Foucault historiador. Um filósofo historiador que elaborou seu conhecimento como produtor de movimento, como inesgotável, portanto, sem fórmulas factíveis do passado.

Palavras-chave: Governo, vida, política, pastorado e Michel Foucault.

ABSTRACT

This study aims to analyze the problems of life of the governments at the thought of Michel Foucault, between the years 1974 and 1979, especially around the invention, development and mapping of concepts and biopolitics anatomopolitics. For this, the development of our research starts from a careful analysis of the origins of life of the governments in association with the pastoral power with the birth and development of political economy. It is assumed in this sense, the attempt to introduce the reader to the historian Foucault. A philosopher historian who prepared his knowledge as a producer of motion, as inexhaustible, therefore, not feasible formulas of the past.

Keywords: government, life, politics, pastor and Michel Foucault.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Eu o frequentei¹ bastante, conversamos muitas vezes, mas acredito que ele foi um caso raro: tornou-se historiador, permanecendo filósofo! Creio que se Michel Foucault pôde ser tão importante para um historiador como eu – e não estou sozinho nisso – é porque ele tinha se tornado um historiador.

Jacques Le Goff²

O presente trabalho, intitulado *Uma trajetória das artes de governar no pensamento de Michel Foucault*, propõe analisar uma espécie de topologia dos problemas de governo no pensamento de Michel Foucault, sobretudo, no que diz respeito às condições de possibilidade e às características mais relevantes da invenção dos conceitos biopolítica e anatomopolítica. O que se tem aqui como propósito não é a mera aplicação dos conceitos, em suas perspectivas históricas, mas o de formular o mapeamento desses conceitos, no percurso do pensamento de Foucault. Para isso, a elaboração de nosso estudo se dá a partir de uma análise atenta às origens dos governos da vida em associação com o poder pastoral, com o nascimento e desenvolvimento da economia política.

O trabalho fundamenta-se, com base nesse plano, no esclarecimento de alguns processos históricos que possibilitaram o cenário analisado pelo historiador francês. Buscamos produzir uma história do itinerário dos conceitos por ele tratados, entre os anos de 1974 e 1979. O que Foucault denominou *governo frugal*, *anatomopolítica*, *biopolítica*, *medicina social*, *polícia médica* e *poder disciplinar* são, pois, os objetos conceituais de nossa análise. Com o objetivo de apontar para certas apresentações das ideias, e que o levaria a tratar dos temas realizados nos anos aqui pesquisados, optamos por utilizar algumas referências anteriores ao ano de 1974. Também são utilizados outros arcabouços bibliográficos, posteriores ao ano de 1979, buscando enfocar alguns dos pontos de vista, em retorno às suas preocupações mais antigas, antes, porém, não apresentadas. A dissertação se debruça sobre conceitos relacionados à tematizações dos governos da vida, apresentados por Foucault, no recorte temporal apreendido para nossa pesquisa.

¹ Dissertação – exceto citações – em grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

² Entrevista transcrita, traduzida e editada por Monique Augras e publicada no periódico *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 4, n.8, 1991, p. 262-270.

As obras são anunciadas, de modo geral, com o título original e isso se dá por quatro principais motivações: 1) as entrevistas, textos e os cursos do *Collège de France*, publicados em língua portuguesa, em alguns casos, se distanciam em demasia do título original; 2) os *Ditos e Escritos* publicados no Brasil não correspondem ao formato francês, pois são divididos por temas e não de acordo com as datas, como na versão de origem, o que faz com que o leitor encontre certa dificuldade ao consultar à referência; 3) os títulos de algumas obras de Foucault, bem como dos de outros autores, são citados no original, por não haver ainda tradução oficial em língua portuguesa; 4) levando-se em consideração as três razões mencionadas, julgamos oportuno fazermos referências às obras de Foucault em sua língua de origem, o francês; à exceção de quando transcrevemos excertos de sua(s) obra(s) já traduzida(s), oficialmente, para o português.

Isso posto, passemos à estrutura formal do trabalho. A dissertação se divide em três capítulos. O primeiro, intitulado “Novas artes de governar vida: anatomopolítica e biopolítica”, propõe investigar a criação dos conceitos e motivações dos escritos de Foucault. Busca-se compreender as ressonâncias de suas ideias e diálogos, no período de 1974 a 1976, conjuntamente com a verificação de sua bibliografia e interlocutores. Nesse capítulo, analisamos a promoção inaugural dos conceitos biopolítica e anatomopolítica, sobretudo, no que tange à definição de uma história dos sistemas de pensamento que Foucault propôs no *Collège de France* e em suas conferências nesse recorte de tempo. Objetiva-se, também, demonstrar os conceitos ainda em construção, em sua fase embrionária, para só depois percebermos o quanto algumas hipóteses são abandonadas, e outras reafirmadas, adquirindo nova envergadura. Mais do que isso, nossa hipótese finca-se na ideia de que não há uma linearidade, nem mesmo uma universalidade no trato dos conceitos trabalhados nas suas obras, ao longo desses anos. Ainda, nesse primeiro capítulo, propomos um excuroso com o objetivo de apresentar o desenvolvimento de uma polêmica sustentada pelo filósofo, no ano de 1976, em torno da relação entre racismo de Estado e a biopolítica. Esse tema foi anunciado no final do curso *Il faut défendre la société*, contudo, permaneceu em sua história do pensamento aberto e inacabado. Nesse sentido, essa parte da dissertação é indicadora daqueles que, influenciados por essa questão, deram continuidade ao problema apresentado, especialmente, Giorgio Agamben, Agnes Heller e Ferenc Fehér.

No segundo capítulo, propomos, ainda em torno desses conceitos e do problema dos governos da vida, os novos caminhos percorridos por Foucault,

especialmente no ano de 1978. Nesse capítulo, o enfoque recai na justificativa de que o poder pastoral configura-se como estrutura de compreensão do nascedouro de todas as formas de governar vidas no Ocidente, inclusive as formas políticas biorreguladoras. Por essa perspectiva, estabelecemos relações entre as noções indivíduo/soberania/população nos termos ovelha/pastor/rebanho. A novidade dessa parte do estudo está na relação dos dispositivos de controle da população – como a polícia – com as práticas do poder pastoral, o que possibilita a emergência da economia política e a constituição de uma história da governamentalidade: um neologismo conceitual classificado por Foucault, no ano de 1978, como forma de interpretação das conduções de conduta nos Estados modernos, que estavam direcionados para o problema da população.

Ainda no segundo capítulo, que leva o título de “Poder pastoral: a relação ovelha e rebanho como possibilidade de interpretação genealógica dos governos da vida”, também, possui, em sua última parte, um excursus. Nesse caso, assim como no primeiro capítulo, o objetivo é o de estender a análise de um tema que aparece de modo importante na obra de Foucault, mas que ele não dá continuidade. Trata-se da definição do conceito de *artes de governar*, que embora seja muito relevante para seu pensamento, sobretudo, no ano de 1978, nunca foi, claramente, conceituado. Nesse excursus, recorre-se a Michel Sennelart – responsável por organizar alguns dos cursos do *Collège de France* aqui pesquisados –, principalmente, a sua obra *As artes de governar*. Nela, o autor procura definir o conceito a que já nos referimos, demonstrando que a governamentalidade moderna é resultante de um processo de redefinição das finalidades das artes de governar, inscritas no poder pastoral, no governo das almas, das vidas e na economia política.

Finalmente, o terceiro capítulo, que leva o título de “Sobre a arte liberal de governar”, é voltado para o ano de 1979, período definitivo da apresentação que Foucault faz desses conceitos, visto que foi a última vez que tratou deles como prioridade. Nesse capítulo, nosso objetivo foi analisar as suas investigações da história contemporânea, em especial da história da arte liberal de governar. Buscamos identificar no liberalismo a tecnologia central para uma melhor compreensão do que o filósofo francês entende por biopolítica na contemporaneidade. Nesse capítulo, os problemas são apresentados a partir de questões em torno da relação entre liberalismo, economia e os conceitos sobre políticas da vida, também elaborados por Foucault, nos anos anteriores. Ademais, tenta-se compreender a razão que o levou, naquele ano, a

dedicar-se diretamente e pela última vez àqueles conceitos. Foucault jamais apresentou uma obra que analisasse as nervuras do que ele definiu por biopolítica. Mesmo no curso *Naissance de la biopolitique*, a questão do liberalismo insurge-se em função de uma investigação acerca do nascimento da biopolítica. Por esse motivo, apresentamos justificativas para a dedicação tão ampliada da história do pensamento liberal nesse curso.

Assim, as principais argumentações que levantamos situam-se em torno da importância do poder pastoral para a compreensão dessas políticas elaboradas a partir do ajustamento da vida biológica, da biorregulação da população, conjuntamente com a ideia de que esses poderes não se apresentaram linearmente, nas pesquisas empreendidas por Foucault. Partimos da premissa de que há uma substancial mudança entre o que o filósofo chama, por exemplo, de biopolítica, em 1974, até as definições apresentadas por ele ao longo dos anos seguintes, mais precisamente, em 1979. A grande pergunta deste estudo é a de como os seus conceitos tornaram-se móveis ao longo dos anos, como se reajustaram, perdendo ou ganhando características. Cumpre salientar que esses anos pesquisados nos apresentam conceitos e análises ainda em construção.

Ocorre que Foucault nunca foi fiel a si mesmo e aos seus conceitos. Sua filosofia jamais foi produzida a partir de alguma tese que pudesse ser defendida por ele durante toda a vida; seu pensamento é produtor de movimento, de novidades, e, por isso, considerado aberto. Nesse sentido, nosso estudo busca tornar visível a gestação dos problemas de governo que Foucault apresentou, que é ao mesmo tempo uma história de autoinfidelidade e de combate ao dogmatismo, enfim, de um pensador em prol da reflexão *parrhesiasta*³, ou, ainda, como Jean Baudrillard, em seu *Esquecer Foucault*⁴ prefere dizer:

³ Originalmente é um conceito grego que denomina algo como *coragem da verdade* e/ou dizer verdadeiro. A noção de *coragem da verdade* não diz respeito a uma verdade fechada, determinante e tendenciosa; esse conceito é muito mais próximo da ideia de verossimilhança. Foucault, quando propôs estudar tal conceito, reatransversou o campo da política buscando isolar e definir possibilidades em um campo ético. Com os estudos sobre os gregos clássicos existencialmente chega mais próximo de si, interrogando sua posição no mundo, enquanto filósofo e intelectual público, no que diz respeito a seus limites e contribuições sociais. Esses estudos nos cursos do Collège de France auxiliaram no entendimento dos jogos de oposições entre *parrhesia* em fase da técnica e sabedoria e na oposição da *parrhesia* e retórica. Esse conceito foi por ele apresentado no curso de 1982, mais precisamente no dia 10 de março. Curso desenvolvido sobre a hermenêutica do sujeito vinculado à direção da consciência antiga. Foucault demonstra a importância do outro nas práticas e formação de si, na ideia de que só podemos alcançar certa verdade a partir de outrem, sobretudo nos arrancando de uma alienação primeira. No curso referido, diferencia a noção de *parrhesia* e retórica, presidido na diferença do *dizer verdadeiro* (dizer verossímil) em relação ao *bem dizer*. A *parrhesia* estabelece-se na tentativa de perceber algo

A escrita de Foucault é perfeita, já que o próprio movimento do texto traduz admiravelmente aquilo a que se propõe: esta espiral generativa do poder, que não é mais uma arquitetura despótica, mas um encadeamento em abismo, uma voluta e uma estrofe sem origem (nem catástrofe), de extensão cada vez mais vasta e rigorosa; por outro lado, esta fluidez intersticial do poder que impregna todo o sistema poroso do social, do mental e dos corpos, esta modulação infinitesimal das tecnologias de poder (onde relações de força e sedução estão indissolúvelmente misturadas) – tudo isso se lê *diretamente* no discurso de Foucault (que é *também* um discurso de poder): ele escorre, penetra e satura todo o espaço que abre, os menores qualificativos vão se imiscuir nos menores interstícios do sentido, as proposições e os capítulos se enrolam em espiral, uma arte magistral do descentramento permite que se abram novos espaços (espaços de poder, espaços de discurso) que são imediatamente obturados pelo desenvolvimento minucioso da sua escrita (BAUDRILLARD, 1984, p. 11-12; grifos do autor).

A perfeição do discurso de Foucault, de que Baudrillard (1984) fala, está justamente no seu perpétuo desajuste, na capacidade de admitir sua produção intelectual como processo de constante reelaboração, como se sua busca por tecer tanta análise acerca do poder o tivesse seduzido. Suas obras demonstram uma tentativa de jamais se deixar amarrar aos discursos como princípio de verdade.

potencialmente verdadeiro e falso, ao passo que o retórico preocupa-se mais com a maneira de dizer, com a forma de cooptação, sem ter necessariamente um compromisso com possíveis informações honestas e sinceras. O retórico se faz acreditar por meio da persuasão, já a *parrhesia* pressupõe coragem, visto que a informação pode vir a ferir o outro, quebrando pré-noções. A retórica visa conformar o outro, trazer falsas ideias e esperanças e torná-lo dependente de um discurso. Com relação ao conceito, Foucault chega a afirmar que: “O termo *parrhesia* refere-se, a meu ver, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *êthos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékne*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de verificação de si para si [...]. Na *parrhesía*, o que está fundamentalmente em questão é o que assim poderíamos chamar, de uma maneira um pouco impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem como se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer” (FOUCAULT, 2005, p. 450). A obra organizada por Frédéric Gros intitulada *Foucault – Le courage de la vérité* é toda dedicada à reflexão conceitual e associada ao modo como Foucault lidou com seus próprios pensamentos.

⁴ Obra que se tratava, inicialmente, apenas de um artigo que fora enviado por Baudrillard, em primeira mão, ao próprio Foucault, como texto publicado, em uma revista, com o caráter de crítica e réplica do criticado. Assim que recebido e lido, Foucault respondeu que não escreveria nada e que deixaria livre para que Baudrillard publicasse sozinho o texto. Baudrillard, por sua vez, encaminhou a crítica para publicação e teve seu texto negado, pois Foucault era um autor influente na editora para onde o escrito fora encaminhado. Por esse motivo, o material acabou sendo publicado, em 1977, em forma de livro por outra editora parisiense, a Éditions Galilée.

CAPÍTULO 1

NOVAS ARTES DE GOVERNAR VIDA: ANATOMOPOLÍTICA E BIOPOLÍTICA

1.1 Analítica do poder: do homem-corpo ao homem-espécie

O propósito arquivístico de compreensão da história e mapeamento do pensamento de Michel Foucault, o que inclui o itinerário de suas ideias e a cartografia de seus conceitos, parece-nos algo irrealizável, devido à pluralidade dos seus objetos, bem como da apresentação de suas hipóteses e interesses. Todavia, a realização dessa pesquisa parte do pressuposto de que mesmo em se tratando de toda essa polissemia, há em Foucault certo núcleo de pensamento onde se é possível identificar a contiguidade das relações nos estudos das ditas fases arqueológica e genealógica. Considerando essas fases, podemos indicar que as análises aqui produzidas dizem respeito ao período genealógico, precisamente do ano de 1974⁵ ao de 1979. Cumpre dizer que estamos compreendendo genealogia como “uma análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos” (MACHADO, 2006, p.167).

Dito isso, este primeiro capítulo pretende analisar a história das ideias de Foucault em torno da questão das novas artes de governar: biopolítica e anatomopolítica. Esses conceitos são recorrentes em Foucault, sobretudo, entre os anos de 1974 e 1976, momento em que foram publicadas as obras *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*. Ressalte-se que, nesse momento, mais precisamente em outubro de 1974, com a conferência no Instituto de Medicina Social da UERJ, é que ocorre, pela primeira vez, a divulgação do conceito de *biopolítica*. Ainda nesse intervalo de tempo, ministrou, no *Collège de France*, os cursos *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974) e *Les anormaux* (1975). Todas essas produções estavam diretamente envolvidas com o problema do poder disciplinar e do biopoder. Por essa via, é que este capítulo pretende tratar destes conceitos referidos, nas obras supracitadas, e, ainda, dos seus leitores diretos, da bibliografia utilizada por Foucault e pelos estudiosos do tema.

No início dos anos de 1980, Foucault redireciona, consideravelmente, o sentido de suas pesquisas. Isso porque, se até 1979, mostrou-se preocupado com o

⁵ Ano em que Foucault apresenta pela primeira vez o conceito biopolítica e se volta explicitamente à pesquisa sobre o poder disciplinar.

problema do governo na modernidade, a constituição dos poderes disciplinares, do liberalismo, da biopolítica e das artes de governar; em sua última fase de produção, passa a se questionar sobre os elementos que constituíram a genealogia da arte de governar. Para isso, retorna ao estudo sobre a matriz do poder pastoral, as formas de governo no fim do período medieval e o próprio conceito de *vida* entre os antigos, este, por seu turno, baseado em um entendimento da vida como obra de arte, uma estética da existência como força motora de resistência.

De posse disso, percorreremos todo esse empreendimento pontual, desde seu início, até o ano de 1979, antes mesmo dessa nova rota empreendida por Foucault, de quando as suas questões saíam propriamente do âmbito do governo, da política para se ancorar na ética.

O nascimento dos governos centrados na vida da população, em Foucault, é demarcado por uma ruptura ocorrida entre o fim da era denominada por ele de Idade Clássica – caracterizada pela incompatibilidade entre representante e representado – para o início da modernidade, em que o conceito de representação se torna possível, sobretudo, para este estudo, no âmbito do conceito e aplicação da concepção de soberania. A questão da soberania sempre tomou a centralidade das pesquisas dos filósofos políticos, no século XVIII, sendo articulada pelos entendimentos do poder concebido como um direito originário, cedido por contrato, enquanto fonte política.

A elaboração do pensamento jurídico ocidental, durante a Idade Média, tomou o rei como eixo central, estabelecendo-se assim como *direito real*. Assumindo esse pressuposto, Foucault, em perspectiva distinta da de Hobbes⁶, não buscou analisar exatamente as relações de soberania, mas as relações de dominação e os procedimentos de sujeição. A teoria da soberania desempenhou os papéis de constituição política das sociedades ocidentais, uma vez que estabeleceu o sistema feudal e a formação das monarquias administrativas. Além disso, ainda serviu como instrumento da luta política nos séculos XVI e XVII e na formação das monarquias parlamentares. Contudo, a partir dos séculos XVII e XVIII, Foucault identifica a emergência de uma nova rede de poder, que é o *poder disciplinar*.

⁶ De que no estado de natureza os indivíduos viviam em permanente guerra de todos contra todos e que os pactos sociais nascem para desativar este suposto estado natural do homem como lobo do outro.

A noção de soberania, de poder soberano, na Idade Clássica, em termos de governo, sempre disse respeito ao direito absoluto de vida e morte dos governados, aos modos de dispor seus corpos. Esse mecanismo, talvez, seja o mais eficaz para que se manifeste essa tecnologia de poder. O sujeito de *direito real*, nesse cenário, assemelha-se à condição de estado de natureza dentro de um estado social, exatamente pelo fato de que o soberano pode decidir, em situações corriqueiras, ou, em estados de exceção, sobre aqueles que devem morrer e viver. Em contrapartida, isso não se dá puramente no estado de natureza, visto que o soberano, em cada momento histórico, e ao seu modo, sempre, vinculou-se aos pactos sociais e políticos.

Em momentos de guerra, o soberano é aquele que dispõe os corpos dos governados para a defesa do Estado. Isso consiste na prática de fazer morrer, expondo-lhes a vida e propondo a possibilidade da morte. Mas, nesse ponto, o exercício do poder de vida e morte não se dá de forma direta. É, pois, que identificamos a ação direta quando um representante do Estado levanta-se contra o soberano ou mesmo infringe uma determinada lei. Nessa situação a resposta e a punição, em grande medida, dada pelo rei é a morte. O castigo, por sua vez, configura-se no *fazer morrer*. Assim, pensando por essa perspectiva, notamos que o direito soberano é um direito assimétrico, dado que o direito sobre a vida só é exercido por contenção, ou seja, deixando de causar a morte, deixando viver. No trato dessas ideias, em *A vontade de Saber*, Foucault afirma que:

O poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração [...]. O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida: culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la (FOUCAULT, 2005, p. 128).

O discurso histórico elaborado na Idade Clássica, aproximadamente até o século XVIII, promovia uma narrativa sobre as guerras como forma de manifestar uma força imperial e a capacitação da noção que se dizia legítima de soberania. A partir da Revolução Francesa, no entanto, ocorre um remodelamento dessa noção do discurso da guerra, fazendo com que gradualmente o direito de morte se desloque por um poder da vida. Com isso, o poder de *fazer morrer* torna-se mais limitado, reduzido, havendo, pois, o apaziguamento dessas relações de força.

A morte que era fundamentada em uma soberania pautada na defesa do Estado é revertida para o direito do corpo social visando garantir a própria vida desse

corpo. Há, então, em Foucault, uma dialetização interna, uma autodialetização do discurso histórico, correspondendo, na pós-revolução, ao seu emburguesamento⁷. Nesse quadro, encontra-se registrado também o fomento pela produtividade e pela vida longa que incide no *fazer viver*.

As próprias guerras, nessa nova configuração histórica, existem não mais para representar algum nível de poder soberano ou territorial, mas para defesa da população, da existência de todos, ainda que elas, as guerras, sejam levadas em situações extremas como à destruição populacional em nome da busca pelo viver, pela sobrevivência dos corpos e da raça. O princípio que justifica o matar para poder viver é o que sustentou as táticas dos combates e estratégia entre os Estados. Nesse momento a sobrevivência não é mais do soberano, tampouco, sobrevivência jurídica, mas, sim, biológica, já que o poder passa a ser projetado ao nível da espécie e dos fenômenos maciços de população.

Com a *vitória* da burguesia, a hegemonia de seu discurso e essa nova configuração sobre os direitos de vida e morte, surgem as primeiras noções do que viria a ser a biopolítica: a ideia de uma guerra interna, visando à defesa da sociedade em relação aos riscos que nascem no seu próprio corpo e de seu próprio corpo. Noutras palavras: um discurso deslocado para o campo biológico, do pensamento médico da guerra social, do prolongamento, preservação e manutenção da vida da população pelo Estado.

Como tratamos acima, até os séculos XVII e XVIII, as noções de soberania e povo concentravam-se ainda na figura monárquica, ao passo que cada indivíduo particular vivia para representar tal figura. A nação não formava um corpo para além do corpo imperial, retirando assim a noção múltipla que é própria à nação. Até esse período, o rei não figurava os súditos, mas o inverso, eles que se atribuíam ao rei, na luta contra as demais nações.

O conceito de nação presente com a burguesia retira a ideia de que ela se realiza na busca de dominar as demais nações. Essa visão, por sua vez, é substituída pela justificativa de que a nação não é senão um núcleo ativo e constitutivo do Estado. Desse modo, é necessário nesse momento fortalecer tanto o discurso de apaziguamento como o de um *fazer viver* governamental, em que pese que nação passe a ser compreendida como formação, nascimento das condições históricas de existência em

⁷Vocabulário com um teor marxista, mas que fora sustentado por Foucault na aula de 17 de março de 1976.

um grupo de indivíduos. Com efeito, à população, caberá determinar as frentes do Estado, donde se apercebe que a concepção de governo não mais se direciona para figuras unificadas, haja vista que nem elas representam a totalidade do Estado. De modo geral, o Estado não tem mais poder frente à sociedade, passando a ter por função conduzir a harmonia, tranquilidade, paz, prolongamento da vida e da produtividade.

Esse novo modelo faz uso de um discurso dissimulador em nome de uma provável harmonia. É dissimulador se considerarmos a hipótese proposta na tese de Clausewitz⁸, em que Foucault inverte afirmando que a política é a guerra continuada por outros meios. A passagem não é uma mera substituição retórica, consiste no conceito de poder que arrasta o questionamento das categorias jurídico-políticas e também no conceito de biopolítica, que por detrás de uma suposta paz, por trás da lei, há uma guerra contínua que é a própria política.

Michel Foucault ressalta, no curso *Em defesa da Sociedade*, que a história que vemos funcionar na primeira metade do século XIX:

[...] utiliza os dois gabaritos de inteligibilidade: aquele que se estende a partir da guerra inicial, que vai atravessar todos os processos históricos e que os anima em todos os seus desenvolvimentos; e também outro gabarito de inteligibilidade de que vai remontar da atualidade do presente, da realização totalizadora do Estado, ao passado, que reconstitui sua gênese (FOUCAULT, 2005, p. 272).

Com relação às correspondências dos discursos citados acima, encontramos diversos historiadores com visões distintas sobre as capacidades, razões e formulações das representações e imaginários construídos ao longo do século XVIII e XIX. Em síntese, Foucault define duas perspectivas adotadas pelos historiadores: 1) aqueles que propõem uma percepção aristocrática dos eventos no mundo e 2) os que, em certa medida, visam dar atenção ao presente e desenvolver um discurso em prol do emburguesamento. Para identificar isso, ele descreve a compreensão do discurso histórico presente em nomes como Montlosier e Augustin Thierry.

Quanto ao primeiro, Montlosier, trata-se de um historiador-aristocrático, cuja perspectiva histórica adotada era a da ótica da monarquia, em especial da monarquia francesa. Ele propõe a luta como matriz de qualquer construção histórica, além de acreditar na relação de dominação, resultante da guerra ou de múltiplas guerras. Para este historiador, a Revolução Francesa não fora mais que o ápice de um episódio

⁸ De que a guerra é um modo de fazer política sob outros meios.

dos vários processos de transferência que fundamentaram todo o Absolutismo monárquico. Para Montlosier, não fazia sentido, pois, dizer que a Revolução derrubou o rei, uma vez que ela só concluiu sua obra, e por isso, deve ser entendida e lida como o conclusão da monarquia, ainda que trágico, porém, com um findar politicamente verdadeiro. Como o próprio Montlosier chega a dizer: “E a cena de 21 de janeiro de 1793 talvez tenha decapitado o rei; decapitou-se o rei, mas coroou-se a monarquia”⁹.(MONTLOSIER apud FOUCAULT, 2005, p.278)

E em relação a Augustin Thierry, encontramos uma concepção histórica oposta da defendida por Montlosier. Isso porque Thierry concebe a história como forma privilegiada da representação, tendo o presente como eixo de argumentação. Sua concepção tem predileção pelo tempo presente porque o considera como pleno à medida que revela os elementos do passado e a revolução. Sob essa perspectiva, a Revolução Francesa representa o resultado de uma luta que durou por mais de treze séculos. Fato é que o discurso histórico de Thierry permeia a ideia das lutas que conduziram ao presente e ao fim desses estados de guerra e conflitos. Ademais, esse discurso histórico da burguesia intensifica a proposta de que a nação não é um legado, mas uma produção. Não há nada no passado que determine um responsável pela nação, da mesma forma como não existe direito de natureza para a ideia de nação. O que existe, na realidade, é mérito. Essa compreensão leva ao desligamento do discurso da guerra, do *fazer morrer*, que somente é reativado, segundo Foucault, no discurso proletário sob orientação marxista.

Encontramos os detalhamentos dessa ideia no curso *Il faut défendre la société*, em que Foucault visou essencialmente analisar o problema da guerra nas narrativas e nos processos históricos. A noção de guerra como principal manifestação política, a partir do século XIX, é apagada da análise histórica. O tema da raça é retomado, mas na modernidade, o termo raça adquire um sentido novo, configurando-se como racismo de Estado. Há uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma estatização biológica, uma valoração das espécies e, assim, cada vez mais, o *fazer viver* da biopolítica se mostra presente. Nesse sentido, a manifestação do poder sob efeito das punições sofreu profundas alterações com a transferência do *fazer morrer*

⁹ F. de Reynaud, conde de Montlosier, *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, Paris, 1814, vol. I-III. Fonte citada por Foucault na aula de 10 de março de 1976 – *Il faut défendre la société*.

para um *fazer viver*, com o nascimento de sistemas disciplinares na modernidade e mais tarde com o surgimento da biopolítica.

Notamos que, neste curso de 1976, Foucault propõe, no embate dessas vias distintas do discurso histórico, a fundamentação de uma nova forma de lidar com o passado, como com a noção de guerra, a de fazer política e a de entender a vida. Esse período transitório, em alguma medida, já havia sido anunciado anteriormente por ele mesmo. Percebemos na obra *Surveiller et punir*, de 1975, uma preocupação em identificar, nesse mesmo período, as novas configurações que o corpo ganhou, tanto na sua capacidade produtiva, quanto na condição da dor, da condenação. É proposto analisar essa modificação da noção de soberania, na transferência gradual da capacidade de produzir a morte por outra, a de gerir vidas altamente disciplinadas. Isso se configura como tentativa de elaborar a história desses novos mecanismos de organização e punição dos corpos, especialmente, tratando-se do advento das prisões. Também percebemos essa preocupação nas entrevistas concedidas e textos produzidos por ele, anos antes do curso *Il faut défendre la société*, que estão disponíveis no tomo II (1970-1975) do *Dits et écrits*¹⁰, como, por exemplo, a entrevista *La prison vue par un philosophe français*, para citarmos apenas uma.

Além de tais referências, conseguimos identificar essas análises, de forma ainda mais precisa, no último capítulo da obra *La volonté de savoir*. Neste livro, vemos ser publicado, pela primeira vez, o conceito de biopolítica; definição que até o momento, ainda se apresentava de modo embrionário e muito associado à medicina social. Só anos mais tarde, é que Foucault parte para novas vias explicativas do conceito. Mas seu propósito, no último texto da obra referida, era justamente apresentar a redefinição da noção de soberania em torno da vida, o direito de morte sendo substituído por um poder sobre a vida. E é exatamente sobre isso que as próximas páginas de nosso trabalho versarão.

Os métodos penais que passavam necessariamente pela violência física foram, na modernidade, revertidos para uma aplicação disciplinar pautada por princípios humanitários vinculados à ideia da reintegração social e recuperação dos delinquentes.

¹⁰ Éditions Gallimard (n.153)

Utilizando como base referencial o início da primeira parte de *Vigiar e Punir*, encontramos exemplificações bastante específicas dessa modificação. No primeiro momento, Foucault cita descritivamente as etapas da punição de um condenado no ano de 1757 em Paris¹¹:

[Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757], a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na praça de Greve, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atezado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, a às partes em que será atezado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento. (FOUCAULT, 2007, p. 9)

Esse primeiro exemplo representa o poder soberano tradicional e a técnica de punição que produz a morte. Mas esse evento histórico foi um dos últimos relacionados a essa forma de poder. Na sequência desses arquivos selecionados em *Vigiar e Punir*, encontramos uma considerável mudança no período de três décadas após essa punição. Uma nova forma de poder bastante diversa se apresentava na sociedade e de modo mais duradouro em termos de produtividade do corpo e da vida, tal como podemos perceber nesta descrição:

O dia dos detentos começará às seis horas da manhã no inverno, às cinco horas no verão. O trabalho há de durar nove horas por dia em qualquer estação. [...] Ao primeiro rufar de tambor, os detentos devem levantar-se e vestir-se em silêncio, enquanto o vigia abre as portas das celas. Ao segundo rufar, deve estar de pé e fazer a cama[...]¹² (FOUCAULT, 2007, p. 10.)

Há agora o desaparecimento dos suplícios e o surgimento de um novo modelo penal que visa tornar o condenado produtivo ao Estado em compensação ao dano causado, em vez de simplesmente eliminá-lo, fazendo-o morrer tal como era feito no modelo imediatamente anterior. O sistema punitivo deixa de ser unilateral sobre os criminosos. Aqueles que cometem danos não realizam os mesmos crimes e, conseqüentemente, não se pode punir um gênero de delinquentes do mesmo modo. Daí, a necessidade de todos eles serem definidos em estilos penais particulares.

¹¹ Relato extraído da *Gazette d'Amsterdam*. Van Meenen, "Congresso penitenciário de Bruxelas", in *Annales de la Charité*, 1847, p.529-530.

¹² Regulamento redigido por León Faucher para a *Casa dos jovens detentos em Paris*.

Já no começo do século XIX, as grandes fogueiras e modos de punir *fazendo morrer* vão se extinguindo e isso se deu por alguns processos. Primeiro, pela supressão do espetáculo punitivo e da confissão pública dos crimes. Posteriormente, essas formas de punição vão se tornando mais veladas, a execução pública passa a contribuir para o aumento da violência. A modificação ocorre de forma gradativa, dado que o primeiro sinal de mudança não foi exatamente a abolição da violência física, mas a anulação da dor. Ocorre, assim, com maior frequência, a utilização de mecanismos que *fazem morrer* sem dor, como é o caso, por exemplo, da guilhotina. Isso porque ela nada mais é que uma máquina de produzir mortes rápidas e discretas. A morte reduz-se ao acontecimento visível e instantâneo, sendo que a execução do sujeito, daquele corpo, acontece como a duração de um raio. E o carrasco, por sua vez, quase não toca o corpo do condenado, furtando-se das chamadas afrontas físicas.

A pena deixa de existir centrada no suplício como técnica de sofrimento. No lugar disso, há o aparecimento da perda de um bem ou de um direito como forma punitiva, ou mesmo castigos como trabalhos forçados, prisão e diversos meios de privação da liberdade. O corpo e o sangue são substituídos por novos personagens punitivos que visam normalizar o sujeito desajustado para a sociedade.

O propósito dos novos mecanismos punitivos, com isso, passa a ser o de tornar o sujeito produtivo e disciplinado. Essa tecnologia de poder permitiu que fossem extraídos dos corpos, tempo e trabalho, um poder exercido continuamente por vigilância. Poder esse que pressupõe mais coerções materiais que a existência física de um soberano, porque articula o engrandecimento de forças sujeitadas e a eficácia daquilo que as sujeita. A soberania da era clássica, identificada pelo *fazer morrer*, estabelecia sua forma de poder sobre a territorialidade, sobre os produtos da terra em proporção bem mais elevada que o poder sobre os corpos e o que eles fazem. Nesse cenário, o poder sobre o corpo só se mostra visível quando o soberano *faz morrer*.

O poder de punir sempre se consolidou em certos números de instituições locais, seja o suplício, a morte rápida ou o aprisionamento. Mas esses mecanismos jamais deixaram de ser usados; de acordo com determinados processos históricos, foram, inclusive, remodelados. Por isso, Foucault concebe o poder do lado de sua face externa em relação direta e imediata com a denominação de seu alvo específico. Disso se extrai que o poder transita pelos indivíduos, mas não se aplica a eles de modo fixo, nem mesmo aos mecanismos.

Na visão da soberania monárquica, a vida e a morte não eram fenômenos essencialmente biologicizados. Até o século XVIII, sequer identificamos o conceito de espécie¹³ e de vida. Apenas noções como a de *seres vivos*, algo bastante diferente do que compreendemos atualmente por vida sob a perspectiva biológica. Foucault já havia anunciado tais noções desde *Les mots et les choses*. Conjeturamos, então, que até esse período, a oscilação entre morte e vida era muito desequilibrada, a balança sempre pesava mais para a morte, visto que o soberano não se configurava como um gestor da vida daqueles que pertenciam à sua territorialidade, ao passo que com muita facilidade poderia matar, havendo um descompasso desses direitos.

Esse poder sobre a vida veio desenvolvendo-se desde o século XVII, em duas principais fontes, ou, mais precisamente, em dois polos: o corpo máquina e o corpo espécie. O primeiro se efetiva no adestramento, centrado no corpo físico, no corpo como instrumento, na ampliação das aptidões, na extorsão de forças, no crescimento paralelo da sua utilidade e na docilidade ligada à integração de sistemas de controle. Tudo isso é o que cria disciplinas sobre os corpos, uma anatomopolítica do corpo humano. E quanto ao segundo, trata-se de uma tecnologia formada posteriormente, em meados do século XVIII, que se centrou no corpo como espécie, em processos biológicos, e ocupou-se da proliferação e da mecânica dos vivos, o nível de saúde, a duração da vida, os nascimentos e as mortalidades. A velha potência de *fazer morrer* do soberano é, assim, redescoberta pela administração dos corpos, pela produção calculada da vida.

Mesmo com essa reorganização do poder, a teoria da soberania sobreviveu, porque os desenvolvimentos de tecnologias disciplinares compuseram mecanismos de dominação e ocultaram o exercício efetivo do poder sobre os corpos e sobre suas ações, tendo como objetivo extrair tempo e trabalho, exercido de modo contínuo e vigilante. A relação anterior de soberania era assimétrica, porque o soberano apropriava-se dos frutos da terra, das armas, dos objetos fabricados e da coragem de seus súditos. Noutro sentido, o dispositivo disciplinar não é uma apropriação parcial dos produtos, mas dos corpos, da vida e do tempo.

Com esse novo modelo, evidenciado no século XIX, a relação entre vida e morte é modificada. De forma que agora o soberano, ou o Estado, promove o *fazer viver*. A modificação aconteceu processualmente, mas se enrijeceu somente no século XIX, nos processos pós-revolucionários, que puseram fim às monarquias. As técnicas

¹³ Nos termos darwinistas como adotamos hoje.

de poder nos séculos XVII e XVIII centravam-se no corpo individual, mais especificamente, no do soberano. Em contrapartida, na segunda metade do século XVIII, ocorre uma significativa mudança nessa tecnologia de poder. A nova técnica dirige-se não ao homem na condição apenas de corpo, mas na de homem vivo, isto é, de homem biológico. Verifica-se, nesse caso, a emergência de uma biopolítica da espécie humana, e, conseqüentemente, a abertura da era do biopoder como uma forma de controle das populações.

Observamos o aparecimento dos reflexos dessas novas inflexões táticas de poder em instituições como o exército e a escola conjuntamente com o fortalecimento do capitalismo. Sem a constituição do biopoder, não havia as garantias dos controles corpóreos nos aparelhos de produções, nem mesmo ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Os rudimentos desses dois polos, da anatomopolítica e da biopolítica, permitiram que os corpos pertencentes ao Estado fossem sujeitados e que as técnicas de poder fossem mais presentes em todos os níveis do corpo social. Esse é um modo visivelmente mais eficaz e produtivo que o *fazer morrer*.

Vale ressaltar que estamos caminhando pelas anotações e pesquisas de Foucault sustentadas na obra *Surveiller et punir*. Nela, encontramos a base de seus estudos sobre biopolítica, ainda que a definição de tal termo não apareça. Não por seu desconhecimento, nesse tempo, das formas biorreguladoras de governar populações, mas por ele estar mais interessado em analisar uma etapa anterior a biopolítica, que é o da anatomopolítica. Esta pode ser parcialmente compreendida se tomarmos como referente uma de suas principais tecnologias de poder: o panóptico, que é um modelo de vigilância penitenciária projetada por Jeremy Bentham¹⁴, em 1791. A arquitetura atribuída à ideia do panóptico é a de um sistema que permite ao vigilante observar todos os prisioneiros ou todos aqueles que passam pelo ambiente carcerário, sem que estes

¹⁴ Bentham (2005, p. 15) diz que “[s]i fuéramos capaces de encontrar el modo de controlar todo lo que a cierto número de hombres les puede suceder; de disponer de todo lo que los rodea a fin de causar em cada uno de ellos la impresión que quisiéramos producir; de cerciorarnos de sus movimientos, de sus relaciones, de todas las circunstancias de su vida, de modo que nada pudiera escapar ni entorpecer el efecto deseado, es indudable que um medio de esta índole sería un instrumento muy potente y ventajoso, que los gobiernos prodían aplicar a diferentes propósitos, según su transcendencia”. Em tradução nossa: “[s]e fôssemos capazes de encontrar o modo de controlar tudo que pode acontecer a um certo número de homens, de dispor de tudo o que os rodeia a fim de causar-lhes a impressão que quiséssemos produzir; de certificarmos seus movimentos, suas relações, de todas as circunstancias de sua vida, de modo que nada poderá escapar nem dificultar o efeito desejado, e indubitável que o meio desta índole seria um instrumento muito potente e vantajoso, que os governos poderiam aplicar em diferentes propósitos, segundo sua transcendência”.

possam perceber que estão sendo observados. É uma torre que fica localizada no pátio central da prisão, mas que também fora utilizada em escolas, manicômios, hospitais e fábricas em geral. Sua utilização se deu em vista da eficácia desse método normalizador nas sociedades de controle, sobretudo em substituição aos poderes que fazem uso de sujeição com violência física ou mesmo produzindo a morte.

É, pois, um mecanismo de inspeção constante, um olhar de alerta por toda a parte, uma técnica muito específica dos poderes disciplinares. O panoptismo surge, então, como modelo, sobretudo para substituir politicamente as tecnologias de punição física. Sua origem proveio de inspiração das instituições religiosas. Daí, Foucault, na aula de 28 de novembro de 1973, no *Collège de France*, questionar:

Onde esses dispositivos disciplinares existiram? Não é difícil encontrá-los, segui-los. São encontrados essencialmente nas comunidades religiosas [...] esses dispositivos disciplinares tais como os vemos nas comunidades religiosas tiveram, no fundo, durante a Idade Média e até o século XVI inclusive, um duplo papel (FOUCAULT, 2006, p. 79-80).

Nessa perspectiva, ele argumenta sobre a proveniência do poder disciplinar tendo em vista, na sua posição, o nascimento em comunidades religiosas, visto que detinha um duplo papel: no modo de silenciar o corpo com regras e punições (ascetismo) e com técnicas de sujeição do corpo com dietas, por exemplo, e a possibilidade de dispor do próprio corpo de modo regrado. Para o caso da anatomopolítica, num ponto de vista somático, o propósito não é divino, mas é o de compor um corpo regrado de modo que seja mais produtivo para a indústria e para o Estado:

Para resumir todo esse segundo aspecto do poder disciplinar, que poderíamos chamar de caráter panóptico do poder disciplinar, a visibilidade absoluta e constante que rodeia o corpo dos indivíduos, creio que poderíamos dizer o seguinte: que esse princípio panóptico – ver tudo, o tempo todo, todo o mundo, etc. (FOUCAULT, 2006, p. 65).

O panóptico tem uma ação muito eficaz de domínio, porque não mais é necessário vigiar o interno; este naturalmente irá se dispor ao condicionamento, ao auto-governo. É um espaço fechado, vigiado em todos os seus pontos, dentro da territorialidade carcerária. Os indivíduos estão inseridos num lugar fixo, que é o presídio, e organizam-se segundo distribuição de doentes, mortos, entre outras distribuições dos corpos humanos, e, por essa razão, consegue-se a preservação de cada

um deles, em seu lugar, em seu corpo, em sua doença, como em sua morte. Além disso, cumpre ressaltar que no espaço interno do presídio, cada movimento dos indivíduos é identificado.

O panóptico induz o sujeito ao estado consciente e permanente de visibilidade que produz um funcionamento automático do poder. Por isso, é possível entender que esse sujeito internaliza a vigilância tornando-a como algo constante, mesmo que seus efeitos sejam descontínuos em ação. É uma máquina que tenta fabricar efeitos homogêneos de poder, podendo ser utilizada como um construto de experiências, modificações comportamentais, diversos modos de treinar os indivíduos, como também de funcionar como uma espécie de laboratório de poder, cuja serventia não se restringe apenas ao ambiente carcerário, pois se alarga para todos os outros passíveis de disciplinamento.

A disciplina apresenta uma ambiguidade conceitual, visto que invoca tanto a noção de organizar e classificar quanto de domesticar corpos e vontades. As tecnologias disciplinares são construídas no âmbito mesmo da soberania, domando os corpos dos indivíduos e, neles, introjetando a dominação. A noção moderna de indivíduo é um efeito desses exercícios de poder e, em parte, fruto do *saber-poder* aos sujeitos que são *educados* segundo as ferramentas de sistemas de poder como agentes do disciplinamento. Essa tecnologia transcreve um mecanismo de sujeição dos corpos dos indivíduos, tornando-os dóceis, manipuláveis, e, por isso, consegue-se atingir eficácias populacionais e construir indivíduos adequados para a manipulação.

Os efeitos dessas redes de poder assemelham-se àquele que age ou deixa de agir por medo daquele que tudo vê, centrado no ponto de vista religioso, na figura de Deus. O panóptico nada mais é que a transposição da figura de Deus em termos governamentais ou institucionais. Por isso, essa tecnologia alcançou espaço para além do ambiente carcerário. Esse clima de constante vigília, de onipresença, é o que constitui a noção de segurança e proteção populacional no contexto de um governo policial dos corpos, das vidas, enfim. Corroborando com essa hipótese, de que tal dispositivo disciplinar seja certa projeção de Deus, Jacques-Alain Miller, em seu texto *A máquina panóptica de Jeremy Bentham*, afirma que:

[...] seus poderes vão até criar uma instância onividente, onipresente, onisciente, fechando os reclusos numa dependência de que não se aproxima nenhuma prisão ordinária, uma instância em que é mesmo preciso reconhecer um Deus artificial. O panóptico é uma máquina de produzir uma imitação de Deus. (MILLER apud BENTHAM, 2000, p.78-79).

Com essa tecnologia de governo ocorre o crescimento da importância pela atuação da norma e da lei no sistema jurídico. A lei sempre se referiu ao gládio e sempre se configurou como uma forma armada e que se fez valer, em sua excelência, pela morte enquanto ameaça absoluta. E a soberania, como poder de *fazer morrer*, é a que exterioriza a lei através do imperativo que nasce das instâncias desse poder soberano. De posse dessas afirmações, pode-se dizer, então, que a lei é um discurso jurídico que agrega a regra e se fundamenta para a materialização desse poder, espaço que torna indissociável a relação entre lei e morte. Um dos signos da justiça é a espada, exatamente por ter sido, no seu modelo clássico, representada na obediência sob punição com a produção da morte.

Como a biopolítica e a anatomopolítica prevê causar vida, remodelar as formações e validações da lei, elas deixam de colocar a morte no campo da soberania. Por outro lado, trata-se de distribuir os vivos em domínio de valor e utilidade. A lei funciona cada vez mais como norma, porque uma sociedade normalizadora é aquela que alimenta a tecnologia do poder centrado na vida como objeto político.

Foucault, quando argumentou sobre essas relações de poder, nessas obras e cursos, não localizou um poder em si. A manifestação do poder é um produto, uma potência. As formas de poderes são jogos móveis e não se realizam por completo em coisa alguma. Os mecanismos de poder disciplinar, por exemplo, geram resultados em redes, resultam em termos negativos por excluir, reprimir, censurar, recalcar, mascarar e ocultar. Mas, também, promovem, ainda que não exatamente respostas positivas, respostas produtivas, tais como consumo, gastos, produção, desenvolvimento econômico e velocidade do trabalho. O conceito de *vida* pensado em um governo biorregulador é uma invenção recente. A emergência dessas tecnologias políticas da vida é situada justamente no período transitório dos tempos definidos por Foucault como Idade Clássica e a modernidade, momento que em sua concepção nasce o homem, a ideia de representação, na ruptura da história natural para a biologia e de mudança da *epistémê*.

1.2 Anatomopolítica: emergência do poder sobre o homem-corpo

Identificamos, nesse cenário há pouco apresentado, o desenvolvimento de uma série de tecnologias que formaram exercícios de poder considerando o corpo como objeto e a normalização como objetivo. Esse mecanismo é chamado por Foucault de poder disciplinar ou, no âmbito político, de anatomopolítica. As disciplinas enquanto técnicas de poder não foram inventadas no século XVIII, mas lapidadas a partir da instância em que o poder monárquico demonstrou-se pouco eficaz e frágil em termos de legitimidade. Nas palavras de Edgardo Castro, em *Vocabulário de Foucault*, pode-se considerar que

a disciplina mantém com o corpo uma relação analítica. Segundo a linguagem de Foucault, encontramos uma microfísica do poder, com uma anatomia política do corpo cuja finalidade é produzir corpos úteis e dóceis ou, se quisermos, úteis na medida de sua docilidade. Com efeito, o objetivo da disciplina é aumentar a força econômica do corpo e, ao mesmo tempo, reduzir sua força política (CASTRO, 2009, p. 112).

Os objetivos políticos dessa disciplina são, entre outros, o de alienar os indivíduos, o de distribuir os corpos no espaço, na cidade, de acordo com a classificação e nível de produção. Trata-se de organizar a multiplicidade dispersa das populações e transformá-las em um grande corpo produtivo, o que acaba resultando nas forças do Estado. Para isso, é realizado o controle absoluto das atividades, dos horários e velocidades das produções, das forças de trabalho. Ademais, busca-se ajustar o corpo dentro desses imperativos temporais, com o intuito de promover a aplicação do corpo como extensão das máquinas e, ainda, de capitalizar o tempo e de aproveitar exaustivamente os ambientes, no que diz respeito àquilo.

A disciplina, enquanto tecnologia, antes mesmo de se configurar como modelo de poder, nesse período, visou, em distinção às anteriores técnicas punitivas, tornar a vida generalizável, dissociando o ver do ser visto e automatizando o poder sobre os indivíduos. Sua ação é descontínua, mas seus efeitos são fixos, porque induz ao homem o mais absoluto aprisionamento de si mesmo, visto que seu corpo se reduz à força produtiva e à pura vida. A funcionalidade do poder disciplinar apresenta-se não somente no caráter punitivo e fiscalizador, mas essencialmente no elemento normatizador. Isso é o que possibilita a reintegração dos que eram qualificados como anormais pelas instituições sociais, de modo a proporcionar-lhes, novamente, a

adequação ao campo da lei e da norma em seu sentido lato. Cumpre lembrar também que, a partir da polícia, é que houve a estatização desse tipo de disciplina.

Encontramos, por exemplo, no curso *Le pouvoir psychiatrique*, ministrado por Foucault, entre os anos de 1973 e 1974 – portanto anterior às apresentações de suas teses sobre biopolítica – a tentativa de estabelecer uma espécie de história da disciplina e, nas obras e cursos posteriores, da anatomopolítica. Essa narrativa passa por um campo de análise bastante próximo do que foi exposto na primeira parte de nosso trabalho, no estudo dos dispositivos disciplinares ancorados no campo da soberania, nos modelos monárquicos, no mundo cristão, mas operando em uma funcionalidade e finalidade bastante distinta da identificada nesse momento. Aqui, trata-se de uma disciplina configurada como certa colonização dos desajustados, dos vagabundos, andarilhos, nômades, prostitutas, delinquentes. Todos eles passarão por um disciplinamento anatomopolítico em prol da produtividade e do enriquecimento da população entendida como um corpo social. Segundo Vera Portocarrero, em reforço ao argumento de Edgardo Castro:

a disciplina majora as forças do corpo em termos econômicos e as diminui em termos políticos. O corpo humano passa a ser fustigado, desarticulado, recomposto, através de uma anatomopolítica do detalhe, que desenvolve técnicas para viabilizá-la como a repartição dos indivíduos no espaço – trabalhando de uma maneira sutil e fina. Funda-se no princípio da localização elementar ou do esquadramento. (PORTOCARRERO, 2009, p. 197)

Esses controles disciplinares passam a tocar progressivamente no âmbito biológico, no entendimento dos corpos que são normalizados. Tal processo torna-se mais perceptível quando os estudos da medicina começam a ocupar um espaço primordial nas operações políticas, em que o hospital aparece como uma das mais relevantes instituições disciplinares. Para esse caso, o domínio sobre o corpo pertence à vigília médica dos riscos de contágios, doenças, mortes, acidentes etc. A disciplina da anatomopolítica individualiza os corpos dentro de várias ordens de saber, por exemplo: a escolar e asilar, sob o olhar atento dos gestores desses corpos, que, nesse caso, são o professor e o psiquiatra.

As relações de poder, os modos de governar corpos, quando comparado às práticas monárquicas da Idade Clássica, operam de modo discreto e econômico, uma vez que há a fixação de poderes anônimos dentro de registros contínuos e classificatórios. O primeiro objetivo, desse gênero de poder disciplinar, é o de produzir

e modificar as multidões confusas, os indivíduos anormais, inúteis, perigosos e todos os comportamentos desviantes em populações ordenadas e adestradas.

O corpo, em alguma instância, tem sido constantemente fonte de poder, mas há muitas novidades nas técnicas da anatomopolítica. Podemos destacar a noção de escala do controle, isto é, as tecnologias de poder que transformam o corpo em unidade coercitiva sem folga pertencendo ao nível da mecânica. Também se extrai dos indivíduos uma força infinitesimal e ininterrupta sobre seu corpo como força ativa e produtiva. Tal como afirma Foucault, em *Vigiar e Punir*:

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante das forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’. Muitos processos disciplinares existiram há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação (FOUCAULT, 2007, p. 118).

O corpo extraído pela anatomopolítica é algo bastante diferente dos usos do corpo, por exemplo, nos modelos escravistas, porque não está posto o somático como apropriação, dado que é um modelo que extrai do referido corpo a utilidade e a docilidade, não o domínio exatamente da vida como propriedade. Não se trata também de uma simples domesticidade, em vista da dominação se configurar como algo constante, maciço, global e total. É algo distinto da vassalagem, dada a submissão ser altamente calculada e codificada. Distingue-se das disciplinas monásticas e do ascetismo¹⁵, porque a tecnologia anatomopolítica assume menos a ideia da renúncia e do domínio de si sobre o corpo, aplicando-se mais a estruturação da utilidade pragmática dos corpos.

O momento histórico da anatomopolítica configurou o corpo humano inserido em uma maquinaria de poder, porém, não somente no aumento de suas habilidades, e nem em sua sujeição. Essas práticas de extorsão dos corpos já existiam em modelos disciplinares historicamente anteriores. A singularidade nessa tecnologia governamental encontra-se na produção de corpos que sejam simultaneamente submissos, fortes, exercitados e dóceis. É uma ação que visa diminuir a força política dos indivíduos por meio da obediência e ao mesmo tempo aumentar o vigor puramente

¹⁵ Foucault, em 1974, entendia o ascetismo como algo bastante distinto das técnicas anatomopolíticas. Contudo, identificamos outra versão quando esse problema é retomado em suas pesquisas no ano de 1978, na medida em que aparece como uma ferramenta possível para entendermos certas tecnologias dos governos da população, sobretudo, relacionado às práticas pastorais.

físico. Mas os antigos modelos disciplinares, de alguma forma, legaram resultados para a anatomopolítica. Esse exercício de poder leva em conta todas as práticas anteriores de domínio sobre o corpo, mas essa, em especial, é bastante singular em seu exercício e nos resultados obtidos.

A arte das distribuições dos indivíduos engendra um dos elementos dessa emergente disciplina dos corpos e das novas formas de governar, no governo das populações, tais como no encarceramento dos vagabundos e miseráveis. Quanto aos colégios, neles, adota-se a gênese do modelo normativo presente nos conventos em termos de um internato, certo regime de educação interno e nos quartéis, há a formação de um exército tecnologicamente distinto de tudo o que houve antes na história ocidental. Mas esse princípio de clausura não é indispensável, nem constante, como nos antigos regimes disciplinares. Estes são mais flexíveis e a ação é mais fina, tal como afirmou Vera Portocarrero (2009). Isso pode ser percebido quando verificamos que a anatomopolítica não propõe distribuições dos indivíduos em grandes grupos, mas o contrário. Nela, podemos buscar localizações funcionais que individualizem as ações de cada sujeito, criando um espaço útil que não seja generalizante. Um exemplo desse caso são os hospitais, a partir do final do século XVIII, no que diz respeito à vigilância médica das doenças e das formas de contágio. As fábricas nesse período cumpriam a mesma ação com os corpos, distribuindo os indivíduos em espaços específicos, isolados, de modo que pudesse ser possível e fácil localizá-los singularmente.

Esses novos mecanismos disciplinares criam espaços mais complexos em termos arquiteturais, hierárquicos e nas suas funcionalidades, formando o que Foucault chamou, em *Vigiar e Punir*, de *quadros vivos*. Quando diz isso faz referência aos processos tecnológicos desse tempo de transformação das multidões confusas, desajustadas e inúteis em populações organizadas e inteiramente produtivas. Há, então, múltiplas funcionalidades que são denominadas de *quadros vivos*, no âmbito da tática, como no ordenamento espacial dos homens, na criação dos novos ambientes disciplinares e na estruturação de um novo quadro econômico, sobretudo, no que tange ao movimento regulamentado das riquezas atingidas pelos novos usos dos corpos:

[...] o quadro não tem a mesma função nesses diversos registros. Na ordem da economia, permite a medida das quantidades e a análise dos movimentos. Sob a forma da taxinomia, tem por função caracterizar (e em conseqüência reduzir as singularidades individuais) e constituir classes (portanto excluir as considerações de número). Mas sob a forma de repartição disciplinar, a colocação em quadro tem por função, ao contrário, tratar a multiplicidade

por si mesma, distribuí-la e dela tirar o maior número possível de efeitos. Enquanto a taxinomia natural se situa sobre o eixo que vai do caráter à categoria, a tática disciplinar se situa sobre o eixo que liga o singular e o múltiplo. Ela permite ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada. Ela é a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos: a base para uma microfísica de um poder que poderíamos chamar 'celular'. (FOUCAULT, 2007, p. 127; grifo do autor).

O controle das atividades dos indivíduos é obtido de modo plural. Uma das formas mais clássicas da mecânica desse poder disciplinar é o *horário*. O controle temporal das atividades e do corpo remete ao legado das comunidades monásticas. A disciplinarização da produção industrial, que encontramos nesse período, sempre referenciou a herança da postura religiosa, mas o objetivo da indústria é claramente outro, o de garantir a qualidade do tempo empregado no nível econômico. Esse tempo é controlado de forma ininterrupta, por pressão de fiscais, apagamento de qualquer estímulo externo ao próprio trabalho, produzindo assim um tempo que seja universalmente útil. O bom uso do corpo permite um adequado emprego do tempo, não havendo espaço para o ócio e tampouco para qualquer forma de improdutividade técnica ou produtividade de reflexão sociopolítica por parte dos indivíduos sujeitados.

O controle exaustivo dos gestos é talvez um dos principais elementos que permitiram a eficácia dessa disciplina do corpo, dessa sujeição dos indivíduos. Um corpo produtivo deve ser, pois, objetivado. Para isso é necessário haver certa codificação instrumental do corpo, constituindo como um complexo corpo-arma, instrumento e máquina; o corpo sendo entendido como uma extensão das ferramentas e sua ação gestual no movimento estritamente em equilíbrio com a força produtiva. O projeto é dominar e produzir corpos no campo da individualidade e ao mesmo tempo no da coletividade, nos sentidos analítico, celular e orgânico.

Esse poder compreende o disciplinamento da população e ao mesmo tempo de cada um, por síntese e totalização. Uma composição de forças práticas calculadas nas localizações coletivas, individuais, nos deslocamentos isolados e de grupos. Dessa forma, essa disciplina não pode ser compreendida como simples repartição de corpos, porque seu campo de alcance é muito maior. Pretende-se uma redução funcional do corpo, fazendo dele apenas uma máquina multissegmentar, que só existe na medida em que os outros corpos a fazem existir. O tempo de produção de um corpo está diretamente ligado ao ajuste da temporalidade dos outros corpos, fazendo com que

todos extraíam a máxima quantidade de forças coletivas e individuais resultando em saldo binário.

Com base neste mesmo mecanismo, no final do século XVIII, Joseph Lancaster, tal como ressalta Foucault, em *Vigiar e Punir*, fundou uma escola primária em Southwark¹⁶, propondo um novo método educacional, mais tarde chamado de método Lancaster. Consiste exatamente nessa prática de individualização e pluralização, visto que conferiam aos alunos a tarefa do aprendizado seguido da de ensinar por meio de monitorias. O aprendizado de um conteúdo é, assim, recompensado com a tarefa de ensinar ao outro o que foi aprendido, formando um ciclo, uma rede hierárquica de ensino sem estabelecer uma vinculação direta com o professor. Em primeira instância, a pessoa configura-se na condição de aluno, posteriormente na de monitor, para, em seguida configurar-se na de fiscalização e de controle do trabalho. Esse método mantinha os estudantes integralmente ocupados, fossem ensinando, fiscalizando ou aprendendo. Em Foucault, a disciplina proposta nesse modelo estabelece, de forma geral, quatro características de individualidade:

[...] celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela composição das forças). E, para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza 'táticas'. (FOUCAULT, 2007, p. 141; grifo do autor).

São então essas as economias do corpo disciplinar que formam as forças do Estado. A política produzida a partir do século XVIII se caracterizou em alinhamento com os tratados de paz. Tais técnicas de paz e ordens internas estabelecidas pela polícia colocaram em funcionamento o dispositivo perfectível do disciplinamento da tropa, da população dócil e útil.

Podemos afirmar, a partir do que foi exposto até aqui, que esse tipo de poder disciplinar visou, acima de tudo, promover o *adestramento* de pessoas, de multidões dispersas e dos corpos improdutivos. A eficiência de tal modelo deve-se à sanção de normalização, às distribuições individuais como as de grupos dos espaços e dos sujeitos ao olhar hierárquico permanente. Essa vigilância hierárquica contínua foi uma das invenções técnicas situadas no poder disciplinar do século XVIII. Podemos apontar alguns modelos que tiveram início a partir dessa era da anatomopolítica, a saber: os

¹⁶ Sul de Londres.

observatórios permanentes de acampamentos militares, as organizações hospitalares e psiquiátricas propostas por Philippe Pinel¹⁷, a polícia médica alemã e os sistemas educacionais propostos por Pâris-Duverney¹⁸, nas escolas militares, durante o governo de Luis XV na França.

Em especial, a psiquiatria de Pinel cumpriu um papel fundamental no exercício da anatomopolítica. Isso posto, passemos, então, a detalhar seus métodos para tentar justificar a hipótese de Foucault tê-lo enquadrado como um dos mais relevantes teóricos dessa era disciplinar.

Entre os anos de 1973 e 1974, Foucault ministrou o curso *Le pouvoir psychiatrique*. Durante a aula inaugural, apresentou os métodos e descrições das práticas de Philippe Pinel. Tais métodos, assim como os de Bentham, foram amplamente utilizados para a produção de um modo de governar vida anatomopolítico. Pinel é considerado por muitos o fundador da psiquiatria e ganhou notoriedade por cuidar das perturbações mentais com a ação disciplinar ao invés da violência física¹⁹. O curso, de modo integral, trata de um estudo bastante próximo do apresentado em 1961, na obra *Histoire de la folie à l'Âge Classique*; a diferença é que no *Collège de France*, a pesquisa se alinha objetivamente às suas teses em desenvolvimento sobre os governos da população, os governos da vida, em especial a anatomopolítica, e se estende à modernidade.

Essa ordem disciplinar aparece nos textos de Pinel ligada à condição de uma cura permanente sobre todo o espaço do asilo. O saber psiquiátrico é produzido no interior do campo médico e, ao mesmo tempo, adquire sua autonomia como especialidade. Contudo, esse saber médico-psiquiátrico não era o único poder exercido nas tecnologias de cura presentes nos asilos. Em toda parte, o poder, em Foucault, não é algo que se toma por posse, nem mesmo emana de alguém, considerando que só há poder porque há dispersão, redes, apoios recíprocos que sustentam sua validade. Por isso os *vigilantes* ocuparam uma tarefa importante no universo asilar, que era a de dar informações sobre os doentes. Não constituíam um olhar armado ou mesmo científico,

¹⁷ Médico (psiquiatra) que desenvolveu toda sua análise clínica fundada nos métodos disciplinares típicos da anatomopolítica do século XVIII e XIX.

¹⁸ Financeiro francês que propôs junto ao governo o método conhecido como *máquina pedagógica*.

¹⁹ Discurso que, segundo Foucault, foi errônea e falsamente propagado. Veremos isso mais adiante.

mas, na verdade, uma espécie de canal ótico que desenvolvia a base para que o médico produzisse seu *saber-poder* científico, ou seja, o olhar objetivo do próprio psiquiatra.

O *servente* era o último intermediário dessa rede e devia estar não apenas a serviço dos *vigilantes* que estão acima dele, mas também a serviço dos doentes. Entretanto, a figura do *servente*, de certo modo, manipulava os doentes no nível da cotidianidade, relatando o que é digno de ser relatado ao *vigilante* que, por sua vez, comunicava ao psiquiatra. A manipulação diária dos *serventes* auxiliava para que a ação do médico, nos dias de atendimento, funcionasse mais rapidamente, tendo em vista a normalização processual já feita.

Nesse panorama, temos um sistema de poder que funcionava no interior dos asilos e que era assegurado pela multiplicidade, por diferenças, hierarquias e disposições táticas, segundo as quais, os diferentes indivíduos ocupavam lugar determinado e cumpriam certo número de funções precisas. É essa disposição tática que permite que o governo disciplinar dos corpos funcione. Retomando Pinel, perceberemos que ele dizia que no próprio cerne desse espaço situava-se um poder ameaçador de dominar e de vencer. O problema da cura e da doença deve aí, antes de tudo, ser um problema de vitória. Noutros termos, trata-se de um legítimo campo de batalha que se efetiva no asilo, uma vitória que é alcançada com o ajustamento do sujeito patológico, do anormal, do louco, enfim.

O louco é aquele que se crê acima de todos os outros! É assim que ele aparece no interior do discurso psicológico e psiquiátrico, no início do século XIX, e é nesse ponto em que ocorre uma espécie de reviravolta, quando do suposto desaparecimento do erro para a definição ou assinalação da loucura. Até o final do século XVIII, dizer que alguém era louco, ou melhor, sugestionar qualquer manifestação de anormalidade em determinado indivíduo, significava reportar a um sistema de crença, uma vez que não se tinha registros de um olhar clínico mais pontual, mas, somente contingências, afirmações passíveis de engano. Esse novo sistema para definir a loucura, sobretudo em Pinel, tinha a pretensa noção de anular a possibilidade de erro no diagnóstico. Para Pinel, a ideia do louco era representada por três princípios: 1) a força pura do indivíduo chamado de furioso; 2) a força que se aplica às paixões (sensações/ sentimentos) sem limite; 3) uma loucura que se relaciona às ideias mesmas,

que as abala, sendo nomeadas por *mania*²⁰. Assim, como descreve Foucault citando textualmente Pinel²¹:

Com a importância extrema que dou à manutenção da calma e da ordem num hospício de alienados, e às qualidades físicas e morais que essa vigilância requer, uma vez que essa é uma das bases fundamentais do tratamento da mania e que sem ela não obtemos nem observações exatas, nem uma cura permanente, não importando quanto se insista, de resto, com os medicamentos mais elogiados (PINEL apud FOUCAULT 2006, p. 4).

Essa posição de Pinel demonstra como eram entendidos os funcionamentos internos dos asilos, nos planos da ordem, da disciplina, da regularidade aplicada no próprio interior dos corpos como forma de adestramento. Temos, nesse contexto, a força da loucura aplicada em métodos indiciários, não mais pertencendo ao diagnóstico do domínio geral. Registra-se, desse modo, um *saber-poder* mais especializado que reforça o governo sobre o espírito do doente. No asilo, não se trata mais de encontrar ou reconhecer o erro no louco, mas de situar o ponto em que a força desencadeada da loucura aparece no mundo, curando pelo abalo integral do comportamento desse indivíduo enfermo. Essa é a definição de Pinel para a terapêutica psiquiátrica, sendo a terapêutica da loucura a arte de subjugar e domar o alienado. Outro ponto a ser destacado é o que concerne ao fato da psiquiatria, nessa época, propor dois tipos de intervenção para a cura, sendo eles: 1) a prática, que é propriamente médica no sentido mais clássico, com tratamentos medicamentosos e 2) a prática chamada *tratamento moral*. Nessa segunda ação médica, é que se processam, efetivamente, os primeiros reflexos do que hoje concebemos como psicologia em termos clínicos.

À guisa de exemplo que ilustra a referida ação médica, podemos citar um conhecido caso que Pinel descreve em seu *Tratado médico-filosófico*. Trata-se de uma situação envolvendo um rapaz dominado por crenças religiosas, e que pensava que para alcançar sua salvação deveria rejeitar todos os prazeres da carne, incluindo a alimentação. Certo dia, esse mesmo rapaz recusou com dureza a sopa que, diariamente, lhe era servida no asilo. Ocorre que tal atitude fizera com que o *vigilante*, bastante nervoso, se dirigisse à cela, onde ele, o rapaz, estava. Acompanhado de um grupo de *serventes*, o *vigilante*, então, dera a ordem para que o homem tomasse a sopa, sob pena

²⁰ Aula de 7 de novembro de 1973.

²¹ Philippe Pinel (1745-1826), *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la Manie*, seção II, "Traitement moral des aliénés", XXIII, "Nécessité d'entretenir un ordre constant dans les hospices des aliénés, Paris, Richard, Caille ET Ravier, ano IX/1800, pp.95-6.

de sofrer os mais cruéis tratamentos. Assim, inicialmente, o sujeito ficou entre a ideia da punição que o ameaçava e a possibilidade de tormento no *pós-vida*, porém, num segundo momento, sua opção acabou sendo por alimentar-se.

Notamos que essa operação não passou por procedimentos de reconhecimento das causas de uma doença pelo médico. Nenhum discurso de verdade é requerido pelo médico para que essa tecnologia tivesse êxito. Não se trata de aplicar a algo que pudesse ser considerado como processo ou comportamento patológico ou mesmo uma receita técnica médica. Trata-se, na verdade, de outra tecnologia, fundada nos modelos de governo dos corpos, tal como foi apresentado por Bentham. Essa relação de força busca suscitar um conflito entre a ideia fixa a que o doente se agarrou e ao medo da punição. Tudo isso, por sua vez, resulta em um sistema de batalha, em combate que gera outro.

Nesse caso, a vitória da vontade do médico sobre a do doente se dá no momento em que o doente reconhece que sua crença no jejum era aparentemente errada e delirante. Quando essa suposta verdade é assim adquirida, por intermédio da confissão e pelo saber médico, sela-se o processo de cura. Essa encenação, ou melhor, a organização do espaço asilar no desencadeamento de tais cenas só é aceita e institucionalizada porque, naquela época, lhes era atribuída um estatuto médico, isto é, uma dita qualificação médica.

Esse é o ponto de chegada ou mesmo de interrupção dos trabalhos de Foucault até a época em que escreveu *Histoire de la folie à l'Âge Classique* em termos de objetivo. Mas o curso *Le pouvoir psychiatrique*, já na aula inaugural, ultrapassa as propostas presentes na obra citada, no sentido de que a preocupação se desloca para o problema do governo da vida. Também, a partir do curso, o filósofo francês afirma ter buscado fontes distintas das que utilizara na obra de 1961, pelo fato de ter se impressionado em suas rotineiras visitas às bibliotecas, quando, então, se depara com informações novas acerca de Pinel. Ao contrário do que contavam as principais referências, ou pelo menos as mais óbvias, essas encontradas indicam que Pinel apelava muito para a força física em seus métodos psiquiátricos e, por isso, parece não fazer sentido creditar sua reforma a um princípio apenas disciplinar, dado que toda sua prática ainda era atravessada por algo como a violência física. Tal como afirma o próprio Foucault, nesse mesmo curso:

De fato, quando se fala de violência, e é aí que essa noção me incomoda, sempre se tem presente ao espírito uma espécie de conotação que se refere a um poder físico, a um poder, irregular, passional, a um poder desenfreado, se ousar dizer. (FOUCAULT, 2006, p.18.)

Essa noção de violência física é uma força desequilibrada que não pertence a um jogo racional, calculado do exercício do poder e segue ranços do velho poder de *fazer morrer*. Todavia, há pouco foram citados exemplos que indicam o poder exercido no asilo enquanto poder meticuloso, cujas táticas eram precisamente definidas. Mas em seu nível capilar, o poder é físico porque obedece a todas as disposições de uma espécie de microfísica dos corpos. Essas são as primeiras instituições e operações dos saberes próprios da anatomopolítica.

Todas as áreas desse campo específico que lida com a sociedade, tais como a psicologia, a polícia médica, a medicina social e a própria sociologia, serviram, a princípio, como formas de compreensão de mundo em níveis populacionais, sobretudo, como estratégias disciplinares. O importante nesses mecanismos não são somente as regularidades institucionais, mas e, principalmente, as disposições de poder que são articuladas, e que se constituem simultaneamente no indivíduo e na coletividade. O poder psiquiátrico, em especial, teve como parte de sua meta, reproduzir a família em benefício de um controle estatal, governamental, cuja organização se dera por meio de um aparelho de regulação do Estado.

Percebemos, a partir do exemplo de Pinel, que a medicina, no fim do século XVIII, surge como ciência que elege como principal aparelho hospitalar o exame constante. O ritual da visita e avaliação ininterrupta do médico é algo que tem sua emergência nesse período. Assim como assinala Foucault, apontando alguns exemplos na terceira parte de *Vigiar e Punir*:

Em 1661, o médico do Hotel-Dieu de Paris era encarregado de uma visita por dia; em 1687, um médico ‘expectante’ devia examinar, à tarde, certos doentes mais graves. Os regulamentos do século XVIII determinam os horários da visita, e sua duração (duas horas no mínimo); insistem para que um rodízio permita que seja realizado todos os dias ‘inclusive domingo de Páscoa’; enfim em 1771 institui-se um médico residente, encarregado de ‘prestar’ todos os serviços de seu estado, tanto de noite como de dia, nos intervalos entre uma visita e outra de um médico de fora. (FOUCAULT, 2007, p. 155; grifo do autor).

A inspeção deixa de ser descontínua e rápida, tornando-se quase uma situação perpétua de exame sobre o corpo patológico. Sob esses aspectos visualizamos de modo nítido as bases estruturais da disciplinarização do saber médico.

O poder da disciplina insurge-se como principal veículo de captação da loucura e de todas as formas de anormalidade. Diferente das anteriores práticas disciplinares, esta visa apropriar-se dos corpos e não puramente dos meios de produção. O propósito é levar à exaustão os gestos, o tempo e as ações produzidas em cada corpo, e em um controle contínuo de visibilidade e de governo absoluto.

O dispositivo disciplinar, em distinção aos mecanismos de soberania é, segundo Foucault, isotópico. Há nessas redes de poder ocupações diversas, disposições hierárquicas presentes em um mesmo espaço, em uma mesma geografia. Tal como passamos a verificar nos exércitos, nas escolas e nos hospitais. O campo de alcance da isotopia é quase absoluto. A eficiência só não é total, porque algumas pessoas não são, por inúmeras razões, facilmente domesticáveis. Esses indivíduos são então denominados de inclassificáveis, anormais, inassimiláveis, desertores. Justamente nesse grupo se configurou a noção de delinquente, que não sendo apenas um infrator, é também o que comete dano e ao mesmo tempo torna-se irredutível ao disciplinamento, à normalização. Esse processo de disciplinamento, por sua vez, é um dos principais objetivos de ação do poder anatomopolítico, visto que é tarefa desse modelo fabricar corpos sujeitados de forma integral.

Segundo Foucault, a genealogia desses mecanismos disciplinares possui origem nas comunidades religiosas, tal como já nos referimos, aos modos de silenciar o corpo com regras, isto é, por meio de técnicas de sujeição, de maneiras de dispor do próprio corpo de modo regrado, como se pode encontrar no ascetismo. O modelo anatomopolítico faz uso dessa base normalizadora das disciplinas monásticas, mas com o propósito de construir corpos-máquina preparados para o mundo industrial. É uma parasitagem geral da sociedade somada à crença *tempo-progresso*, que caracteriza esse novo exercício ascético permanente. É um poder que não tem materialidade, não necessita da simbologia de uma armadura real, como identificamos no poder soberano, pois não carece da espada para punir, dado que ele se impõe de modo invisível e perpétuo na vida das pessoas.

O curioso é que essa hipótese é apresentada no ano de 1974, como algo identificável e associável à biorregulação, contudo considerado secundário para a compreensão mais aprofundada das formas modernas de governar vidas. Anos mais tarde, especialmente a partir de 1978, essa hipótese que havia até então sido apresentada rapidamente por Foucault, torna-se sua tese central, ocupando praticamente todo seu curso no Collège de France, quando lida com a questão pastoral. Notamos, nesses textos, aqui confrontados, uma apresentação de conceitos ainda em construção, claramente inacabados.

1.3 Biopolítica: emergência do poder sobre o homem-espécie

Foucault não foi o primeiro intelectual a utilizar a palavra *biopolítica*, mas é o responsável por atribuir o sentido conceitual que esse termo apresenta hoje. O uso mais antigo de que se tem informação do termo remonta ao ano de 1905, enunciado pelo cientista político sueco Rudolf Kyellen²², que a compreendia como sendo as faces, os meandros sociais construídos na relação entre política e vida biológica. Embora sem nunca mencionar o autor sueco, encontramos em Foucault uma maneira sofisticada de referir-se à biopolítica, que por ele, fora inaugurada publicamente em outubro de 1974 no Rio de Janeiro, mais precisamente durante sua conferência na UERJ acerca do nascimento da medicina social associado à emergência da biopolítica. Nesse período estava se preparando para oferecer o curso *Il faut défendre la société*, no *Collège de France*. Entre os cursos, esse é o primeiro em que a questão da biopolítica aparece de forma objetiva e demasiadamente associada ao diálogo entre política e medicina. Vemos, então, aqui, as condições de possibilidade para o desenvolvimento de um novo conceito.

Atualmente, há diversas pesquisas, em todo o mundo, acerca desse conceito reelaborado por Foucault. Mas, a grande maioria delas é bastante recente, devido ao fato de cursos como *Naissance de la biopolitique* terem sido publicados integralmente na França, pela primeira vez, apenas no ano de 2004. Praticamente, não encontramos importantes pesquisas sobre biopolítica produzidas nas décadas de 1980 e 1990, salvo o estudo de Ágnes Heller e Ferenc Fehér, que juntos, no ano de 1995, elaboraram a obra *Biopolitics*. Trata-se de um texto que investiga, dentro da enorme problemática da

²² CUTRO (2005) p. 16-25.

biopolítica, a coexistência dos valores sobre o governo e a liberdade da vida, a partir de quatro elementos: saúde, meio ambiente, sexo (gênero) e raça. Nesse sentido, junto com as análises de Foucault, iremos caminhar pelos apontamentos dessa obra, no sentido de demonstrar o efeito da produção do seu pensamento, em especial nos anos de 1974-1976, para os estudos mais recentes sobre a relação entre política e vida.

A conferência na UERJ estruturou-se na hipótese de que a medicina social não possui bases genealógicas na antiguidade grega, nem mesmo nas práticas médicas medievais, que, segundo Foucault, seria uma medicina individualista. A medicina social, segundo ele, só se desenvolve a partir do capitalismo, com a emergência de uma série de tecnologias do corpo social; situação em que a medicina torna-se uma estratégia crucial da economia política, das economias de poder, uma realidade biopolítica. Esse processo é iniciado com os primeiros modelos emergentes que derivariam do capitalismo, por intermédio das formações sociais e econômicas, como o mercantilismo e o cameralismo.

Nessa conferência, a definição de biopolítica é apresentada em sentido exclusivamente associado à medicina social. Foucault constata que desde o século XVI já havia, entre as principais nações europeias, uma preocupação crescente com questões ligadas à saúde pública e com os problemas de gestão biológica da população. Esse fenômeno estabeleceu-se a partir do século XVI pela medicina de Estado alemã, pela medicina urbana francesa e pela medicina dos pobres, em suas forças de trabalho, da Inglaterra. Na Alemanha, encontramos a formação de uma ciência de Estado (*staatswissenschaft*), uma medicina coletivizada, estatizada e intervencionista. Nessa fusão alemã entre medicina e política, avista-se o que se convencionou denominar *polícia médica* (*medizinishepolizei*). Ou seja: um sistema que produz um completo acompanhamento, altamente intervencionista, dos índices populacionais referente à vida.

A medicina de Estado, desenvolvida especialmente na Alemanha, no início do século XVIII, deteve-se principalmente em medidas sanitárias, de higienização da população, buscando observar os índices de morbidade contabilizados pelos hospitais e médicos. Essa especificidade se deu em vista do não desenvolvimento econômico da Alemanha, ao longo do século XVII, sobretudo após a guerra dos Trinta Anos e dos

tratados entre França e Áustria. Ademais, acresce-se ainda o impulso iniciado pela burguesia alemã durante o Renascimento, que, por sua vez, acaba sendo bloqueado no século XVII.

Dessa forma, a alternativa em termos de produtividade econômico-estatística gera frutos a partir de um governo estatal da vida. Ocorreu também uma espécie de normalização da prática do saber e do ensino médico. Para isso, contou-se com a organização administrativa que tinha como objetivo o controle da atividade dos médicos e com a criação na área médica de funcionários nomeados pelo governo que se responsabilizassem por cada região do país, num exercício de autoridade pelo seu saber. Na conferência citada, Foucault argumenta que:

o exemplo da Alemanha é igualmente importante por mostrar como, de maneira paradoxal, se encontra, no início da medicina moderna, o máximo de estatização. Desde esses projetos que foram realizados em grande parte no final do século XVIII e começo do século XIX, desde a medicina de Estado alemã, nenhum Estado ousou propor uma medicina tão nitidamente funcionalizada, coletivizada, estatizada, socializada (FOUCAULT, 2007, p. 85).

No modelo francês, a estrutura principal não é exatamente o Estado, mas o fenômeno da urbanização. Essa nova direção da medicina social não concebia o Estado como suporte que estivesse a reboque de outro fenômeno, no caso, o da medicina urbana. Ou seja: da medicina relacionada à construção das cidades com unidades para a organização homogênea de um corpo urbano, que busque coibir epidemias urbanas e solucionar os problemas dos cemitérios cada vez mais numerosos. Cumpre dizer que se tratava ainda de um poder médico-político de distribuição dos indivíduos, de seu isolamento e vigilância. É nesse período que aparecem os primeiros cuidados com a individualização do cadáver, do caixão, do túmulo. Isso surgiu de uma preocupação muito mais sanitária que religiosa. Essa medicina não era propriamente a medicina dos homens, visto que estava aliada às ciências extra-médicas, em especial, à química. Era, na verdade, uma medicina das coisas, que se ocupava de questões sanitárias com o ar, a água, decomposições, fermentos. Uma ciência das condições de vida e do meio de existência, em síntese. Com relação ao modo francês, Foucault afirma que:

a relação entre organismo e meio será feita simultaneamente na ordem das ciências naturais e da medicina, por intermédio da medicina urbana. Não se passou da análise do meio ambiente. A medicina passou da análise do meio à dos efeitos do meio sobre o organismo e finalmente à análise do próprio organismo. A organização da medicina

foi importante para a constituição da medicina científica (FOUCAULT, 2007, p. 93).

Essa medicina estabelece-se por uma racionalização dos espaços, nos deslocamentos das grandes cidades, e vincula-se às condições de vida a partir desses parâmetros, em que pese a acuidade da análise minuciosa das cidades, e sua recusa a métodos antigos de pura separação e exclusão dos doentes e sadios²³. Há na medicina social francesa análises em termos de saúde da população, mas sobre cada um dos habitantes e o impacto que seus corpos causam em termos de contaminação.

Na França vemos desenvolver-se, então, uma medicina dos espaços. Estudos em que se priorizava uma geografia das cidades que evitasse a proliferação de doenças e que se tratasse de um sistema de controle e circulação dos indivíduos em determinados ambientes. É também uma medicina das *coisas*, em vista da excessiva atenção em evitar a contaminação das águas, do ar e de todas as questões de miasmas. Essa medicina implicou na medicalização da cidade por meio de uma ação físico-química e suas preocupações são anteriores ao problema da saúde, dado que seu foco é a salubridade, a construção de condições ambientais e a asseguaração da saúde. Vemos surgirem, nesse quadro, as primeiras noções do que se compreende por higiene pública.

E, finalmente, a terceira via para a formação da medicina social ocorreu baseada no exemplo inglês. Era a medicina dos pobres, dos trabalhadores operários. Esse foi o último alvo da medicina social. Como vimos acima, o primeiro foi a medicina de Estado, posteriormente, a medicina urbana e o modelo inglês, por último, teve os pobres como objetos da medicação.

Até chegar nessa terceira direção, os pobres não eram problematizados como fonte de perigo médico, quer dizer, em termos de perigo populacional, mas, somente, configuraram-se como problema quando passaram a constituir-se como risco biológico para a população. Noutros termos, quando os pobres, suas regiões e seus hábitos tornaram-se foco de doença e de transmissão. Por isso alguns grupos, alguns bolsões de pauperismo, eram *deixados à morte*, porque não ocorria uma preocupação assistencial com esse grupo, visto que não era fonte de renda nem de produção para o Estado. Mas, durante a Revolução Francesa e as grandes agitações sociais na Inglaterra, a figura do pobre assumiu uma posição mais forte politicamente, à medida que participa de revoltas. Por isso identificamos, nesse período, certa concessão de direitos aos

²³ Como se fazia no tratamento da lepra até fins do século XVIII.

operários. Outro ponto foi o surto de cólera no ano de 1832, que se propagou por toda Europa e se cristalizou na população proletária²⁴. A partir desse momento, esse fragmento populacional passou a ser um perigo biológico para o Estado. Por isso, fez-se necessária uma ação médica eficaz para os pobres, visando principalmente defender biologicamente a sociedade.

Diante desse cenário, a medicina social inglesa, então, aponta para uma medicalização diretamente da população, sobretudo das camadas pobres, da massa de trabalhadores. Essa preocupação só ganhou vazão, quando esse grupo se configurou como um estigma de periculosidade e foco de contágio. Como ressalta Sylvio Gadelha:

Nessa nova modalidade de medicina, a assistência à saúde da população pobre passa pelo controle autoritário e está estritamente ligada à segurança pública, adequando-se, de resto, à nova legislação médica que passa a entrar em vigor [...] (GADELHA, 2009, p. 90).

Gadelha se refere às leis dos pobres, isto é, aos regulamentos jurídicos que asseguravam a saúde da população menos abastada por meio de um controle médico. Mas o grande objetivo era rapidamente o de medicalizar os pobres para que os mais abastados não corressem riscos de danos biológicos.

No final do século XIX, na Inglaterra, são elaborados sistemas de *health servive and office*, que consistiam nas obrigações do Estado com a vacinação, com registro de epidemias, o que forçou os indivíduos a declararem, de modo detalhado, as reais condições de seu corpo biológico, dizendo, pois, se portavam alguma enfermidade. Isso foi feito para que o governo agisse visando sanar a doença do indivíduo e destruir os focos de contaminação. O que entendemos atualmente por medicina social representa a soma desses três processos na Europa do século XVI até o XIX.

Assim, segundo Gadelha, na obra *Biopolítica, governamentalidade e educação*, a medicina social:

consistia, em primeiro lugar, num sistema mais apurado e completo de acompanhamento da morbidade, recorrendo, para tanto, além do uso de tabelas, às informações fornecidas por médicos e hospitais situados em diferentes regiões, com o posterior registro e organização das mesmas – incluídas as referentes a fenômenos endêmicos e epidêmicos. Em segundo lugar, ela toma a prática e o saber médicos como objeto de um controle e de uma normalização estatais, embora atribua às universidades e às corporações médicas a incumbência de decidir sobre os programas de formação (ensino)

²⁴ Situação e estudo de caso analisado mais detalhadamente por Delaporte, quando este dera sequência ao problema de pesquisa iniciado por Foucault.

e a atribuição de diplomas. Em terceiro lugar, a instituição de uma organização administrativa encarregada do controle das atividades dos médicos, subordinando-as, assim, a uma administração central e/ou a um departamento especializado. Em quarto lugar, finalmente, destaca-se a criação de um sistema piramidal de observação e controle da saúde da população, transformando os próprios médicos em administradores desse sistema, em suas diversas esferas verticais e concêntricas de ação (GADELHA, 2009, p. 85-86).

Uma das mais relevantes diferenças desse tipo de medicina em relação à polícia médica é que ela não é diretamente intervencionista, nem propriamente preocupada com o corpo do proletário. Mas, sim, com o impacto dessa vida nas forças do Estado, ou seja, sobre o que o indivíduo vai produzir e consumir, e ainda como ele irá consumir, durante quanto tempo etc.

Comparando e apontando diferenças dos três modelos que possibilitaram a formação da medicina social, Foucault, ainda na conferência ministrada no Rio de Janeiro, diagnostica que:

Enquanto o sistema alemão da medicina de Estado era pouco flexível e a medicina urbana francesa era um projeto geral de controle sem instrumento preciso de poder, o sistema inglês possibilitava a organização de uma medicina com faces e formas de poder diferentes segundo se tratassem de medicina assistencial, administrativa e privada, setores bem delimitados que permitiram, durante o final do século XIX e primeira metade do século XX, a existência de um esquadramento médico bastante complexo (FOUCAULT, 2007, p. 98).

A biopolítica é situada historicamente quando notamos a formação desse tipo de discurso e ação médica, sobretudo, com o rompimento de uma economia política de poder no Ocidente, centrada no direito de causar a morte pelo exercício de poder que investe na vida como fonte de produção. Dessa forma, o discurso médico torna-se político à medida que os fenômenos próprios à vida humana, em termos biológicos, inserem-se na ordem do *saber-poder*, tornando a vida o próprio objeto político central. Essa hipótese é expressa no final da obra *A vontade de saber* quando Foucault, ao contrário da conferência na UERJ, apresenta uma análise mais alargada do conceito, não o restringindo apenas à medicina social, como se pode notar em afirmações como esta:

A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela 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. Abre-se assim, a era de um ‘biopoder’. (FOUCAULT, 2005, p.131-132; grifo do autor)

Em *La Volonté de Savoir*, o conceito de biopolítica é apresentado a partir da mudança nas formas de governar e no estatuto do poder soberano. Foucault, nessa obra, afirma que na Idade Clássica existia o direito soberano de *fazer morrer e deixar viver*. Ele detinha o poder sobre a vida, mas não a geria, apenas permitia a sua existência. Com o desenvolvimento do biopoder há uma inversão na concepção de soberania, admitindo-se um poder de *fazer viver e deixar morrer*. A partir desse texto, entende-se por *biopolítica* o modo como o poder foi transformado, entre os séculos XVIII e XIX, em uma ordem de governar indivíduos, muito mais que em número de disciplinas, mas em relação ao conjunto dos viventes que são constituídos em termos de população. O elemento biológico passa a ser constituído não somente como um meio de pressão, e, sim, de instrumento de poder governamental a serviço do campo político. Eis o processo que Foucault nomeia por bio-história: período em que os movimentos da vida e os processos da história, a vida e os mecanismos de cálculos específicos, interferem uns nos outros.

Como vimos, essa nova tecnologia, crescente e perceptível durante o século XIX, concebia o corpo como espécie, que promovia a busca pelo *fazer viver*, em meio a questões políticas e econômicas encontradas no interior dos mecanismos governamentais, quando das relações entre vida e população, entre natureza e política. Essa transformação veio ocorrendo desde o século XVII com os juristas que formularam questões a propósito do direito de vida e morte. Nesse período, há a fundação de uma nova técnica de poder do homem-espécie, ou seja, a direção médica não visa mais o homem-corpo e sim o homem-vivo, efetivando o conceito e a aplicação de uma biopolítica da espécie humana. Com isso, conforme assinala no curso de 1976, a medicina passa a ter nova função:

[...] esses fenômenos que se começa a levar em conta no final do século XVIII e que trazem a introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior da higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e da medicalização da população. (FOUCAULT, 2005, p. 291).

Foucault, na conferência apresentada no Rio de Janeiro em 1974, afirma que a medicina moderna é uma medicina social e admite certa tecnologia do corpo social. A

medicina social não se apresenta na sociedade como apenas uma prática social nos aspectos mais individualistas, uma vez que a preocupação da ação médica é voltada também para a relação do médico com o doente ou cliente. Mas, o capitalismo não colocou um fim à passagem de uma medicina coletiva para uma privada. Ao contrário, socializou um objeto que é o corpo enquanto força de produção. Aplicou um domínio populacional no ponto de vista biológico, somático, corporal, construindo uma realidade biopolítica:

[...] a medicina moderna é uma medicina social que tem por *background* uma certa tecnologia do corpo social; que a medicina é uma prática social que somente em um de seus aspectos é individualista e valoriza as relações médico-doente (FOUCAULT, 2007, p. 79).

Ágnes Heller e Ferenc Fehér, nessa mesma perspectiva, afirmam ter sido “essa [a] corrente principal da modernidade que separou estes aspectos com a introdução e diferenciação público-privado. [...] Os temas saúde e higiene tenderam a tornarem-se questões políticas, e passaram a decidir temas pertencentes à legislação do Estado²⁵”. “É nesse momento em que a política e o culto a saúde serão decisivos para a formação de um *éthos* da modernidade²⁶”. Os autores referem-se à formação de uma luta global do ser humano e das ferramentas governamentais contra a morte que se assemelha a uma operação de contenção em uma guerra sem fim. Foucault, no curso de 1976, afirma que a biopolítica é um poder que não quer conhecer a morte. Uma das novidades da modernidade é o surgimento da noção de população inserido em um campo econômico e político. Os discursos médicos e biológicos pelo *fazer viver* estão vinculados a uma preocupação estatística e produtiva para o Estado.

Os dois teóricos referidos, assim como Foucault, analisaram a emergência da biopolítica numa relação de dependência com o capitalismo, porque em uma sociedade capitalista o corpo é fonte de consumo e trabalho. É interessante para o Estado que um corpo permaneça vivo por muito tempo, visto que a durabilidade de uma vida poupa a necessidade de ensinar outra pessoa a trabalhar com a atividade daquele que morreu. Por isso, Foucault prioriza a medicina social, quando de sua explanação na UERJ,

²⁵ “Fue la corriente principal de la modernidad la que separó estos aspectos con la introducción de la diferenciación público-privado [...] Los temas de la salud y de la higiene tendieron a dejar de ser cuestiones políticas, es decir, temas pertenecientes a la legislación del Estado.” (FEHER e HELLER, 1995, p. 74)

²⁶ “Es em ese momento en el que la política, y el culto de la salud, serán decisivos para el *éthos* de la modernidad.” (FEHER e HELLER, 1995, p. 78. Tradução nossa)

acerca do conceito de biopolítica, pois a medicina cumpre um papel que transborda o estrito saber médico, inserindo-se nos saberes do Estado, sobretudo, do ponto de vista econômico²⁷. Nota-se, por isso, que hoje os hospitais são um dos maiores gastos do orçamento de um Estado para o cuidado da saúde pública. A princípio, a medicina existia inteiramente sem hospitais. Foi graças ao discurso cristão, segundo Foucault, que se iniciaram instituições voltadas ao tratamento de doentes, isso porque a santidade e a cura andavam de mãos dadas, de forma que o atendimento médico e os hospitais estavam inseridos num cenário de caridade e hospedaria aos enfermos²⁸.

A medicina tornou-se, na era do biopoder, uma mercadoria cuja demanda tem aumentado constantemente. O Estado cada vez mais vem, pois, dando maior atenção aos cuidados para com a saúde pública. Um grande exemplo disso fora o caso do chanceler alemão Otto Von Bismark, que, em 1883, instituiu o seguro médico controlado pelo Estado. Desde então, há um crescimento da atuação estatal no que diz respeito à interferência na ação médica. Durante a primeira metade do século XX, as nações industrializadas criaram legislações de saúde pública, com normas para controlar questões como saneamento básico e a varíola.

A medicina social é incumbida não apenas do trato com as pessoas enfermas, mas também da supervisão planejada de indivíduos aparentemente sadios e normais. Assim, fora proposto um novo modo de conceituar a doença a partir do século XIX, uma vez que a enfermidade passou a ser um fenômeno tanto biológico quanto social e político. A medicina atual é parcialmente pautada no modelo de Bismarck, pois se ocupa com questões como o seguro de vida e a pró-natalidade, combate ao *pro-choice*²⁹, constrói leis de seguridade social, o que, por seu turno, faz emergir todo o espírito do liberalismo econômico. A vida tornou-se, assim, quantificada, calculada.

No início do século XX, deparamo-nos com uma nova etapa desses processos médicos em termos governamentais, o chamado Estado do bem-estar social, período no qual práticas da medicina social estabeleceram-se em diversos setores: educação, habitação, saúde, seguridade social, bem como em outras diversas formas de gestão do corpo e da vida enquanto direitos sociais. Dessa forma, o Welfare pode ser

²⁷ Não por acaso Foucault, no curso *Naissance de la biopolitique*, afirma que com o nascimento da economia política, entramos na era da política. Aula de 10 de janeiro de 1979 (2008, p.24).

²⁸ No próximo capítulo, detalharemos mais nitidamente a relação do discurso religioso com o biopolítico na obra de Foucault.

²⁹ *Pró-escolha*: trata-se de um grupo de intelectuais que defendem o direito autônomo de escolha sobre questões pertinentes ao próprio corpo, como o aborto. Em especial, relaciona-se com questões referentes à dignidade da mulher, no que concerne à maternidade, em termos éticos e políticos.

compreendido se colocado em um contexto de Estado constitucional moderno, que se pautava pela ideia de uma suposta integração social e que se baseia na construção de uma soberania do *fazer viver* presente no Estado-nação.

Os estudos históricos sobre o corpo são atravessados por diversas fontes e interesses. Os objetos e objetivos propostos nesse estudo dizem respeito ao problema do corpo relacionado com a doença, com as vinculações do normal e do patológico e com a dimensão da estatização do corpo social enquanto forma de governo.

A biopolítica só foi possível a partir de algumas ferramentas de *segurança* e controle populacional relativas ao saber médico, mais especificamente, ao da medicina social, sobretudo, porque ela apresenta conjuntos de mecanismos interessados na gestão das características biológicas fundamentais da espécie humana. Isso, evidentemente, arrolado a um aparato político, cuja estratégia concebe-se por meio da formação geral de poder, e promove a transferência da ação de cura, da ação medicamentosa. Esta, por sua vez, deixa de produzir saber sobre a morbidade e se volta para a medicina dos vivos.

A centralidade do estudo, nesse momento, encontra-se na percepção dos discursos de normatização presentes em modelos clássicos da medicina que têm como finalidade a higienização da população, os sistemas de controle sanitários e alimentares, o que intui as redes de poder da polícia médica inseridas em dispositivos estatísticos. Cumpre-nos, aqui, diferenciar a ação da medicina social, que é biopolítica, há pouco apresentada, em relação à forma do cuidado governamental para com a vida realizada em momento histórico imediatamente anterior. Em síntese: buscaremos identificar a ação médica inserida no projeto anatomopolítico, comparando-a com a medicina social, que é biopolítica.

Em primeira instância, devemos entender como Foucault compreende o conceito *segurança*, nos termos dos governos da vida. Para isso, vamos recorrer rapidamente à sua fala no curso *Segurança, território, população*, de 1978:

Primeira questão, claro: o que se pode entender por ‘segurança’? [...] É simples, é infantil, mas vamos começar por aí e creio que isso me permitirá dizer um certo número de coisas. Seja uma lei penal simplíssima, na forma de proibição, digamos, ‘não matarás, não roubarás’, com sua punição, digamos, o enforcamento, ou o desterro, ou a multa. Segunda modulação, a mesma lei penal, ainda ‘não matarás’, ainda acompanhada de certo número

de punições se for infringida, mas desta vez o conjunto é enquadrado, de um lado, por toda uma série de vigilâncias, controles, olhares, esquadrinhamentos diversos que permitem descobrir, antes mesmo de o ladrão roubar, se ele vai roubar, etc (FOUCAULT, 2008, p. 6-7; grifos do autor).

Embora esse curso pertença a uma etapa posterior da história de seu pensamento, o que está em jogo, nessa fala, são os domínios de poder sobre a vida, numa primeira visão de produzir a morte enquanto forma punitiva, e a segunda, fundada em estratégias mais eficientes para evitar o dano causado e respondido, bem como permeado, por sistemas de vigília. Vamos, a partir dessa referência, pensar as ações médicas em um panorama anatomopolítico e biopolítico, estabelecendo as diferenças e semelhanças.

A biopolítica é definida, em *La volonté de savior*, pela maneira em que, a partir do século XVIII, foram racionalizados os problemas impostos à prática de governo, que se relacionavam aos fenômenos próprios dos conjuntos de viventes enquanto população. Com isso, podemos dizer que a problemática de maior envergadura que a modernidade propôs para as tecnologias de governo fora a acumulação de indivíduos, por meio de dispositivos de segurança dos problemas específicos da população voltados ao problema do governo. A expansão demográfica e populacional na Europa, durante o século XVIII, forçou a ampla produção teórica no gênero dos governos da vida. Assim, de acordo com Edgardo Castro, pode-se dizer que

o surgimento da população, como uma realidade específica, por um lado, deslocou o modelo familiar como referência das técnicas de governo, e, por outro, levou a uma nova definição do conceito economia ou, simplesmente, levou à idéia de economia política. Até esse momento, as técnicas da estatística tinham funcionado dentro do marco da soberania, ou seja, como instrumento da administração estatal. Pois bem, essa estatística administrativa mostra que os fenômenos da população têm a própria regularidade, irredutível ao modelo familiar. Mostram além do mais que o comportamento da regularidade própria da população tem também efeitos econômicos específicos. A partir desse momento, inverte-se a relação, desde o ponto de vista do governo, entre a família e a população: a família aparece como um elemento dentro do fenômeno global da população. A população se converterá, então, no objetivo último do governo (CASTRO, 2009, p. 335).

Quais são, portanto, os objetivos extraídos da população? Essencialmente o de se melhorar as condições de existência da população, aumentar suas riquezas e a duração das vidas e, ainda, de se criar um plano para a saúde pública. A emergência da

população apresenta-se superior a simples potência do soberano, para tornar-se finalidade do instrumento de governo. O surgimento da população, como objetivo e mecânica de poder, não significou a anulação do conceito de soberania, nem mesmo se contrapôs ao processo de disciplinamento. Mas, servira como representação de processos diferenciados, isto é, de sistemas que criaram um encaminhamento de adestramento dos corpos não mais de forma individualizante. As disciplinas do governo necessariamente associam-se às técnicas político-estatísticas do corpo enquanto técnica do governo das populações.

Desde então, o conhecimento sobre as doenças torna-se provisório e se encontra envolto numa sucessão de crises, erros e invenções do saber médico, dos progressos e práticas em exames, das análises de resultados, de efeitos, causalidades e revisão das estruturas de agentes patogênicos. Cada época, em sua estrutura, produz sua própria ferramenta de saber para encontrar respostas e promover ordens para uma teoria científica. Nesse sentido, talvez uma das mais relevantes ferramentas da biopolítica seja a estatística e os diversos níveis de dados quantitativos. Considerando esse projeto, em termos do discurso médico, podemos produzir algumas considerações, porque a medicina desempenhou e ainda desempenha um papel fundamental na ordem da normalização dos indivíduos e populações. Para Foucault, a medicina é responsável por elaborar no século XX uma sociedade da norma e não da lei, dado que, nesse aspecto, não são mais condutas jurídicas que determinam essas incursões, mas, tal como nos termos de Canguilhem, a distinção permanente entre o normal e o patológico. “A medicina nos parecia, e nos parece ainda, uma técnica ou arte situada na confluência de várias ciências, mais do que uma ciência propriamente dita” (CANGUILHEM, 2009, p. 6-7). Dessa maneira, o papel da ciência médica, em uma realidade biopolítica, é cumprido no campo, muitas vezes, exterior ao exercício puramente médico, tornando-se um dispositivo para a política e os diversos regimes de condutas da população.

As sociedades ocidentais modernas, segundo Heller e Fehér (1995), seguiram uma “tendência de despolitização que parecia servir para proteger o indivíduo frente ao poder do Estado. No entanto, a biopolítica, em seus significados metafóricos atribuídos a vários tratamentos de saúde e higiene, foi despolitizando o tema³⁰”. Nessa medida, o Estado submete a população a um processo contínuo de medicalização. As

³⁰ “[...]tendencia a la despolitización pareció servir para la protección del individuo frente al poder del Estado. Sin embargo, la biopolítica, al atribuir diversos significados metafóricos a salud e higiene, há estado depolitizando el tema.” (FEHÉR e HELLER, 1995, p. 74. Tradução nossa)

condutas, comportamentos e o corpo humano integram-se no sistema de funcionamento da medicina a partir da intervenção do saber médico, que se torna político. Uma das finalidades da inserção desse poder pelo Estado reside no cuidado do corpo, na saúde corporal e na relação entre enfermidade e naturalidade do corpo biológico; questões que até então não eram de responsabilidades do Estado, mas apenas da economia familiar.

Foucault, por isso, identifica a formação de uma *nosopolítica* no início do século XIX, ou seja, há o abandono da análise da doença de forma vertical e uniforme, para se passar a considerar os sistemas de cura sob diferentes pontos de ação do corpo social. Há aqui uma clara alteração das técnicas de assistencialismo médico, sobretudo das camadas pobres. A figura do mendigo, do pobre, deixa de ser visto sob forma sacralizada, para ser compreendido como complexo cultural, a partir de adjetivações tais como: ociosidade, improdutividade e vagabundagem. É preciso então, higienizar o pobre. Com efeito, enfermidade e pobreza são vistas como coisas separadas, pois são submetidas a uma nova necessidade de pensar e agir contra as doenças enquanto problema específico.

A *nosopolítica*, dessa forma, possibilita a percepção de uma polícia médica, ou seja, de uma tecnologia médica e política ligada à razão do Estado, por meio de sistematizações eficazes de fiscalização, quantificação e controle jurídico sobre as vidas humanas. A formação de uma *polícia médica* se fazia relevante pela anterior atenção insuficiente com os corpos, falta de estatização, de regulação, necessidade de criar regras para o controle da população e falta de ordem administrativa sobre o governo das vidas. A função da *polícia* consistia no controle das habitações, cemitérios, comércio e produção de alimentos, tinturarias, matadouros e, ainda, na proibição de habitações insalubres, o que formava um corpo de inspetores da saúde e constituía, enfim, um eficiente sistema de saúde pública, uma anatomopolítica.

Para pensar no dispositivo de *polícia*, em termos de ação médica, Foucault no início do curso *Sécurité, territoire, population*, recorre ao pensamento e ao sistema médico em voga durante boa parte da Idade Média. O filósofo percebe, por exemplo, que para os leprosos, havia um cuidado baseado na simples ação da exclusão, isto é, a fim de evitar a ampliação da doença, era prática recorrente o desenvolvimento de um modelo geral binário, que dividiria em leprosos e os não leprosos.

Entre os séculos XVI e XVII, encontramos, segundo Foucault, certa sofisticação dessa prática, como fora o caso dos regulamentos relativos à peste. Notamos instrumentos diferentes de ação, pois o que estava em jogo era a criação de

projetos detalhadamente estatísticos de cada região onde se constatasse a manifestação da peste. Desse modo, as pessoas eram orientadas quanto a poderem ou não sair, bem como o que deveriam fazer em casa, desde o tipo de alimentação mais recomendado à proibição de determinadas formas de contato; o que implicara na abertura de casas de fiscalização e inspeção. Encontramos, nesse período, a formação de um sistema disciplinar que, por sua vez, acaba sendo o vetor, o eixo de ligação para a construção de um efetivo governo da vida.

Contudo, as práticas médicas na biopolítica operam em uma esfera ainda mais poliédrica. Se pensarmos, por exemplo, na atuação médica de inoculação ou mesmo na atuação contra a varíola, na Europa durante a segunda metade do século XVIII, poderemos compreender melhor todo esse processo. O problema de alcance médico não se forma em uma prática puramente de disciplina, mas na tentativa de identificar quantas pessoas contaminaram-se, com que idade, com quais sintomas, lesões, e, ainda, em saber qual índice de mortalidade, quais sequelas, riscos da inoculação no indivíduo sobre as possibilidades de vir a morrer ou se contaminar. Ademais, ao alcance médico, deveria estar a incumbência de registrar os efeitos quantitativos e estatísticos referentes aos casos ocorridos na população. Esse procedimento deixou de avaliar o corpo em sua estrita corporeidade e converteu a compreensão do corpo enquanto objeto de observação e contabilização para o mundo social, criando assim, no final do século XVIII e início do XIX, um regime mais complexo de distribuição das doenças.

Relembrando as práticas medievais, como foi citado acima, não se trata mais de uma ação médica de isolamento, de exclusão, mas de qualificação e quantificação da sociedade, dos riscos biológicos das vidas, da segurança e manutenção de um sistema organizado de saúde pública. Acerca desse procedimento médico de segurança, Foucault, na primeira aula do curso de 1978, ao retomar suas preocupações de anos anteriores, afirma que:

a segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina. Na ordem do direito, portanto, na ordem da medicina, e poderia multiplicar os exemplos, vocês estão vendo que encontramos apesar de tudo uma evolução um tanto ou quanto parecida, transformações mais ou menos do mesmo tipo nas sociedades, digamos, como as nossas ocidentais. Trata-se da emergência de tecnologias de segurança no interior, seja de mecanismos que são propriamente mecanismos de controle social, como no caso da penalidade, seja dos mecanismos que têm por função

modificar em algo o destino biológico da espécie (FOUCAULT, 2008, p. 15).

Nesse novo cenário, o corpo torna-se o espaço neutro aberto às observações e construções de saberes. A medicina configura-se como uma taxinomia, evidenciada pela objetividade sobre os sintomas e as causalidades do corpo doente. O ver, o saber, o discurso de quem sente e avalia organizam as relações de tensão entre o médico e o doente.

Na cidade de Londres, por exemplo, já no início do século XVII, havia organizações governamentais que realizavam coletas semanais referentes ao número de nascimentos e óbitos, seguido de suas causas. Anteriormente, esses registros eram esporádicos. Mas com o advento da estatística como ferramenta governamental, isso se faz necessário para que se possa observar o desenvolvimento das doenças, das epidemias em termos de danos causados à população. Para isso, era fundamental requerer dados regulares. Dessa forma, as estatísticas cumprem com o papel de conhecimento da aceleração ou redução das enfermidades. Essa preocupação só se confirmou quando houve um evidente problema com a saúde do corpo social, quando as listas de mortalidade cresceram após grandes epidemias e contágios.

Antes, também, as argumentações médicas circulavam assumindo a hipótese que as epidemias eram consequência da contaminação do ar. O desenvolvimento da medicina social ocorre, entre outros elementos, na contramão dessas antigas teorias miasmáticas. No contexto dessas antigas concepções, havia, pois, uma crença médica associada, como já fora dito, à prática do isolamento. As recomendações para que as pessoas não contraíssem doenças diziam respeito ao lugar onde poderiam estar indivíduos enfermos, o que configurava a insalubridade de certos espaços. Com o desenvolvimento da medicina aliada as teorias da causalidade, a probabilidade e ao uso da estatística, as teorias miasmáticas tornaram-se controversas, passaram por críticas e, até, por abandono. Com diluição dos entendimentos fundados em miasmas, a medicina gradualmente fora remetida a um novo campo dedutivo, investigativo sobre o corpo doente, que se instituiu nos experimentos controlados e na verificação detalhada acerca dos enfermos, dos números de mortes, das causas, das formas de atendimento médico, e, ainda, da coleta dos dados estatísticos. Por essa razão, é que se tornou uma importante ferramenta para dar vazão a aquilo que posteriormente configuraria como medicina social, como um governo dos vivos.

Nessa transição de uma ação governamental anatomopolítica para a biopolítica, verificamos muitos outros exemplos sobre as associações dos estudos estatísticos, da ação quantitativa sobre os corpos para a eficácia da gestão da vida e da população. Outro problema pode ser identificado pelas avaliações de alguns entraves a respeito da escassez alimentar presente na Europa durante a segunda metade do século XVIII.

A falta de alimento, em toda a história, sempre gerou dificuldades imediatas para um povo, um país, uma comunidade, no sentido que as sequelas aparecem sensivelmente e de forma quase imediata. Na França, por exemplo, no início do século XVIII, foi criado um sistema antiescassez alimentar, que tinha como objetivo promover uma estratégia de governo interessada não somente em extirpar um problema, mas em criar mecanismos disciplinares, cuidadosamente estatísticos que o prevenissem. Para isso, fora feita uma limitação de preços sobre os produtos, limitação acerca do direito de estocagem e de exportação, fiscalização a respeito dos cultivos e mediação sobre a quantidade e variedade de cada produto alimentar.

Pode-se dizer que essas formas de disciplinamento estatístico das produções, amplamente adotadas na Europa do o início do século XVII até o XVIII, intuíram um processo inicial de governo que mais tarde geraria os mecanismos de domínio e gestão da vida presentes na biopolítica. O exemplo do sistema criado na França de antiescassez alimentar é um processo baseado em acontecimentos eventuais, singulares, que até poderiam ser produzidos, mas que deveriam ser, pois, evitados.

Esse é o grande triunfo dessa nova prática de poder, uma vez que ela impede que o problema apareça ao invés de simplesmente saná-lo. Para que isso seja possível, antes de qualquer ferramenta, é necessário haver um controle populacional, em linhas estatísticas sobre cada corpo na sociedade, em termos qualitativos e quantitativos, com base em análises sobre salubridade, sobre as condições de cada vida sadia e doente em contato com o corpo social. Há, assim, uma evidente mudança nas técnicas de governo. Alguns de seus aspectos mais relevantes de instauração foram os métodos estatísticos para qualificar os corpos em dispositivos de segurança biológica da vida.

A medicina, até o século XVIII, de uma forma geral, desenvolveu-se sem a existência do hospital e com atendimentos domiciliares voltados apenas para aqueles que tinham condições econômicas para serem assistidos. Com a formação da sociedade capitalista, a população passa a ser fonte vetorial da economia do Estado, assim sendo, é coerente que os corpos dos indivíduos estejam sadios para que a produção seja sempre

alta. Por isso, a medicina se torna social e um problema público em termos de produção e proteção sanitária. Tomando nota desse cenário histórico, percebemos uma preocupação em caracterizar as mudanças na organização do conhecimento e prática médica, visto que há o registro de proposições de novos métodos, objetos e conceitos.

O estudo da anatomia humana fundamenta-se com maior eficácia. Uma prática que se efetivou a partir da associação da medicina com a estatística, o que contribuiu não apenas para a formação da medicina classificatória das espécies patológicas, mas da própria era da biopolítica. Em termos institucionais, encontramos o surgimento dos primeiros hospitais, que até então se dedicavam e se entrosavam com os pobres, com a preparação da morte e com o isolamento social. Na era do biopoder, esse ambiente torna-se privilegiado para o exercício da medicina, pois cumpre o papel do ensino e da cura.

Essas mudanças acerca das estratégias de ação no corpo possibilitaram a manifestação de uma nova ordem do discurso científico, sendo que, a partir do século XVIII, estabeleceram-se em relação de contiguidade com as evidências biológicas enquanto técnicas de *saber-poder* associadas às tecnologias políticas.

1.4 EXCURSO – O *fazer morrer* como generalização da biopolítica

O conceito *biopolítica* tem sido, em diversos campos de saber, amplamente utilizado e quase sempre de forma difusa e imprecisa, o que acaba causando certa confusão nas delimitações apreendidas por Foucault acerca de tal temática. É verdade que podemos fixar estudos sobre o conceito adotando-o como dispositivo para reflexões no âmbito da sexualidade, do poder médico, das raças, segurança, educação e governamentalidade. Mas o problema que se apresenta nesta análise, em primeiro lugar, assumiu o papel da medicina, especialmente da medicina social, como principal ferramenta para a legitimidade de uma biorregulação política das vidas humanas, tal como sustentou Foucault, em sua primeira apresentação pública que tratava do conceito. O saber médico é compreendido como ponto nevrálgico, porque se insere em todos os outros saberes, já exemplificados neste capítulo, e atua num âmbito exterior ao seu próprio exercício. É, pois, que o discurso médico reverbera seu poder nas redes morais, políticas, educacionais, policiais, de administração pública, segurança, urbanismo etc.

Nesse cenário, a administração do saber médico sobre a sexualidade exerceu poder por meio da repressão. A confissão, no mundo cristão do século XVI ao XVIII, por exemplo, ganha força enquanto instrumento de manipulação e criação de discursos operando uma nova tecnologia do sexo e suas práticas. Entretanto, a partir do século XVIII, o sexo deixa de ser um problema de caráter religioso e passa a ser preocupação de campo biológico, orgânico e estatal. No século XVIII, o foco em toda Europa, como identificamos há pouco, situou em torno do corpo biológico e os índices de natalidade e morbidade. Vemos, nesse caso, a formação de um quadro institucional da medicina, sobretudo, com o surgimento dos métodos de normatização da sociedade e higienização. Há, nesse sentido, uma transferência da concepção do corpo como *carne* cristã, para a concepção de corpo como ferramenta médica. Já no início do século XIX, opera-se uma medicina do corpo e outra do sexo. Esse segundo novo campo permite o domínio médico-psicológico das anomalias, das perversões, em síntese, permite uma *ortopedia* do sexo. Conjuntamente, encontramos a formação de discursos sobre o sexo que visam proteger o corpo a partir do campo da hereditariedade, e que giram em torno da *responsabilidade biológica* no que diz respeito à espécie.

O excesso de preocupação com a gestão da vida por sistemas governamentais promoveu, segundo Foucault, a formação de discursos eugênicos na medicina do sexo. Assim, articulava-se em torno de teorias da degenerescência, em meio às investigações sobre possíveis origens de perversões, de alguma doença hereditária que envolvesse antepassados com histórico de perversão. Benedict Morel é um dos cientistas que formulou tais teorias, antes mesmo do evolucionismo de Darwin, que traçou os primeiros passos, efetivamente científicos, no âmbito da compreensão da natureza humana no campo das espécies. Para o caso da análise infantil, consideravam-se degenerado, na perspectiva de Morel, aqueles que deixassem marcas e estigmas patológicos adquiridos de antecedentes que gerassem efeitos de anomalia ou predisposição, estes confirmados na fase adulta do indivíduo. Para isso, criou-se, nesse período, conforme afirma Foucault, discursos sobre o que se poderia denominar *perversão-hereditariedade-degenerescência*. Trata-se de um conceito pautado por práticas evidenciadas na análise psiquiátrica, em instâncias de controle social, na própria medicina por sistemas de vigilância do comportamento das crianças.

Foucault compreende, nesse contexto, o princípio de uma visão generalizada da doença mental na psiquiatria, fundamentada a partir da análise do indivíduo desde a sua infância. O início dos estudos da mente até o século XIX e os saberes médicos desse

mesmo período lidam com uma perspectiva repressiva do sexo. Já na metade do século XIX, percebemos uma medicalização e normalização do sexo e as diversas ações de contato com o corpo. Canguilhem, em uma continuação de sua tese de doutoramento, vinte anos após ter sido defendida, corroborou com a hipótese de Foucault, quando argumenta que o normal:

[...] é o termo pelo qual o século XIX vai designar o protótipo escolar e o estado de saúde orgânica. A reforma da medicina como teoria se baseia, por sua vez, na reforma da medicina como prática: está intimamente ligada, na França, assim como também na Áustria, à reforma hospitalar. Tanto a reforma hospitalar como a pedagógica exprimem uma exigência de racionalização que se manifesta também na política, como se manifesta na economia, sob a influência de um maquinismo industrial nascente que levará, enfim, ao que se chamou, desde então, de normalização (CANGUILHEM, 2009, p.199).

Para elucidar o nascimento da ideia de normalização, Foucault, no seu curso de 1976, pontua duas posições históricas que tratam do corpo: a posição burguesa e a da nobreza. Ao longo do século XVIII, a burguesia associava sexo e corpo e os ideários de saúde, higiene e longevidade. E a nobreza, por seu turno, identificava o corpo, bem como o sexo, vinculando-os à luta demarcada pelo sangue. O modo burguês percebe o corpo como forma de expandir suas forças e se preocupa, não com as relações consanguíneas, mas com mais produção e mais vigor para que se consiga obter uma melhor força de trabalho. O discurso burguês, segundo Foucault, desenvolve-se com a mudança sobre as concepções e o uso do corpo, na medida em que havia um evidente objetivo de melhorar as condições sanitárias, tendo em vista os valores políticos e econômicos. Por essa perspectiva burguesa, a partir do discurso médico, é proposta uma tentativa de melhorar as descendências somáticas humanas. Essa genealogia, na qual encontramos posteriormente formulações de caráter racista sobre determinadas condições biológicas, associa-se às proposições desenvolvidas pela psicologia experimental, especificamente pela frenologia e fisiognomonia.

A frenologia desenvolveu-se na passagem do século XVIII para o XIX, essencialmente, com Franz Joseph Gall. Suas premissas paracientíficas fundavam-se na ideia physicalista, que propõe que o cérebro é um órgão físico da mente, e cujo formato e tamanho representam a capacidade para o desenvolvimento de certos traços de personalidade. A fisiognomonia, embora tenha existido como teoria desde o Renascimento, foi outro campo, bastante próximo ao da frenologia, que ganhou espaço

nesse período, dado que também concebia o estudo das cabeças e rostos para determinar características de personalidade.

As saliências do crânio diriam respeito à forma do cérebro e determinariam aspectos fundamentais do comportamento de um dado indivíduo. Há, assim, uma relação direta, segundo essa concepção, entre os laços psicológicos e físicos. Para justificar suas hipóteses, Gall fez investigações sobre os crânios de presidiários e argumentou que eles apresentavam generalizadamente uma região cerebral altamente desenvolvida para o que ele, Gall, nomearia de *propensão para a cobiça*. Essa teoria acabou sendo utilizada, ao longo do século XIX, com o objetivo de se legitimar certo discurso biopolítico racista de gestão e produção dos corpos e vidas. Assim, como ressalta Elton McNeil:

Por volta de 1840, a frenologia tornou-se uma mania bastante difundida que oferecia uma maneira rápida, “científica” e não dispendiosa de garantir a orientação vocacional, produzir uma melhora pessoal e assegurar a felicidade [...] Em sua época, a frenologia possuiu um número razoável de adeptos, apesar do fato de os cientistas não aceitarem a teoria de que o cérebro seja como um músculo que se torna fraco ou forte, dependendo do grau em que é exercitado (MCNEIL, 1975, p. 20; grifo do autor).

Com a nova apropriação do corpo e do sexo, justifica-se o dispositivo de poder generalizado que os inseriu no âmbito da lei, da normatividade e fora responsável por difundir uma teoria da repressão com base nas razões moral e médica transformada em redes de poder, numa articulação mútua. Tais teorias ganharam ainda mais vigor com a publicação, em 1876, da obra *O homem delinquente* de Cesare Lombroso. O médico defendia uma relação direta entre o homem que comete um dado delito e a condição de inferioridade de seu organismo biológico, uma espécie de demência moral que pudesse ser explicada a partir de uma ordem fisiológica. Encontramos, também, nesse mesmo período, publicações de manuais médicos voltados para famílias com o mesmo caráter eugenista, como por exemplo, o *Vitalogy or Encyclopedia of heath and home*, publicado e organizado, no ano de 1899, pelo médico estadunidense Ruddock. Tal enciclopédia apresenta hipóteses, entendidas como científicas na época, que supostamente provavam a degenerescência fisiológica de homens a partir do que se considerava como patologias comportamentais. Há, por exemplo, um estudo de caso que aponta que a deformação corpórea que certo indivíduo apresentava se dava em

razão de ele, ao longo dos anos, ter se masturbado com grande frequência³¹. Foucault durante uma entrevista, no ano de 1977, intitulada *Le jeu de Michel Foucault* e publicada no tomo III do *Dits et écrits*³², chamara a atenção para a emergência do problema, quando, no final do século XIX, fora proposto a importância de se criar uma disciplina do sexo nos colégios, no exército, nos discursos médicos, para que se pudesse, então, realizar discussões acerca da prática da masturbação, tanto masculina, quanto feminina. Assim, nesse jogo de estatuto científico, foi possível fazer surgirem ferramentas que legitimassem práticas eugênicas e a radicalização do biopoder.

No final do século XIX, e em especial durante o início do século XX³³, a biopolítica, segundo Foucault, torna-se generalizável ou pelo menos surge um novo biopoder, uma nova tecnologia de poder que ainda elege a vida como objeto e como objetivo, mas que se caracteriza como um poder que pode matar ao invés de somente aumentar a vida e multiplicar suas condições. Há, pois, um extremismo da noção de governo da vida, porque é um poder que legitima o *fazer morrer* tendo como fundamento aumentar a vida que deve ser vivida. O racismo não foi criado, inaugurado nesse tempo, mas em outros tempos históricos ele funcionava de modo distinto. Esse é um racismo inserido nos mecanismos do Estado como emergência dessa nova biopolítica. Esse racismo resume-se em um poder de domínio da vida estabelecido no corte entre o que deve viver e o que deve morrer.

Algo bastante próximo disso foi denominado por Giorgio Agamben, em *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua*, pelo conceito de tanatopolítica, e que diz:

É como se toda valorização e toda ‘politização’ da vida (como está implícita, no fundo, na soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente ‘vida sacra’ e, como tal, pode ser impunemente eliminada. Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam os seus ‘homens sacros’. É possível, aliás, que este limite, do qual depende a politização e a exceptio da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passe hoje – no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional – necessariamente ao interior de toda vida humana e de todo cidadão. A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente (AGAMBEN, 2004, p. 146; grifos do autor).

³¹ O exemplo apresentado é de um estudo de caso com um homem chamado D. S. Burton. (1995, p. 51) RUDDOCK, E. H. *Vitalogy or Encyclopedia of heath and home*.

³² Éditions Gallimard (n.206)

³³ Durante os governos totalitários.

Essa sua hipótese em muito comunga com as ideias apresentadas por Foucault, ao final de *Il faut défendre la société*, no sentido de que a radicalização da produção biopolítica gerou a construção de imperativos que supõem a existência de vidas indignas de serem vividas. Com isso, permite-se que o exercício da produção da morte seja concebido como modo de qualificar as vidas consideradas dignas de serem vividas. A obra referida de Agamben impulsionou estudos sobre os problemas dos governos totais e o conceito de soberania sobre a vida biológica, apresentado, sob essa perspectiva, talvez, de modo inaugural, por Foucault. Mas, vale ressaltar, que o conceito de biopolítica em Agamben segue uma operação diferente. No início de *Homo Sacer I*, há o apontamento para as duas compreensões gregas do conceito *vida*:

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoe*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. (AGAMBEN, 2004, p. 9).

Segundo Agamben, mas também em Foucault, especialmente, em *La volonté de savoir*, a vida *Bios*, entre os gregos, referenciava o modo de vida, a racionalização da vida, a capacidade humana de individuação e não se aplicava aos demais animais. A *Zoé* representava características comuns a todos os animais, a própria animalidade instintiva, o que na época não tinha uma relevância política. Podemos dizer que o cristianismo inaugura a ideia existente, ainda, talvez, de modo mais enfático, de que a pura vida seja um bem supremo.

Foucault, no sentido de pensar sobre o deslocamento da noção de vida no mundo antigo para o moderno, argumenta que:

o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão (FOUCAULT, 2005, p. 134).

Em seus estudos acerca da biopolítica, Foucault sustenta que no período moderno, diferentemente do mundo antigo, o corpo, a vida, a *Zoe* tornam-se o centro dos direcionamentos políticos. Quer dizer: a centralidade do biológico passa a configurar todas as concepções centrais da política moderna. Essa é a distinção da via

de Agamben, dado que este teórico percebe a possibilidade da biopolítica anteriormente à constituição dos Estados modernos. Nesse sentido, deixaremos de lado especificamente essa hipótese de Agamben e o tomaremos como apoio apenas no que diz respeito às reflexões sobre o biopoder associado ao racismo de Estado, no poder moderno sobre a vida que permitiu a produção da morte, já que foi ele o responsável por continuar a tese aberta por Foucault no ano de 1976.

A biopolítica pressupõe um poder de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar os vivos em um domínio de valor e utilidade. Sendo assim, o *fazer morrer* é entendido, em um gênero específico de determinada sociedade, como um veículo para aumentar as condições de *fazer viver* de uma comunidade dita superior e mais produtiva. Fruto desse novo poder, a espécie humana passa a ser dividida segundo o aparecimento de raças, hierarquias biológicas, bem como a qualificação de tais raças como boas ou inferiores. Eis a fragmentação do corpo biológico que esse poder incumbiu-se.

Por racismo, compreende-se o que nele e por ele define quem deve viver e morrer. Assim, para Foucault, o discurso sobre os governos da vida deixa de ser militar, tornando-se biológico, caso seja político. É fundado em um darwinismo, um estranho darwinismo político e social. Estranho, porque Darwin nunca propôs um estudo político dentro de suas teorias da natureza, e nem mesmo atribuiu uma constituição ou hierarquização de raças entre os humanos. A ideia não é guerreira, porque o *fazer morrer* não significa somente salvar uma vida, mas deixá-la, em geral, mais sadia, mais segura, o que acaba assegurando o *fazer morrer* da raça ruim nos moldes da eliminação de um vírus destruidor. Tal como afirma Foucault na última aula do curso *Em defesa da sociedade*:

[...] o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no mundo do biopoder, pelo racismo (FOUCAULT, 2005, p. 306).

Entendemos então que o racismo é o suporte para a condição vital do poder de exercer-se o direito de matar. Esse poder de normalização exerce o velho direito soberano de *fazer morrer* somente quando passa pelo racismo. O *fazer morrer* inclui

não somente o assassinio direito, mas nos sentidos indiretos, como a exposição à morte, a multiplicação de alguns riscos da morte ou mesmo a morte política, o exílio, a expulsão, rejeição ou qualquer outra coisa que o valha. Heller e Fehér identificam esse momento, na história dos problemas de governo em Foucault, como o “cenário foucaultiano da modernidade mais sombrio por se aproximar do ponto de vista da política da raça³⁴”.

A biopolítica entre os nazistas, por exemplo, parece retornar a natureza humana ao seu estágio inicial, em que não constam leis prévias, tampouco, legado histórico. Quem permanece vivo é o mais forte e a morte dos mais fracos permite o fortalecimento biológico enquanto membro de uma raça, de uma população, de uma espécie, enfim. Algo como uma seleção artificial que favoreça uma possível seleção natural entre humanos. Foucault afirma, no curso de 1976, que 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 (FOUCAULT, 2005, p. 309).

Apoiado nessa argumentação não fica difícil perceber que os Estados mais assassinos são consequentemente os mais racistas. É um funcionamento que faz uso da raça para exercer o poder de eliminação de outra raça, visando à purificação da sua para que se possa, assim, aplicar o poder soberano do mais forte. Nesses modelos, todos têm o direito de vida e morte sobre seu vizinho, sobretudo, por meio do comportamento de denúncia. O objetivo desse tipo de governo não comporta apenas a destruição das outras raças, consiste também em expor a própria raça em perigo absoluto e universal da morte. É um comportamento moral de medo e obediência. A ideologia é compreendida dessa forma uma vez que só essa exposição universal de risco total de morte faria com que fosse constituída uma raça mais forte e superior, frente às demais que foram exterminadas ou sujeitadas.

Essa política se apóia nos dois mecanismos de poder e de discurso histórico e consolida uma sociedade que generaliza o biopoder e o direito do soberano de matar. Somente o nazismo foi tão paradoxal no que concerne à compreensão destes dois

³⁴ “El paisaje foucauldiano de la modernidad es bastante lúgubre si se enfoca desde el punto de vista de la política de raza.” (FEHÉR e HELLER, 1995, p. 118. Tradução nossa.)

poderes: o do biopoder e o do direito soberano de matar. A concepção de soberania no nazismo tinha como uma das finalidades determinar e avaliar as vidas humanas enquanto patrimônio biológico. O Estado tornou-se uma espécie de protetor do patrimônio biológico e com isso fez viável induzir e produzir a morte.

Para Foucault, é aqui, então, que encontramos uma espécie de darwinismo social, o racismo biológico, que funcionou amplamente nesses modelos de governos totais da vida. Por isso, seu grande questionamento sobre as diversas formas que tomaram os governos da vida, no final do curso *Il faut défendre la société*, foi saber como o biopoder pôde, ao mesmo tempo, exercer o direito da produção da vida, mas também em sua radicalização o poder da guerra, os direitos dos assassinos e da função da morte? E como é possível conceber todos os excessos do biopoder, que ora *faz viver* e ora *faz morrer*? Nos cursos posteriores ele não mais problematiza essas questões e parte para uma tentativa de identificar detalhadamente as bases genealógicas dos governos da vida.

Todavia, podemos afirmar que, conforme tratamos anteriormente, no início do século XX, a biopolítica era percebida em seu pico mais radical, sobretudo nas sociedades totalitárias, nazistas e fascistas, em que havia o culto aos altares da saúde e do preparo físico, com sequências de diagnósticos dos patógenos sociais que (supostamente) impossibilitavam o bem estar da nação. A biopolítica, nesse contexto, não só trabalha pelo *fazer viver*, mas também pelo *fazer morrer*. No modelo nazista, a morte induzida pelo Führer significava o fortalecimento biológico da própria raça ariana. O paradoxo desse mecanismo do biopoder existe basicamente na generalização do poder soberano moderno e medievo, ou seja, no poder mútuo de *fazer viver e morrer*.

O discurso de *fazer viver e morrer* obteve suporte fundado no saber médico, em especial, na criação das teorias de degenerescência, como já dissemos. A noção dos degenerados e dos monstros humanos também era protegida pela lei, por um plano jurídico, mas em sentido lato do termo, dado que esses eram entendidos como aqueles que violavam mais do que as leis sociais, as leis da natureza. Portanto, esse poder é de domínio jurídico-biológico. Assim como ressalta Foucault, na última aula do curso *Os anormais* de 1975:

A degeneração é formulada em 1857 por Morel, isto é, na época mesmo em que Falret estava liquidando a monomania e construindo a noção de estado. É a época em que Baillarger, Griesinger, Luys propõem modelos neurológicos do comportamento anormal; é a época em que Lucas percorre o domínio da hereditariedade patológica. A degeneração é a peça teórica

maior da medicalização do anormal. O degenerado, digamos, numa palavra, que é o anormal mitologicamente – ou se, preferirem, cientificamente – medicalizado (FOUCAULT, 2002, p. 401).

A constituição desse personagem bestializado não pertence ao estado puro e simples da doença, mas da anomalia, sem possibilidades completas de cura e dispensável para a formação produtiva e utilitária do Estado. Nasceram nesses discursos médicos os mecanismos que fomentaram o racismo de Estado.

Especificamente no fim do século XIX, como identifica Foucault nos métodos de Pinel, o racismo nascia da psiquiatria contra os indivíduos anormais. Um racismo que teve por função não exatamente a prevenção ou defender um grupo de outro, mas o de filtrar todos os indivíduos no interior de uma sociedade dada. Um processo de exclusão e eliminação, em defesa dos normalizados. Os racismos como o nazista – com isso podemos indicar todos aqueles racismos que visaram uma defesa interna da sociedade contra seus anormais – irrompeu-se com a psiquiatria. O nazismo conectou esse novo modelo racista ao racismo étnico que era endêmico para o século XIX. Com relação ao legado da psiquiatria para a construção desse novo modelo racista, Foucault afirmou em *Os anormais* que “as novas formas de racismo, que se firmaram na Europa no fim do século XIX e início do século XX, devem ser historicamente referidas à psiquiatria” (FOUCAULT, 2002, p. 404).

Sobre a biopolítica e a produção da vida, Foucault entende, também, em *La volonté de savoir*, que juridicamente o suicídio é entendido como um delito, como uma violação a si mesmo e ao Estado. É um dano para um governo que visa cuidar da gestão das vidas. Mesmo compreendendo esse modelo governamental do *fazer viver*, ainda assim foi possível encontrar possibilidades de *fazer morrer* em sociedades que visavam gerir vidas, e eram autorizadas por discursos médicos e jurídicos que propunham a existência da vida indigna de ser vivida e defendiam como necessário o aniquilamento dessa vida para melhoria do Estado. Esse conceito permitiu esclarecer o que era entendido por uma *vida sem valor*. Precisamente era o entendimento de que os indivíduos incuráveis e perdidos seriam automaticamente danosos para a sociedade e por isso tornava-se adequado *fazer morrer* tais pessoas, dado que suas vidas eram indignas de serem vividas.

Esse poder estabelece-se nas proximidades do anormal, da anomalia, do monstruoso e pode trazer a vida ou a morte. Assim como ressalta Georges Balandier, em *O contorno – poder e modernidade*:

A modernidade não apagou esses recursos, porque a sociedade e seu poder não podem eliminar o confronto da ordem e da desordem [...] Os irreduzíveis, por condição ou escolha, são tidos como elementos nefastos ou inimigos, como o eram os feiticeiros do passado ou de outros lugares. Se uma crise grave aparece, são identificados publicamente e sacrificados para que a coletividade retome sua coesão e o poder, seu crédito. O racismo, principalmente, apresenta uma justificativa, um símbolo, uma carga emocional, e essa exclusão sacrificial (BALANDIER, 1997, p. 53).

Os *anormais, injustáveis e degenerados* pertenciam ao grupo dos indivíduos que não mereciam viver, porque eram danosos ao Estado. Três elementos, segundo Foucault, os constituíam na psiquiatria clássica, a saber: o primeiro era o monstro humano, tais como as hermafroditas, dado que era uma exceção à espécie, uma perturbação às atividades e regularidades jurídicas. Compunha então, problemas no campo jurídico-biológico, combinando o impossível e o interdito, discurso elaborado na soma do que era dito pelos juristas e pelos médicos.

O segundo elemento era o indivíduo a corrigir, um personagem historicamente mais recente que o monstro humano, porque é correlato das técnicas de adestramento, dos imperativos da lei e das formas canônicas da natureza. O incorrigível pertencia ao grupo dos que não mereciam viver, eram, pois, os que não conseguiam ser adestrados quanto ao corpo e ao comportamento, os que, enfim, escapavam da normatividade. Com esses sujeitos se constituía a interdição, dado que eles eram indivíduos desqualificados como sujeito de direito. O enclausuramento foi outro método para aqueles que resistiam à correção e ele foi instaurador para o aparecimento das instituições de adestramento.

O terceiro elemento, por sua vez, era o onanista, que aparece no final do século XVIII correlacionado à sexualidade e à organização familiar, especialmente com a nova posição da criança no meio do grupo parental. Essa nova posição diz respeito ao corpo e à saúde. Isso incide no aparecimento do olhar médico e jurídico sobre o corpo sexual das crianças. É exemplificado nas restrições a comportamentos como a masturbação, e em uma disciplina sexual geral, além disso, dirige-se especialmente às crianças no uso sexual de seu corpo, e se refere às determinadas ações sexuais com perturbações psíquicas, com o objetivo de se estabelecer uma nova moral médica.

O sujeito *anormal*, desde o fim do século XIX, em um ponto de vista jurídico-natural, é o monstro das multidões, são os incorrigíveis, não adestráveis. Sem

dúvida esses três monstros, analisados por Foucault no curso de 1975, se confundem e são engendrados em uma mesma gênese de problema.

Fundados nesses discursos, os governos totalitários encontraram suporte para legitimar um discurso racista para informar quem merece ou não viver. Corroborando com essa hipótese, tomemos por referência o argumento de Giorgio Agamben que, em *Homo Sacer I – O poder soberano e a vida nua*, afirma que:

durante o processo dos médicos em Nuremberg, uma testemunha, o doutor Fritz Mennecke, declarou ter ouvido, durante uma reunião reservada em Berlim, em fevereiro de 1940, os doutores Hevelmann, Bahnen e Brack comunicarem que o governo do *Reich* acabara de emitir uma medida que autorizava ‘a eliminação da vida indigna de ser vivida’, com especial referência aos doentes mentais incuráveis (AGAMBEN, 2004, p.146-147; grifo do autor).

Os institutos médicos nazistas recebiam em média setenta pessoas por dia medicadas como doentes mentais incuráveis e distribuídas por vários manicômios alemães. Médicos como Shumann e Baumhardt submetiam esses doentes a uma consulta básica. Mas na maior parte, os doentes eram mortos nas vinte quatro horas após chegarem ao instituto, em geral, com fortes doses de Luminal, Veronal e Morphium. Estima-se que nesse processo foram exterminadas aproximadamente sessenta mil vidas que eram consideradas indignas de viver. Essa vida indigna de viver não se relaciona com a vontade do indivíduo de querer ou não viver – tal como o suicídio, como foi citado em *La volonté de savoir* – nem ao conceito propriamente ético ligado às expectativas desse indivíduo, mas, sim, ao conceito especificamente político e o que está em questão, nesse caso, é a extrema metamorfose do *fazer morrer* no qual se baseia o poder soberano.

O Reich nacional-socialista assinalou a integração, pontuada nesse estudo, entre medicina e política, que é um dos elementos mais evidentes da biopolítica. As experiências totalitárias promoveram capacidades sem limites de atribuir ao corpo uma disposição total dos indivíduos para normalizá-los ou aniquilá-los, *fazendo viver e fazendo morrer*.

As discussões contemporâneas sobre política e vidas biológicas, inicialmente sustentadas por Foucault, sempre passaram pela polêmica em torno das seguintes vias: o poder soberano de matar e o diálogo possível do poder estatal de produzir a vida. Assim, “[q]uando hoje, no meio do culto da biopolítica à diferença racial, as discussões não são resolvidas, nós vivenciamos novamente uma época de Hitler, uma vitória

póstuma e uma chance para acertar velhas contas³⁵”. Portanto, cumpre destacar que as discussões sobre os governos da vida, iniciados por Foucault, não podem deixar de ser atravessadas pela questão do racismo de Estado.

³⁵ “Cuando hoy, em medio del culto de la biopolítica a la diferencia racial, vuelven debates no resueltos, vivimos a la vez el triunfo póstumo de Hitler y una posibilidad de ajustar viejas cuentas.” (FEHÉR e HELLER, 1995, p.112. Tradução nossa)

CAPÍTULO 2

PODER PASTORAL: A RELAÇÃO OVELHA E REBANHO COMO POSSIBILIDADE DE INTERPRETAÇÃO GENEALÓGICA DOS GOVERNOS DA VIDA

2.1 Genealogia do poder e governo pastoral

No capítulo anterior verificamos que Foucault, nos anos de 1974 a 1976, preocupou-se em identificar no processo da Idade Clássica para a modernidade a estrutura formativa e histórica da anatomopolítica, da biopolítica e a emergência do racismo de Estado. Há, aparentemente, um hiato nas suas pesquisas entre os cursos *If faut défendre la société* e *Sécurité, territoire, population*. Para sermos mais precisos, isso se deu no ano de 1977, devido a um pedido de licença³⁶ do *Collège de France*. Todavia, Foucault parece naquele ano não ter ficado muito distante de suas pesquisas, porque com o curso de 1978, a temática de suas aulas teve como base uma perspectiva bastante diversa da apresentada anteriormente. Embora o campo de estudo tenha permanecido próximo, suas perguntas, em contrapartida, foram outras, demonstrando uma ordem de preocupação histórica radicalmente diferente. É nesse ponto que se pode identificar uma possível origem das primeiras tecnologias praticadas na biopolítica e assentadas em um poder de tipo pastoral. Desse modo, para o curso em questão, foi proposto construir algo próximo de uma história do poder pastoral. Tal objetivo é justificado por Foucault, em sua pesquisa, no que tange à tentativa de encontrar a base genealógica das tecnologias políticas que compreendam a vida como estrutura biológica, como espécie.

Foucault, durante o curso de 1978, propôs um conceito inventivo, o qual intitulou por *governamentalidade*³⁷. Antes de elucidar os traços históricos e filosóficos dessa sua invenção conceitual, faz-se necessário explicitar o que ele compreende por

³⁶ “Michel Foucault lecionou no Collège de France de janeiro de 1971 até sua morte em junho de 1984 – com exceção de 1977, quando gozou de um ano sabático. O nome da sua cadeira era: *História dos sistemas de pensamento*.” Nota de François Ewald e Alessandro Fontana; ver: FOUCAULT, 2008, nota p. XIII.

³⁷ O conceito *governamentalidade* é um neologismo que Foucault, em 1978, criou visando apresentar, em suas obras e cursos, a maneira como os governos historicamente conduziram as condutas dos homens, das populações como ponto de análise para as relações de poder que são por ela estabelecidas.

governo, o que é, pois, governar. Em suma, há uma clara separação entre o que é *governar*, em relação à idéia de *reinar, fazer lei, comandar*. Governar não seria, então, imediatamente o mesmo que ser soberano, senhor, juiz, proprietário, general, professor etc. O que seria governar? Que forma de poder específico opera essa definição em Foucault?

A hipótese primeira é que inicialmente a palavra *governo* não esteve associada à *política*. Recorrendo aos dicionários históricos de língua francesa, Foucault percebe que, durante os séculos XIII, XIV e XV, a terminologia relacionava-se ao sentido material, físico, espacial, uma vez que governar era dirigir algo, seguir algum caminho. Encontramos nesse período também o significado imbuído de conotação moral, ou seja, governar poderia ser compreendido como a prática de se conduzir determinado indivíduo tendo em vista uma ação correta, sendo ela espiritual ou material; impor um regime, por exemplo, a um doente, propor-lhe, enfim, modos de conduta ética. Expressões como *a mulher era de mau governo ou em decorrência do bom governo do médico, o paciente superou a doença* sustentavam a compreensão do termo, em questão, durante todos esses séculos. Outro sentido seria associado aos imperativos de uma relação com o outro, donde governar alguém poderia ser compreendido como entreter alguém, falar com alguém.

Antes da palavra *governo* atingir um sentido político, seu estatuto semântico apresentava-se, extensamente, poliédrico. Assim, Foucault, na aula de oito de fevereiro, justifica que tal termo

(...) se refere ao deslocamento no espaço, ao movimento, que se refere à subsistência material, à alimentação, que se refere aos cuidados que se podem dispensar a um indivíduo e à cura que se pode lhe dar, que se refere também ao exercício de um mando, de uma atividade prescritiva, ao mesmo tempo incessante, zelosa, ativa, e sempre benévola (FOUCAULT, 2008, p. 164).

Nesse cenário, notamos que o que é governado não é um Estado, nem um território ou mesmo uma estrutura política. O que se toma por objeto de governo são as pessoas, as coletividades, os indivíduos.

A partir dessa inferência, Foucault nos apresenta uma hipótese no mínimo polêmica. Argumenta que a compreensão do governo enquanto governo dos homens não se origina nos modelos gregos, nem pertence a uma ideia romana. Segundo o historiador, nas mitologias gregas há, em geral, uma ênfase no contexto de governar

associado ao direcionamento das cidades, tendo o objetivo de ação frente ao território e não sobre os indivíduos. Assim como alegoricamente aponta: “[o] capitão ou o piloto do navio não governa os marujos, governa o navio. É da mesma maneira que o rei governa a cidade, mas não os homens da cidade” (FOUCAULT, 2008, p.165). O governo dos homens é apenas indireto na medida em que eles estão na cidade ou, como fora apresentado no exemplo, no navio. Qual seria então a origem dessa forma de governo? Sobre isso, Foucault diz que

(...) se pode dizer que a idéia de um governo dos homens é uma idéia cuja origem deve ser buscada no Oriente, num Oriente pré-cristão primeiro, e no Oriente cristão depois. E isso sob duas formas: primeiramente, sob a forma da idéia e da organização de um poder de tipo pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas (FOUCAULT, 2008, p. 166).

No Oriente, encontramos discursos religiosos centrados na concepção de uma organização pastoral de poder em relação aos homens; em regiões como o Egito Antigo, Assíria, Mesopotâmia e, sobretudo, entre os hebreus. O rei, nesses cenários, era compreendido como o pastor dos homens. Percebemos, assim, entre Deus e o soberano, uma simetria, considerando que ambos são os pastores dos homens. O soberano é, na verdade, uma espécie de eixo de ligação das vontades divinas no âmbito terrestre, sendo o rei, então, uma espécie de subalterno de Deus.

Essa visão é bastante diversa da perspectiva religiosa e política grega. Entre os gregos, os deuses não conduziam homens como rebanho. A ação dos deuses é de formação e manutenção das cidades. Os deuses gregos, de uma forma geral, são entidades territoriais que possuem sua localidade, seu templo, seu lugar privilegiado. Noutro sentido, por exemplo, o Deus hebraico assume características de deslocamentos sobre os caminhos mais férteis, de condução dos povos e dos indivíduos.

É função do pastor, do exercício de poder pastoral, alimentar diretamente o rebanho, os indivíduos; tal como Moisés foi designado por Deus a fim de conduzir o rebanho de Israel. Esse poder é sustentado sob a missão do dever em relação às pessoas que são governadas. O soberano que assume o poder pastoral é aquele que visa afastar a desgraça de seu rebanho. O mau pastor, por sua vez, é o que só consegue pensar no pasto a seu favor, isto é, visando lucro. Por outro lado, o bom pastor pensa apenas nas condições do seu rebanho.

Nessa bipolaridade, Foucault aponta a postura de um governo territorial, espacial, associado ao mau governo pastoril, sendo o bom governo aquele que visa o bem-estar do rebanho, estando a serviço dele. Contudo, esse poder é individualizante. Embora o pastor dirija todo o rebanho, sua ação só se confirma na medida em que nenhuma ovelha escape aos seus domínios. Por isso, o pastor produz uma atividade diária de contar as ovelhas. Na ótica hebraica, o pastor só existe na medida em que o rebanho o faz existir. Essa prática se repete nas tradições cristãs, quando se toma nota de que o pastor sendo único, se sacrifica pelo todo, pelo rebanho. O governo pastoral, esse gênero de poder, estabelece-se nas multiplicidades e não no território. Os modelos grego e romano seguem uma estrutura estranha a esse tipo de poder pastoral.

A noção pastor-rebanho é um tema frequente na literatura egípcia faraônica, na Assíria, mas não entre romanos e gregos. Para não dizer que é inexistente, Foucault afirma que é pouco recorrente e quando o é, a noção de pastorado se torna distinta daquela que passa a ser assumida, algum tempo depois, pelo cristianismo. Há indicações, por exemplo, na tradição pré-socrática, especialmente a pitagórica, de referências do modelo pastoral, que os gregos denominam *nómos* e *kósmos*. Na obra *Helenização e recriação de sentido*, de Miguel Spinelli, encontramos o cenário de formação do pastorado cristão nos séculos II, III e IV. Em uma vasta abordagem, neste texto, verificamos uma rápida apresentação dessa perspectiva pitagórica e por ela conseguimos encontrar rastros de uma visão pastoral:

É a Pitágoras que se atribui a invenção da palavra *Kósmos*, a fim de designar a beleza e o arranjo da Natureza. “Foi Pitágoras (o relato é de Aécio) o primeiro a dar o nome de *Kósmos* ao invólucro do universo, justamente por causa de sua organização <táxis>” (SPINELLI, 2002, p. 2006-2007; grifos do autor).

É uma proposta pastoral, porque compreende a criação do mundo a partir de algo gestor, uma ordem observável. Nesse âmbito, o bom pastor é aquele que produz lei, distribui alimento, dá direcionamento ao rebanho, indica caminhos corretos etc. Por outro lado, é importante diferenciar a noção pastoral grega das noções encontradas no Oriente.

Recorrendo ao diálogo de Sócrates com Trasímaco, no livro I, de *A República*, de Platão, percebemos a alusão ao bom magistrado, ao bom governante associado ao gestor, proposto por Trasímaco, numa relação de semelhança metafórica com o bom pastor. Esta metáfora se apresenta de três maneiras: 1) como representação

da figura dos deuses, que são fundadores das cidades, pastores da humanidade; 2) como magistrado do tempo atual, o indivíduo que gere e governa a cidade. 3) como premissa de que só é possível ser um bom magistrado sendo um verdadeiro pastor. Lendo a voz desse sofista, podemos entender essa posição por uma análise mais próxima:

Estás de má-fé a discutir, ó Sócrates. Chamas, por exemplo, médico, àquele que se engana relativamente aos doentes, precisamente pelo facto de se enganar? Ou chamas hábil calculador àquele que erra seus cálculos, precisamente por esse erro? Parece-me que são formas de dizer que usamos – de que o médico se enganou, ou o calculador ou o mestre-escola. Quando, na realidade, cada um destes na medida em que lhe damos estes nomes, jamais erra. De maneira que, em rigor, uma vez em que também gostas de falar com precisão, nenhum artífice se engana. Efectivamente, só quando o seu saber o abandona é que quem erra se engana e nisso não é um artífice. Por consequência, artífice, sábio ou governante algum se engana, enquanto estiver nessa função, mas toda a gente dirá que o médico errou, ou que o governante errou. Tal é a aceção em que deves tomar a minha resposta de há pouco. Precisando os factos o mais possível: o governante, na medida em que está no governo, não se engana; se não se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos súbditos. De maneira que, tal como declarei de início, afirmo que a justiça consiste em fazer o que é conveniente para o mais poderoso. (PLATAO, 2001, p.27-28).

Platão, noutro sentido, a partir dos diálogos de Sócrates, nessa mesma obra, alega que as relações entre governo e cidade não se aplicam à noção pastor-rebanho, na medida em que nem todo pastor permite a produção de um homem político. Ser pastor, nesse sentido, consistiria em ser único e em fazer tudo pelo rebanho. A crítica em Platão é justamente esta, o magistrado não pode ser um pastor, porque sozinho, sendo único, ele não é capaz de gerir todos em uma república. Pelo contrário, os poderes pastorais seriam inimigos do rei, do magistrado, do governante. Tal como afirma Foucault, na aula de quinze de fevereiro, sobre a posição de Platão:

O agricultor, o padeiro é um rival do rei, é pastor da humanidade. Mas o médico que trata os que estão doentes também é pastor, exerce função de pastor, o professor de ginástica, o pedagogo que cuida da boa educação das crianças, da sua saúde, do vigor do seu corpo, da sua aptidão, estes também são pastores em relação ao rebanho humano. Todos podem reivindicar ser pastores e, portanto, são rivais do homem político (FOUCAULT, 2008, p. 191).

O governante não pode ser um subalterno, assim como encontramos nas narrativas pastorais. Percebemos um padrão pastoral grego bastante distinto dos avistados no mundo oriental. Na visão grega, boa parte do pastorado não é político, havendo uma clara separação da noção de pastorado e da ação política. Sócrates e

Platão contrariam Trasímaco na própria noção de pastor, exemplificada, entre outros, pela figura do médico e pela desconexão dessas práticas em vista de ações políticas:

Ora nenhum médico, na medida em que é médico, procura ou prescreve o que é vantajoso ao médico, mas sim ao doente? Pois concordamos que médico, no sentido rigoroso, é o que governa os corpos, e não o que faz dinheiro com eles. Ou não concordamos? (...) Portanto, Trasímaco, nenhum chefe examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo quanto faz (PLATÃO, 2001, p.31).

Essas narrativas filosóficas, portanto, não nos dão subsídios que embasem a hipótese pastoral no âmbito político. Em especial, não encontramos tais referências nos discursos míticos. Afinal de contas, os deuses gregos, em termos gerais, são entidades fundadoras, territoriais, que fornecem ferramentas aos homens, mas não fornecem caminhos. A participação dos deuses na vida dos homens é indireta. São os homens que se dirigem a política, não os deuses, nem os pastorados. Os magistrados fazem parte dos homens, não podendo ser considerados pastores.

A compreensão política que se fazia presente entre os gregos, segundo Foucault, não se pautava por uma semelhança ao pastor, mas se aplicava à metáfora do tecelão. O pastor é o que cuida de todo o rebanho, já o tecelão, de outra parte, é o que desenvolve as atividades que lhe compete, com a ajuda de certo número de ações internas, preparatórias, como é o caso, por exemplo, da preparação da lã, da trança do fio etc. A atividade do tecelão é operada por uma relação de interdependência com outras ações adjuvantes para que ele possa trabalhar. O homem político liga-se nesse processo de rede. A arte do rei, na perspectiva grega, não é a mesma arte do pastor, é na verdade a do tecelão. Por isso, Foucault afirma a ausência do pastorado no vocabulário político clássico entre os gregos, e, nos poucos momentos em que a ideia é apresentada, quase automaticamente, é rechaçada, conforme vimos em Platão.

Foucault conclui que o tema do pastorado tem origem entre os orientais e os hebreus, mas que só se difunde, no Ocidente, com o advento do cristianismo. Essa é a sua hipótese sobre a genealogia do pastorado na política ocidental:

Assim sendo, creio que podemos dizer o seguinte: a verdadeira história do pastorado, como foco de um tipo específico de poder sobre os homens, a história do pastorado como modelo, como matriz de procedimentos de governo dos homens, essa história do pastorado no mundo ocidental só começa com o cristianismo (FOUCAULT, 2008, p.196).

No curso de 1978, o historiador insiste longamente na distinção do pastorado grego e oriental, porque é seu objetivo justificar que as condições formadoras do cristianismo como modo de governo e os governos biorreguladores que foram constituídos na modernidade, em alguma medida, legaram do pastorado oriental. Argumento que, cumpre lembrar, não aparece em seu curso anterior.

O dispositivo do poder pastoral existente desde os antigos seria, para Foucault, reafirmado na lógica cristã e aperfeiçoado por mais de quinze séculos. É lapidado desde os séculos II e III d.C. até o século XVIII, quando as redes do poder pastoral modificaram-se em sua dinâmica. As guerras religiosas ocorridas a partir do século XV, entre outros elementos, apontam para a busca do melhor pastor, sobretudo, se tomarmos como exemplo histórico a Reforma e a Contra Reforma. Foucault defende que apesar de nesses séculos as ordens de poder, as dinâmicas terem mudado, uma característica permaneceu em jogo, a do princípio pastoral. Sobre isso, Foucault diz que

[...] o poder de tipo feudal sem dúvida conheceu revoluções ou, em todo caso, defrontou com uma série de processos que acabaram liquidando-o de fato e varrendo-o da história do Ocidente, salvo alguns vestígios. Houve revoluções antifeudais, nunca houve uma revolução antipastoral. O pastorado ainda não passou pelo processo de revolução profunda que o teria aposentado definitivamente da história (FOUCAULT, 2008, p. 199).

Assim, defende o argumento de que ao longo desses quinze séculos, vários sistemas políticos, redes de poderes, foram alterados, questionados, mas jamais o pastorado e que o poder pastoral, por seu turno, fora investido pela política moderna nos níveis da arte de governar, do poder disciplinar, do liberalismo e da própria biopolítica. Em 1978, pela primeira vez, é por ele estabelecida uma relação direta e aguda das técnicas de governo da vida com certos princípios do mundo antigo. Não é seu objetivo situar uma biopolítica entre os antigos, mas apresentar a genealogia de algumas das práticas exercidas nos governos biorreguladores. Práticas essas que, a partir de 1978, passam a ser associadas ao poder pastoral. Ao contrário do que a maior parte dos leitores de Foucault e estudiosos do tema indicam, as bases tecnológicas do biopoder não são iniciadas historicamente no corpo-máquina, no poder disciplinar, mas, muito antes, no poder pastoral do Oriente.

Vemos, então, no pastorado cristão as primeiras técnicas ocidentais dos governos da vida. Identificamos o poder pastoral como alternativa para o governo de pessoas, como organização da vida humana; modelo pelo qual se ensina os indivíduos a governarem as outras, bem como fazer com que estas se deixem governar, à semelhança das ovelhas que são guiadas por seu pastor. Prática orientada pela forma histórica do pastorado hebreu, que foi determinante para influenciar o nascimento desse modo de gestão no Ocidente, a princípio na figura de Jesus de Nazaré como pastor da humanidade:

Cristo, claro, é pastor, e é um pastor que se sacrifica para trazer de volta a Deus o rebanho perdido, que chega a se sacrificar não apenas pelo rebanho em geral, mas por cada uma das ovelhas em particular. Encontramos aí o tema mosaico, como vocês sabem, do bom pastor que aceita sacrificar todo o seu rebanho para salvar a única ovelha que está em perigo (FOUCAULT, 2008, p. 201-202).

Contudo, o cristianismo em seu desenvolvimento, com a organização de paróquias, e com o crescimento de sua ação territorial, ao longo da Idade Média, permitiu a fragmentação da noção de pastorado como representante único, gestor de todos. Vemos a promoção de um novo entendimento pastoral, em que não há mais somente um pastor, mas vários, estes sendo os padres da Igreja. Esse processo foi um dos causadores dos problemas que estimularam a emergência da Reforma, isto é, um questionamento sobre o estatuto de pastor aos padres. A noção de pastorado em Jesus, segundo Foucault, é também bastante distinta de qualquer base de pastorado grego. A hipótese de Spinelli aponta para essa mesma direção: “os gregos não acreditavam na possibilidade de se conhecer deus, porque ele não é corpo, porque não se mostra ou é tangível...o nascimento de Jesus é narrado como uma ruptura dessa condição” (SPINELLI, 2002, p.109).

Toda essa etapa genealógica aqui analisada assinala a formação do poder pastoral, mas, cumpre ressaltar, que a reflexão histórica situada, até então, não inclui esse poder no nível político. Esse poder desenvolvido por um milênio e meio³⁸ permaneceu distinto de uma associação objetiva e direta com o poder político. Esta é a novidade que encontramos no exercício pastoral, a partir do século XVI: a inserção processual do saber pastoral no âmbito político e nos sistemas de governo dos Estados

³⁸ Trajetória e desenvolvimento do saber-poder cristão.

modernos. Nesse sentido, Foucault se atém a outra problemática, a de saber como se deu o entrelaçamento, a fusão do poder político com o poder pastoral.

Até o momento analisamos a história do pastorado, a constituição do poder pastoral cristão, oriundo das tradições orientais e hebraicas. Diferenciamos a concepção bíblica de pastor da do tecelão de Platão, enquanto formas de governo ou de poder político e, sobretudo, do pastor hebraico em distinção ao magistrado grego. Em Foucault, não importa dizer se houve ou não a produção pastoral na Grécia, mas como ela foi produzida imersa no acervo cultural grego, em uma direção contrária à noção de poder pastoral ocidental.

O cristianismo não se consistiu como mera retomada dos modelos orientais de pastorado, dado que foi transformado, institucionalizado. A prática cristã se consolidou como arte de guiar e manipular os homens; fenômeno que promoveu uma nova condução dos homens e, posteriormente, a partir do século XVI, a filiação do poder político ao pastoral, dando início a uma história dos governos da vida, justamente no limiar de formação dos Estados modernos.

O poder pastoral cristão, entre os séculos III e IV, caracterizava-se pelos ideários da salvação, relacionando-se ao âmbito das imposições, da lei religiosa, dos dogmas e com a noção unilateral de verdade. Nesse gênero de pastorado, encontramos uma relação recíproca entre o pastor e o rebanho: eles estão ligados por uma relação de existência e responsabilidade. No fim da vida, o pastor deve prestar esclarecimentos e contas para todos do rebanho, devendo, pois, construir um sentido de autojuízo, avaliando suas ações e seus atos, em benefício de sua alma e de todo o seu rebanho, visto que sua existência não é nada sem as ovelhas.

Por parte do pastor há também o sacrifício pelo rebanho, para salvar suas ovelhas, aceitando colocar sua vida em jogo, concordando com sua morte, juntamente com o princípio de correspondência. Nessa medida, é parte das obrigações individuais de cada membro que compõe o rebanho dispor sua vida em sacrifício. É natural que o pastor tenha imperfeições, mas que, sendo conhecedor delas, não as oculte de seu rebanho, estabelecendo, assim, um eixo unificador baseado na humildade, processo pelo qual conduzirá todos à salvação.

Não cabe ao pastor cristão ser um juiz, nem o homem da lei. Mas destina-se o papel de ser o médico que se ocupará em cuidar da vida dos indivíduos, de sua alma e de suas doenças. O seu lugar de fala é o da obediência ao guia maior: Deus. No cenário grego, por exemplo, essa tradição não faz sentido, pois sequer encontramos explicitada a relação de obediência dos mortais com seus deuses. É comum encontrarmos narrativas em que os homens eram vistos desafiando os deuses. Fruto disso encontra-se em boa parte dos desdobramentos das tragédias gregas. Por isso, o pastorado cristão necessitava ser inventivo, pois desejava promover a mais pura obediência. A ação do pastorado é individualmente apresentada para cada um do rebanho, com o objetivo de zelar a salvação de todos.

Há, nessa perspectiva cristã, a dependência integral, um princípio de obediência, de submissão do pastor e do rebanho em relação a Deus. Esse processo pouco se relaciona às compreensões presentes entre o homem e o sagrado no mundo grego. Além da obediência, não há finalidade para ela, o sujeito obedece para atingir um puro estado de obediência, não existindo uma recompensa imediata e clara. Outra qualificação para o pastor cristão é a negação de superioridade em sua condição, essa recusa é o que sustenta sua humildade para comandar, governar.

Entre esses vários aspectos de pastorado cristão, um deles, segundo Foucault, aproxima-se muito dos ideários culturais gregos, que é o do sentido da *verdade*³⁹, enquanto parte da funcionalidade do pastor. Cabe a ele, assim como entre os gregos, a tarefa do ensino voltado para a conduta cotidiana, permitindo a *direção de consciência*⁴⁰ permanente dos indivíduos do rebanho, como um instrumento de controle a partir da problemática da salvação. Com isso, promove-se uma técnica de circulação das ideias cristãs. É uma forma de poder absolutamente nova em vista dos modelos pastorais existentes entre os antigos. Essa *direção de consciência* do poder pastoral influenciou, em grande medida, as técnicas disciplinares que se relacionavam às práticas médicas, como as de Pinel, nas estratégias biorreguladoras do Estado, sobretudo, no que diz respeito à elaboração e às reflexões acerca da funcionalidade dos sistemas de controle. Produziu-se, nesse sentido, a mutação do conceito de *verdade* tal como encontrado entre os gregos.

³⁹ Conceito associado, entre os gregos, à ideia da *parhesia*.

⁴⁰ Noção apresentada por Foucault, no curso de 1978 no Collège de France. Encontrada também em uma entrevista concedida por ele no ano de 1977, para o boletim periódico do campo freudiano. Entrevista intitulada “Le jeu de Michel Foucault” (in: *Dits et écrits III n.206*).

A resposta para a inserção histórica do problema pastoral no nível político está justamente nesta hipótese, na noção de que a partir do poder pastoral cristão fora possível constituir uma prática de governo de pessoas administrado por uma ordem de poder político e que estabelecesse os primeiros passos da governamentalidade, a partir do século XVI. Dessa maneira, Foucault, no final da aula de 22 de fevereiro, datada do ano de 1978, no *Collège de France*, afirma que:

[...] o pastorado esboça, constitui o prelúdio do que chamarei de governamentalidade, tal como esta vai se desenvolver a partir do século XVI. Ele preludia a governamentalidade de duas maneiras. Pelos procedimentos próprios do pastorado, por essa maneira, no fundo, de não fazer agir pura e simplesmente o princípio da salvação, o princípio da lei e o princípio da verdade, por todas as espécies de diagonais que instauram sob a lei, sob a salvação, sob a verdade, outros tipos de relações. É por aí portanto que o pastorado preludia a governamentalidade. E preludia também a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta. Pois bem, é isso, a meu ver, essa constituição típica do sujeito ocidental moderno, que faz que o pastorado seja sem dúvida um dos momentos decisivos na história do poder nas sociedades ocidentais (FOUCAULT, 2008, p. 243-244).

Em Foucault, importa dizer que, ao longo da Idade Média, os jogos de poderes entre religião e política não passaram diretamente pelos polos Igreja e Estado, mas pela relação pastorado e governo, na noção de quem deve ser o ministro dos povos. Por exemplo: o papa ou o imperador?

Padres gregos, como Gregório de Nazianzo⁴¹, compreendiam o pastorado cristão como uma economia das almas. Essa noção remete ao entendimento presente em Aristóteles, no que diz respeito à gestão da família, dos bens, assim como à direção dos escravos, dos filhos, da mulher e de todas as questões ligadas ao *oïkos*. Nazianzo foi fortemente influenciado pelas duas grandes tradições filosóficas gregas: a aristotélica e a platônica. Para esse teólogo, a relação de pastorado não diz respeito necessariamente à verificação factível da existência de Deus como pastor, mas, em primeira instância, à crença de que ele existe para posteriormente obter algum conhecimento sobre sua existência. Nas palavras de Miguel Spinelli:

⁴¹ Padre que viveu durante o século IV, precisamente de 330-390, justamente no período de expansão do cristianismo ligado aos movimentos da patrística. Morava na chamada Capadócia, na Ásia Menor, em um território que hoje pertence à Turquia.

Partindo das severas palavras de Jesus, Gregório fez da afirmação da existência de Deus, nos termos do que é, além de pressuposto da crença, o quesito do teólogo; e, aliás, de modo muito semelhante ao que propôs Anselmo, no século XI: “não compreendo para crer, mas creio para compreender” (SPINELLI, 2002, p. 197).

Contudo, ao longo da história do cristianismo, houve uma série de crises com relação ao modelo pastoral, que, a partir da modernidade, promovem a emergência de uma nova modalidade de pastorado. Esta, por sua vez, se confirmaria graças à sua junção ao modo de guiar a política, calcado na ideia de governar enquanto gênero de pastorado. Cabe agora situar os elementos que edificaram, no pensamento de Foucault, a crise do pastorado relacionado ao cristianismo.

O cristianismo como exercício de poder desenvolveu-se a partir das redes culturais do pastorado oriental. Em seu processo de institucionalização, percebemos pontos de resistência, formas de ataque e contra-ataque ao próprio campo do pastorado. Podemos considerar o pastorado como uma forma de poder que assume para si a conduta dos homens que são governados. Entre as formas de ataque, historicamente, Foucault, na aula de primeiro de março, identifica Lutero. Assim como na reforma luterana, nas demais, as revoltas de conduta são conduzidas para uma tentativa de mudança do estatuto da sociedade, do comportamento moral, civil e religioso. Nesse sentido,

é certo que essas revoltas de conduta, em sua forma religiosa, estão ligadas ao pastorado, à grande era do pastorado, isto é, a que conhecemos desde os séculos X-XI até o século XVI e, mesmo, até o fim do século XVII. A partir desse momento, as revoltas de conduta, as resistências de conduta vão adquirir uma forma totalmente diferente. Até certo ponto, pode-se dizer que elas vão diminuir de intensidade e de número, se bem que, afinal, algo como o movimento metodista da segunda metade do século XVIII seja um magnífico exemplo de revolta, de resistência de conduta muito importante, tanto do ponto de vista econômico quanto político (FOUCAULT, 2008, p260.)

É importante assinalar nessa análise, sobre aquilo que Foucault quer dizer com a nova forma que será assumida nas resistências de conduta. Ele propõe que, entre os séculos XVII-XVIII, as funções pastorais adentram no âmbito do governo propriamente político, na medida em que o governo – não mais somente as instituições

religiosas – passa a se encarregar das condutas dos homens. Por esse motivo, as revoltas ocorridas nesse período, buscaram muito mais uma reforma nas instituições políticas, ainda que sob o argumento de alteração das instituições religiosas.

A própria atividade da guerra, por exemplo, no século XVIII, deixa de se tornar para o cidadão uma profissão, uma obrigação legal, para tornar-se uma questão de ética, de consciência pública, de compromisso com o corpo social, enfim. Encontramos nesse mesmo período, no mundo europeu, a formação de sociedades secretas, mesmo que muito próximas das dissidências religiosas, como no caso da maçonaria, elas se orientavam por elementos políticos bem nítidos, visando, sobretudo, negar o modelo social, econômico e político proposto pela forma de governo oficial.

Percebemos, assim, toda uma técnica dos procedimentos pastorais, desde os primeiros séculos do cristianismo até a relação do pastorado no âmbito diretamente político, em que há uma clara e rigorosa institucionalização do pastorado. Porém, apesar de incipientes, os primeiros entrelaçamentos do poder pastoral no campo do governo civil e político ocorreram a partir do século XI, quando se deu o desenvolvimento da *confissão*⁴², no cristianismo, como prática obrigatória. Tratava-se de uma espécie de tribunal permanente das estruturas sociais. É, pois, nesse período que vemos desenvolver a crença no purgatório, um sistema de pena intermediário e provisório, acrescido das práticas das indulgências. Ações que são evidentemente representativas da inserção do modelo jurídico na Igreja. Essas razões contribuíram para o florescimento, séculos mais tarde, das principais lutas contrárias ao pastorado oficial.

Na Baixa Idade Média, sobretudo após o século XII, percebe-se o desenvolvimento, segundo Foucault, de cinco formas de contraconduta em relação aos encaminhamentos do pastorado cristão, sobretudo no que diz respeito à economia da salvação, da obediência, da verdade e de todo o domínio de intervenção do poder pastoral.

A primeira forma é o ascetismo. Foucault afirma no curso *Segurança, território, população*:

[...] que devemos recordar que o pastorado, como eu aludia há pouco, o pastorado, na Igreja oriental e na Igreja ocidental, desenvolveu-se nos séculos III-IV, essencialmente, pelo menos numa parte não desprezível, contra as práticas ascéticas [...] Creio que a ascese é, em primeiro lugar, um exercício de si sobre si, é uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo

⁴² Problema amplamente discutido por Foucault anos antes em *La volonté de savoir*, tal como indicamos no capítulo anterior.

trava consigo mesmo e em que a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro, é, se não impossível, pelo menos não necessário (FOUCAULT, 2008, p. 270-271).

Essa prática vai contra a lógica pastoral, pois que o campo de ação da relação religiosa é individualizante, não necessita ser gerida por ninguém, ocorrendo de modo direto entre o homem e Deus. O ascetismo é uma forma de desafio do seu próprio corpo em troca de um bem maior. Diversos exemplos nos auxiliam a pensar isso, como a prática de jejuar ou outras formas de autopunição. Não podemos dizer que o ascetismo é um corpo estranho ao cristianismo, até porque ele adentrou nas mais típicas práticas do exercício religioso. Mas, para Foucault, não esteve presente no princípio, nos planos pastorais. Podemos dizer que é, pelo menos, estranho à estrutura de poder com a qual se organizou o cristianismo: onde há aquele que conduz e os que são conduzidos. A hipótese é que o cristianismo não pode ser compreendido como uma religião ascética, porque o ascetismo tem por natureza uma tendência individual, contrária, pois, ao poder pastoral.

A figura do padre, no aspecto doutrinal, exerce um poder sacramental. É capaz de introduzir um indivíduo na sociedade por meio do batizado, visando absolvê-lo dos pecados originais e dar-lhe o corpo de Cristo pela eucaristia. Esse gênero de poder é o segundo apontado que passa a ser questionado pelas várias reformas religiosas ocorridas na Idade Média, sobretudo, devido à crítica acerca da fragmentação da noção de *uno* concebida originariamente pelo pastorado.

Foucault identifica a terceira forma de contraconduta na *mística*. Há uma definição no pastorado da economia de verdade produzida pelo ensino, para avaliação do governado em relação àquele que governa. Na mística, a alma não se mostra ao outro por um exame, ela se visualiza em si mesma, configurando-se, também, como uma revelação imediata do homem com Deus, sem intermediário. O quarto elemento está no problema das Escrituras. Na perspectiva pastoral, ela fica em segundo plano, cumprindo apenas o papel de auxílio na educação, na palavra do pastor. Com o crescimento da importância das Escrituras, percebemos um processo em que o texto ganha autonomia, profere sozinho, não necessitando assim de um mediador pastoral; e se intervir, é por um mero compromisso de esclarecimentos pontuais. A Escritura, nesses termos, minimiza parcialmente a atividade de guia do poder pastoral.

Por último, como quinto elemento, Foucault identifica a crença escatológica como uma maneira de desqualificar a importância do pastor. Ela se associa à hipótese da volta de Deus, do verdadeiro pastor dos homens – aquele que irá efetivamente reunir seu rebanho. Com a volta de Deus, não se fará mais necessária a presença fragmentada de tantos outros pastores.

Tomando como embasamento a defesa dos cinco elementos contrários ao governo pastoral, Foucault diz que:

[...] o cristianismo, na sua organização pastoral real, não é uma religião ascética, não é uma religião da comunidade, não é uma religião da mística, não é uma religião da Escritura e, claro, não é uma religião da escatologia. É a primeira razão pela qual eu quis lhes falar disso tudo. A segunda, é que eu queria lhes mostrar também que esses temas, que foram elementos fundamentais nessas contracondutas, esses elementos não são, evidentemente, exteriores, absolutamente exteriores, de maneira geral, ao cristianismo, que eles são elementos-fronteira, por assim dizer, que não cessaram de ser reutilizados, reimplantados, retomados num sentido e em outro, esses elementos – como, por exemplo, a mística, a escatologia [ou] a busca da comunidade – foram sem cessar retomados pela própria Igreja. (FOUCAULT, 2008, p. 283).

Nessa citação, ele está preocupado em afirmar que as ações contrárias ao cristianismo – as contracondutas – levaram ao processo de renovação do próprio saber cristão. De outra parte, contudo, deram vazão para o surgimento dos discursos protestantes, da grande separação entre as Igrejas, ainda que a Contrarreforma tentasse reinserir as mudanças, as críticas em seu sistema próprio. Além disso, não podemos nos perder do seu objetivo em toda essa análise. Devemos ficar atentos à razão que leva Foucault a dedicar grande parte de suas aulas ao cristianismo. Sua ideia é apresentar o quanto a formação do poder pastoral no Ocidente – mas de origem oriental – está centrada na genealogia dos governos das vidas, de pessoas, da população, encontrada inicialmente no século XVI e que, algum tempo depois, corroboraria para biopolítica e a anatomopolítica. Desse modo, vamos analisar agora como se deu esse processo de formação de uma pastoral da vida na história do pensamento de Foucault, em 1978.

2.2 Da pastoral das almas ao governo político dos homens

Foucault, na medida em que assumiu, em 1978, o pressuposto do modelo gestor da população na política como sendo de origem pastoral, passa a se questionar e buscar hipóteses que demonstrem como a pastoral das almas se insere historicamente no

governo político dos homens. Para isso, destaca a redistribuição de forças e poderes que sancionam esse processo. Identificamos esse problema apresentado em suas entrevistas disponíveis no *Dits et écrits* a partir dos arquivos referentes ao ano de 1978, nas conferências ministradas no ano referido e, especialmente, no curso *Sécurité, territoire, population*.

Sua hipótese é que a articulação do poder pastoral, no âmbito do governo político dos homens, inicia-se de forma mais vigorosa a partir das revoltas pastorais do século XV, das insurreições de conduta. Um dos exemplos mais evidentes está representado na Reforma Protestante. Encontramos outros modelos de contraconduta como na Revolução Inglesa do século XVII, de forma que o eixo de luta dessa revolução girou em torno de organizações e comunidades religiosas. Durante esse período transitório do século XV ao XVII, essa estrutura social europeia presenciou um clima de resistências, revoltas e de insurreições de conduta frente ao modelo oficial de governo das almas. Dois desses grandes modelos de resistência são encontrados na reorganização da pastoral religiosa, nas comunidades protestantes e na Contrarreforma⁴³. O que é importante perceber é que, até então, a resistência não se efetuava própria e contrariamente ao modelo pastoral. O que houve foi uma transferência, a partir do século XVI, em relação à maciça e global função pastoral da Igreja sobre o Estado.

Esses movimentos promoveram uma intensificação do pastorado religioso. O pastorado passa a ser intervencionista, exercendo influência como nunca antes na vida cotidiana, na vida material. Um exemplo disso é o que dizia respeito à higiene e à educação das crianças como forma de preparação moral. Também, nesse mesmo momento, vemos formar-se um novo gênero de condução dos homens, de pastorado, além dos limites eclesiásticos, havendo o fenômeno familiar e governamental preocupado com a condução de si, dos filhos, da família, do Estado etc. Há uma pluralidade, uma multiplicação das técnicas de conduta. “Com o século XVI, entramos na era das condutas, na era das direções, na era dos governos” (FOUCAULT, 2008, p. 309).

O poder soberano precisou, então, encarregar-se de novas tarefas, atividades específicas no governo dos homens, o que mais tarde se confirmaria como o governo das populações. Com que forma de racionalidade, nesse momento, deveria operar o

⁴³ No sentido de uma resistência à própria resistência.

governo do soberano? A partir do pensamento escolástico, especialmente em Tomás de Aquino, não seria obrigação do soberano somente reinar, mas governar o povo em vista do bem comum. Era necessário que o homem – na medida em que é um ser social – fosse governado por outrem. Em seus escritos políticos, Aquino afirma que:

[...] em todas as coisas ordenadas a algum fim, em que se possa proceder de um modo ou doutro, é mister haver algum dirigente, pelo qual se atinja diretamente o devido fim. Com efeito, um navio, que se move para diversos lados pelo impulso dos ventos contrários, não chegaria ao fim de destino, se por indústria do piloto não fora dirigido ao porto; ora, tem o homem um fim, para o qual se ordenam toda a sua vida e ação, porquanto age pelo intelecto, que opera manifestamente em vista do fim. Acontece, porém, agirem os homens de modos diversos em vista do fim, o que a própria diversidade dos esforços e ações humanos patenteia. Portanto, precisa o homem de um dirigente para o fim (AQUINO, 1997, p. 126).

A nova racionalidade de governo não se relaciona com esse modelo de Santo Tomás, porque a finalidade do bom governo, nessa nova ótica do Estado bem gerido não era outra coisa senão o próprio Estado. Na posição escolástica, o governo do soberano passa a ser o veículo, a reprodução do governo de Deus na terra. Foucault, ao interpretar a perspectiva de Tomás de Aquino sobre o governo do soberano chega a argumentar que

não há nada no mundo, diz São Tomás, em todo caso não há nenhum animal vivo cujo corpo não estaria imediatamente exposto à perda, à dissociação, à decomposição, se não houvesse nele certa força diretriz, certa força vital que mantém juntos esses diferentes elementos de que são compostos os corpos vivos e que organiza todos eles em função do bem comum. Se não houvesse uma força viva, o estômago iria para um lado, as pernas para outro, etc. O mesmo se dá num reino. Cada indivíduo num reino tenderia ao seu próprio bem, porque precisamente tender ao seu próprio bem é uma das características, um dos traços essenciais do homem. Cada um tenderia a seu bem próprio e, por conseguinte, negligenciaria o bem comum. É necessário portanto que haja no reino algo que corresponda ao que é a força vital, a força diretriz do organismo, e esse algo que vai dirigir as tendências de cada um ao seu próprio bem no sentido do bem comum vai ser o rei (FOUCAULT, 2008, p. 312).

Essa reflexão analítica desenvolve-se com o objetivo de diferenciar o modo como o poder pastoral, em relação à noção de governo, muda de direção a partir do século XVI, passando a ser identificado como negação dessa ordem, dessa concepção de diretriz apresentada por Tomás de Aquino. Isto é, o rei como força vital de um dado organismo; é esse governo dos homens pelo rei que se fragmenta até século XVI. Até, então, havia uma crença – mesmo nos discursos que visavam algum tipo de ciência – na

noção de que Deus rege o mundo por leis gerais, imutáveis, universais, prontas e que compete ao homem o papel de decodificar as respostas já encontráveis na natureza.

Podemos, nesse cenário, exemplificar as teorias de Copérnico e Galileu. É exatamente esse olhar que é rompido, segundo Foucault. Uma ciência, um governo, que é regido por uma vontade divina, por uma disposição linear, imutável, que não é pastoral. Um Deus que não é pastoral, na medida em que ele não é gestor de nada, simplesmente dispõe elementos na natureza, sendo do homem, pois, o papel de executar e descobrir. Esse modelo de Deus não governa, ou, pelo menos, não no modo pastoral, dado que ele reina o mundo a partir de princípios fundadores.

Os modelos das causas finais, de uma natureza inteligível, vão gradualmente desaparecendo do cenário epistemológico, ocorrendo aquilo que Foucault preferiu chamar de *desgovernamentalização do cosmo*⁴⁴. Por isso, a partir do século XVI, o exercício do soberano politicamente não mais é o de representar a atividade divina, a soberania divina, mas o de emergir um governo para o povo com especificidades para o que seus súditos viessem necessitar. É justamente em decorrência desse processo que notamos uma nova problematização de governo no final do século XVI, que é a preocupação com a coisa pública. O governo passa a ser mais que soberania, tornando-se também algo diferente do simples pastorado. É algo que não tem essência, não tem modelo, que deve ser buscado e que a partir disso passa a ser chamado de *razão de Estado*. Em alguma medida essa razão torna-se uma nova forma de poder pastoral. Anos mais tarde, especificamente em 1981, Foucault apresenta explicitamente essa hipótese no texto *Omnes et Singulatim*, publicado no volume IV⁴⁵ de seu *Ditos e Escritos* em português:

O famoso “problema do Estado-providência” não evidencia somente as necessidades ou as novas técnicas de governo do mundo atual. Ele deve ser reconhecido por aquilo que ele é: uma das extremamente numerosas reparações do delicado ajustamento entre o poder político exercido sobre sujeitos civis e o poder pastoral que se exerce sobre indivíduos vivos (FOUCAULT, 2010, p. 366; grifo do autor).

Qual a diferença desse novo poder político, dessa *razão de Estado* em relação aos demais, e anteriores, modelos de governo? As formas de governo do soberano, até esse período, giravam em torno de uma espécie de princípio natural, de

⁴⁴ Aula de 8 de março de 1978, no Collège de France.

⁴⁵ Também no volume IV da Éditions Gallimard.

uma ordem divina, um encaminhamento disposto na natureza e que precisava ser descoberto. Foucault identifica esses modelos como contrários ao projeto de uma governamentalidade, mais especificamente, denomina *agovernamentalidade* as formas de governo assentadas nos princípios divinos e da natureza. Essa transição aqui esclarecida passa por dois polos de efeito sobre o Estado, a saber: 1) o da *agovernamentalidade da natureza* e 2) o da *governamentalidade do Estado*. O que devemos pensar agora é essa segunda via, operante a partir do século XVI, que se torna possível com as artes de governar, pois foca nas condições que consolidaram a governamentalização do Estado como uma nova modalidade de pastorado.

Notamos, a partir de 1978, em Foucault, nas mais diversas referências, seu projeto de construir análises fundadas em uma história da governamentalidade. Essa sua produção intelectual ganhou vida a partir do curso *Sécurité, Territoire, Population*. Na aula de 1º de fevereiro o conceito foi exposto publicamente pela primeira vez. Essa aula acabou gerando um artigo publicado originalmente na Itália que levou o título de *La Governamentalità*⁴⁶. As indicações desse campo temático estão presentes em algumas entrevistas de Foucault ao longo dos anos de 1970 e nos cursos *Il faut défendre la société* e *Naissance de la biopolitique*. Com esses arquivos, podemos relacionar o poder pastoral às diversas formas de apresentação dos dispositivos de segurança ao longo da história dos governos biorreguladores no pensamento de Foucault.

Desde a Antiguidade Clássica, mas também durante toda a Idade Média, existiram tratados teóricos que apresentavam hipóteses sobre a melhor forma de governo para um soberano e que dizia respeito ao seu modo de se comportar, ao exercício de suas potencialidades, ao seu poder e à sua relação com os súditos, sobretudo no âmbito de aceite e respeitabilidade.

De uma forma geral, os pressupostos de governo eram deduzidos na ordem de uma soberania divina, na aplicação das vontades de Deus, na introdução de leis na cidade dos homens, na vida mundana. Noutra via, já no início do século XVI ao final do XVIII, vemos se desenvolver uma série de tratados providos de um novo conteúdo estrutural, que não mais estabeleceria ditames de uma soberania do príncipe, nem

⁴⁶ E o último capítulo do volume *Microfísica do poder* organizado e traduzido por Roberto Machado.

mesmo uma ciência da política, mas, uma *arte de governar*. *O Príncipe*, de Maquiavel, demarca justamente esse período transitório.

Foucault entende por *artes de governo* o governo de si, que atua no campo da ética, o governo dos outros, e suas formas políticas da governamentalidade, a relação entre governo de si e dos outros, o poder pastoral como a confissão, o exercício do poder disciplinar, a polícia, a biopolítica, a razão de Estado e o liberalismo. Assim, conforme ressalta Vera Portocarrero, só podemos compreender, em linhas gerais, a noção de biopoder, em sua mecânica e possibilidade, se a considerarmos relacionada com o modo como o problema da governamentalidade opera nas produções filosóficas de Foucault. Sobre isso, diz a autora:

A partir do momento em que Foucault cunha a noção de biopoder e tematiza diretamente a questão do Estado, a governamentalidade torna-se um conceito operatório para suas pesquisas sobre a gênese do Estado, realizada com base no estudo das práticas de gestão governamental, que objetivam a vida da população, para a qual a economia é o saber mais importante, e os dispositivos de segurança seus principais mecanismos (PORTOCARRERO, 2009, p. 237).

No século XVI, há um processo de superação da estrutura feudal, a instauração dos grandes Estados territoriais, coloniais, administrativos, bem como uma nova forma de compreender o governo e um modo melhor de governar e ser governado. Para uma análise detida dessa problemática, Foucault toma como ponto de partida *O príncipe*, de Maquiavel. Contemporaneamente à publicação da obra, os princípios propostos foram aclamados pelos seus sucessores e intelectuais imediatos que problematizavam o mesmo campo temático até o início do século XIX, exatamente no período em que percebemos o desaparecimento de uma literatura ativa sobre a *arte de governar*.

Essa influência tem vazão, por exemplo, no contexto da Revolução Francesa e em Napoleão no que se refere aos entendimentos da manutenção da soberania e do poder soberano sobre um Estado. Ou, por exemplo, a compreensão de que a guerra é a política por outros meios; hipótese que exerce uma apresentação de ideia no campo da política e da estratégia, fundada em um tipo de reflexão que se apresentou pela primeira vez em Maquiavel, notadamente na importância da política atribuída aos cálculos das relações de força. Carl Von Clausewitz foi, sem dúvida, um dos teóricos influenciados por essa posição de Maquiavel, chegando a afirmar que

[...] a guerra não pertence ao domínio das artes e das ciências, mas sim ao da existência social. Ela constitui um conflito de grandes interesses, solucionado através do sangue, e é só por isso que difere dos outros conflitos. Seria melhor compará-la, mais que a qualquer arte, ao comércio, que também é um conflito de interesses e de atividades humanas; assemelha-se mais ainda à política, a qual, por sua vez, pode ser considerada, pelo menos em parte, como uma espécie de comércio em grande escala (CLAUSEWITZ, 2003, p. 127).

Em outra perspectiva, mas sob essa influência, identificamos seu uso no cenário político da Itália e Alemanha, em decorrência de Maquiavel, nos seus textos, explicitar e definir propostas para a unificação territorial. Também há o legado em certa construção de uma base na racionalização política presente nas relações internacionais, tal como encontramos no Congresso de Viena, em 1815, no que diz respeito à forma que, a partir desse momento, os Estados passam a entender a função das guerras.

Mas, mesmo antes, no final do século XVI, é possível encontrar textos com uma conotação anti-Maquiavel. Essas produções não visavam somente o viés da censura, da recusa. A principal crítica encontrada na análise de *O Príncipe* associa-se à concepção de que o soberano possui uma relação de exterioridade com sua própria geografia, com seu espaço, com o principado, dado que o recebe por herança, de forma que essa mecânica o torna artificial aos laços que o une ao principado. Principalmente, se levado em conta o fato de seu poder ser exercido por tradição, pela violência e por laços sanguíneos, não havendo, assim, uma ligação efetiva e processual entre o príncipe e o principado. Por isso, a força de sustentação desse poder torna-se fragilizada e ameaçada por aqueles que se situam como seus inimigos e que em alguma medida desejam conquistar seu principado. As formas pelas quais o príncipe deduz sua força e produz imperativos de governo do seu principado são tênues, manifestam-se entre sua derrocada e a reverberação social de seu discurso e prática. Esse é o objetivo da obra de Maquiavel para pensar o governo do Príncipe. O campo sutil, o limiar entre o príncipe, seu principado, o território e os súditos.

A análise de Maquiavel é construída sob duas perspectivas, que são da delimitação dos riscos que atingem a soberania do príncipe e a do desenvolvimento da arte de manipular forças para que seu principado esteja protegido, sobretudo, nos domínios de um governo dos súditos e da territorialidade. *O Príncipe*, de Maquiavel, é uma obra estruturalmente preocupada com os elementos que habilitariam a formação de

um tratado para que o principado seja conservado pelo príncipe. Podemos tomar como apoio o seguinte excerto da obra para refletir sobre os discursos anti-Maquiavel:

Quando se conquista um Estado acostumado a viver em liberdade, e sob suas próprias leis, há três modos de mantê-lo: o primeiro consiste em arruiná-lo; o segundo, em ir nele residir; o terceiro, em permitir-lhe continuar vivendo com suas próprias leis, impondo-lhes um tributo, e instituindo um governo composto de umas poucas pessoas do lugar, que sejam amigas. Como tal governo, criado pelo soberano, sabe que não poderá existir sem sua amizade e proteção, fará tudo ao seu alcance para mantê-las. Mais ainda: a cidade habituada à liberdade pode ser dominada mais facilmente por meio dos seus cidadãos do que de qualquer outra forma, desde que se queira preservá-la (MAQUIAVEL, 1982, p. 83).

Essa citação encontra-se no capítulo V de *O Príncipe*, quando o filósofo florentino se dedica a pensar sobre o modo adequado de governar os Estados já estabelecidos por suas leis, porém, recém-conquistados. Notamos indicações de uma perspectiva de dominação política sustentada e voltada ao bem do soberano. Não há interesse, ou, pelo menos, não há prioridade com os súditos, o que faz com que o governo elaborado nessa perspectiva não seja pastoral.

Guillaume de La Perrière, um dos teóricos precursores da literatura anti-Maquiavel, aponta que a arte de governar envolve campos externos ao mero magistrado. O governante é aquele que governa uma casa, almas, vidas, crianças, uma ordem religiosa, uma família etc. Por essa crítica, o autor argumenta que o príncipe de Maquiavel é aquele possuidor de uma transcendência, de uma posição de exterioridade. Enquanto para La Perrière a compreensão de governante aplica-se de muitas formas, desde um pai de família, o pedagogo, o superior de um convento, ao professor em relação ao seu orientando. Nesse sentido, a modalidade governamental do príncipe é apenas mais uma, entre os vários e possíveis modos de governar. Por outro lado, todos esses níveis de governo estão em uma dada sociedade, em um Estado. Nessa perspectiva a singularidade vislumbrada por Maquiavel opõe-se a noção própria de governo, não deduzindo assim, a presença de um governo dos outros, nem mesmo um princípio pastoral.

Trata-se de pensar, então, um modo de governo pastoral que dê conta das outras internalidades governamentais operantes no Estado. Exatamente este é o objetivo, segundo Foucault, de La Mothe Le Vayer: o de construir uma tipologia das diferentes formas de governo, que podem ser definidas em três: a que se ocupa do campo ético, a do governo das famílias (economia) e a da política como uma ciência de bem governar

o Estado. O poder do príncipe, de Maquiavel, apontaria, nesse caso, uma descontinuidade entre as outras formas de governo. Em outro sentido, as artes de governar estabeleceriam as redes que conduziriam o entrelaçamento de todos os governos operantes no Estado.

Em La Mothe Le Vayer, nas teorias da arte de governar, haveria uma continuidade ascendente e descendente. Ascendente quando ocupada pelo soberano na sua sapiência para governar seus bens, sua família, seu patrimônio e a si mesmo; e descendente na medida em que o Estado, quando bem governado, promove, como um espelho, as demais formas de governar – dos súditos – da melhor forma. Essa segunda modalidade exercida por contenção pelo Estado começa a ser chamada de polícia. Nesse particular, a pedagogia do príncipe deveria assegurar um governo ascendente, a polícia o descendente, e o papel intermediário, caberia ao terceiro caminho, o da economia (governo das famílias). Por esse passo as perguntas que aparecem na história do pensamento de Foucault são: Como introduzir as práticas do governo da família em uma forma de gestão do Estado? Como ocorre a modificação ou a transferência de uma economia familiar para uma economia política?

Foucault utiliza o artigo “Discurso sobre a economia política”, de Rousseau, para explicitar essa questão, elucidando que nesse material há indicações de que a terminologia *economia* refere-se às funções domésticas, de subsistência da família, de construções internas que visam o bem dela. Em suas palavras os significantes de *economia* cumprem dois referentes e têm

[...] significado originariamente o sábio e legítimo governo da casa voltado para o bem comum de toda a família. Posteriormente, esse termo teve seu significado estendido ao governo da grande família que é o Estado. Para melhor distinguir as duas concepções, a essa última chama-se *economia geral* ou *política* e à primeira *economia doméstica* ou *particular* (ROUSSEAU, 1995, p. 21; grifo do autor).

Vemos, então, que a problemática apontada por Foucault também aparece em Rousseau. Importa entender como o governo do Estado irá articular essa economia, dar novo sentido, estruturando um cuidado com as riquezas, os comportamentos

individuais, coletivos, formas de vigilâncias em relação aos habitantes. Esse é o momento histórico que a população emerge como um problema específico de governo.

A palavra *economia*, já no século XVIII⁴⁷, começa a ganhar uma compreensão de corporeidade moderna, dado que até o século XVI, ela designava uma forma de governo de si, passando posteriormente à compreensão de um campo de intervenção governamental voltado para um novo empreendimento destinado às relações de governar e de ser governado.

Guillaume de La Perrière, em seus textos, faz alusão à necessidade de um governo das *coisas*. Podemos tomar o sentido da palavra *coisa* para justificar essa nova arte de governar. No *Príncipe*, de Maquiavel, percebemos a disposição das ferramentas de poder arraigadas em todo o território e seus habitantes. Por isso, seu princípio é um retorno jurídico em voga na Idade Média, e que dizia respeito à soberania no direito público. Ou melhor, todas as variáveis eram submetidas ao território que é o fundamento do principado. Em La Perrière, a lógica é inversa, dado que o território não é a centralidade do governo, são, na verdade, as *coisas*, o conjunto dos homens e sua relação com elas, os costumes, os hábitos, ou, mesmo, as doenças, os acidentes, a fome, a epidemia, a morte, etc. Um poder de tipo pastoral, em suma.

Para evidenciar essa ideia, Foucault utiliza novamente como referencial a metáfora do que significa governar um navio, pois fala em construir um aparato de atenção sobre os marinheiros, a carga, os ventos, recifes, as tempestades, em síntese, todas as questões internas do navio – as *coisas* – como as intempéries externas. O mesmo vale se pensarmos em um governo da casa. O mais relevante não é essencialmente a proteção estrutural da casa, mas muito antes, o cuidado com as pessoas que compõem a família, suas riquezas, a atenção aos acontecimentos como a morte, doença, nascimento, vinculações com outras famílias, alianças... Isso é o que estabelece uma gestão geral de governo. Por essa perspectiva, podemos concluir que as preocupações com o território são secundárias, porque o objetivo central do governo deve ser as *coisas*.

Foucault, no artigo “A governamentalidade”, analisa o caso de Frederico II, que, em seu *Anti-Maquiavel*, posiciona-se favorável ao governo das coisas:

⁴⁷ Período de desenvolvimento do pensamento liberal e das formas de associação da economia fundada em políticas da vida.

Frederico II, em seu *Anti-Maquiavel*, escreveu passagens significativas. Diz por exemplo: comparemos a Holanda e a Rússia; a Rússia pode até ser o país de maior extensão em relação aos outros Estados europeus, mas é composta por pântanos, florestas, desertos, é povoada apenas por um bando de miseráveis, sem atividade nem indústria; a Holanda, que é pequeníssima e constituída de pântanos, possui ao contrário uma população, uma riqueza, uma atividade comercial e uma frota que fazem dela um país importante da Europa, o que a Rússia está apenas começando a ser. Portanto, governar é governar as coisas (FOUCAULT, 2007, p. 283).

Nesse trecho, percebemos as diferenças da soberania nos termos de Maquiavel em relação à nova finalidade do governo. No referido modelo, atestado no exemplo holandês, faz-se necessário ao soberano não um autobenefício, mas o benefício do Estado. O que caracteriza, então, a soberania é o bem geral, o bem comum, seja num modelo rousseauiano, que redefine o sentido de corpo social, seja nas visões tradicionais.

O governo passa a ser definido como o modo mais adequado de arrebatar as *coisas* em um domínio com objetivo adequado a cada um dos elementos a governar. Eis, portanto, uma forma pastoral de governo, pois busca: produzir riquezas ao máximo, possibilitar aos habitantes meios de subsistência, gerir a vida da população para que ela possa se multiplicar e, conseqüentemente, aumentar seu efeito produtivo. Nesse momento histórico, anunciado no exemplo holandês, o papel do soberano não é o de impor as leis, mas de fazê-las valer por vários meios, com finalidades que possam ser atingidas. A lei deixa de ser, nesse sentido, o objetivo último e primordial do governo. Vislumbramos, aqui, a premissa para uma sociedade da norma que visa atingir os fins do governo.

Todos esses argumentos apresentados são defendidos por La Perrière, considerando também que o bom governante é aquele que possui os atributos da paciência, soberania e diligência. Paciência no sentido de demonstrar sua força sem fazer uso de formas punitivas diretas. No lugar de um direito de matar, o que deve prevalecer é o direito de fazer valer sua força. A soberania não mais passa a ser compreendida pela tradição, nem por elementos divinos ou da justiça, mas pelo domínio e conhecimento das *coisas*. Trata-se de diligência no âmbito de governar como se estivesse a serviço dos governados. Assim, como aponta Foucault sobre a elucidação de La Perrière:

E La Perrière se refere mais uma vez ao exemplo do pai de família, que é o que se levanta antes das outras pessoas da casa, que se deita depois dos outros, que pensa em tudo, que cuida de tudo, pois se considera a serviço da

casa. Vê-se como esta caracterização do governo é diferente da caracterização do príncipe que se encontra ou que se pensava encontrar em Maquiavel (FOUCAULT, 2007, p. 285).

Essa apresentação indiciária da teoria da arte de governar não teve vazão somente entre os teóricos e filósofos políticos, mas, situou-se, efetivamente, nas relações sociais. Isso se deu, sobretudo, por meio da notável mudança a partir do século XVI, na Europa, dos aparelhos administrativos de governo, do conhecimento do Estado, das dimensões e fatores de força, mais tarde, reafirmados na estatística, uma ciência de Estado consolidada com o advento do mercantilismo. No *Vocabulário de Foucault*, Edgardo Castro, nos apresenta considerações que colaboram com a hipótese do mercantilismo como uma racionalização, como uma prática primeira, mas também como vetor bloqueado do que viria configurar a governamentalidade. Conforme diz Castro:

O mercantilismo foi a primeira forma de um saber constituído para ser utilizado como tática de governo. O desenvolvimento dessa primeira forma foi bloqueado fundamentalmente, por causa da preocupação em conjugar essa arte de governar com a teoria da soberania e com a teoria do contrato. No entanto, certo número de circunstâncias, no século XVII, determina a reativação do gênero “artes de governar”: a expansão demográfica, a abundância monetária, o aumento da produção agrícola ou, para ser mais preciso, o recentramento da economia não sobre a família, mas sobre a população (CASTRO, 2009, p. 192; grifo do autor).

Desse modo, é possível diagnosticar, no pensamento de Foucault, uma cristalização, entre os séculos XVI e XVII, da arte de governar, pois há uma organização em torno da razão de Estado. Foucault, quando fala em razão de Estado, está especificamente atento aos efeitos positivos dessa razão, com o Estado que é governado segundo regras racionais, sem dedução de leis naturais, sagradas, dado que um Estado *natural* ou divino obedece a uma racionalidade própria. Essa arte de governo aborta os princípios transcendentais, cosmológicos e ocupa-se da realidade específica do Estado. As antigas concepções que compreendiam o governo do Estado com uma fluidez natural, porque dotado de uma racionalidade própria, foram verdadeiras contrapartidas para o desenvolvimento da governamentalidade até o século XVIII.

Foucault sempre se ateve à importância das obras de Maquiavel em relação a esses campos temáticos, tentando compreender em que medida o autor florentino vincula-se ou não à ordem genealógica das artes de governar. Defende que não podemos

encontrar em Maquiavel, ou melhor, em suas obras, o objetivo que vemos funcionar sobre o governo, nos séculos XVI e XVII, dado que a problemática e a finalidade de *O Príncipe* é muito mais sobre indicações da conservação do soberano que do Estado em si. A preocupação em Maquiavel não é, essencialmente, a de salvaguardar o Estado, mas a relação do príncipe com o que exerce a sua dominação. Trata-se de salvar o principado na relação de poder do soberano com o território e a população.

Dessa forma, entendemos que em Foucault, não existe a defesa de uma arte de governar nos moldes maquiavélicos. Notamos, pois, em convergência com essa posição, que os discursos de vertente anti-Maquiavel, citados anteriormente, são datados justamente do período de produção do conhecimento das artes de governar. Contudo, Maquiavel é central nesse debate, sobretudo, porque não foi inteiramente rechaçado e, ainda, porque é um marco desse período de transição. Tal como afirma Foucault sobre Maquiavel: “Não foi ele que definiu a arte de governar, mas é através do que ele disse que se vai buscar o que é a arte de governar” (FOUCAULT, 2008, p. 325). A recusa de Maquiavel, segundo Foucault, existiu em dois grupos: o primeiro era o que criticava a razão de Estado, argumentando que esse modelo nada mais era que a retratação do que fora edificado pelo próprio Maquiavel; e o segundo, dos partidários da razão de Estado, que alegavam distância do modelo apresentado pelo filósofo, no campo de um governo de pessoas para sustentar a racionalidade do Estado. Para esse último caso de crítica, há o reconhecimento específico de suas apresentações internas na realidade do Estado, nas necessidades e relações dos que governam e são governados, em que Maquiavel exerceu relativa influência.

Nesse sentido, não percebemos, no Ocidente do final do século XVI e início do XVII, uma política na forma de domínio, nem como objeto, vocação ou profissão, mas uma política na forma de programar e pensar especificidades do governo na prática, no exercício da soberania. Na contramão dos discursos teológicos, os políticos passam a pensar o Estado a partir de uma racionalidade própria, sem um fundamento de soberania jurídico-teológica. A nova questão que se coloca em Foucault é saber como e sob que forma o Estado passou a ser projetado no interior de uma prática de gestão consciente de pessoas, ou melhor: como ele foi efetivamente objeto político para uma história da governamentalidade, enquanto prática do poder pastoral? Devemos, a princípio, pensar o papel dessa sociedade civil, da sociedade governamentalizada que começa a ser refletida a partir do século XVI, compreendendo o Estado como um instrumento, um meio para o governo.

Assim, Foucault verifica, na Europa, entre o fim do século XVI e início do XVII, a formação de uma razão de Estado, o período em que se governa a coisa pública, a internalidade desse Estado. A palavra *Estado* aqui deve ser entendida como uma forma de domínio, uma condição de vida, a qualidade de algo que se põe em movimento. Nesse momento o termo se desliga de sua origem etimológica associada a qualificativos como estático, imóvel. A razão de Estado é uma produção de saberes que se volta ao próprio Estado e não à outra coisa; sejam eles de ordem natural, leis sagradas ou influências divinas. Nada externo ao Estado pode legitimar sua razão de funcionamento. Nas palavras de Foucault, proferidas na aula de quinze de março:

A razão de Estado é a própria essência do Estado, e é igualmente o conhecimento que possibilita, de certo modo, acompanhar a trama dessa razão de Estado e obedecer a ela. É, portanto, uma arte, com seu lado prático e seu lado de conhecimento (FOUCAULT, 2008, p. 344).

As teorias de governo presentes nas obras de São Tomás, por exemplo, referiam-se ao fim extraterreno, ao nível extra-estatal, ao caminho externo do Estado, às vivências mundanas. Noutra sentido, essa arte de governar edificada a partir do século XVII faz exatamente a tarefa inversa, porque o objetivo do Estado é o próprio Estado. Até então, o governo de um principado, a política e a legitimidade da ação de governar eram dadas por uma relação histórica de origem. Portanto, nesse novo cenário, governa aquele que tem méritos e estes não são encontrados no fundamento de uma herança divina, de uma dinastia que justifique o posto de poder. Essa arte de governar moderna e a razão de Estado não propõem mais o problema de origem, ao contrário, situa o problema sobre a melhor forma de governar o Estado, as melhores estratégias e táticas. Não é necessário que os governantes sejam definidos por laços sanguíneos ou mesmo divinos, visto que dessa vez o objetivo é produzir a melhor estrutura e modelo de gestão, de governo. Isso porque a finalidade do Estado não mais é representar e proteger o príncipe ou um principado, mas a si próprio e seu rebanho.

A emergência desse processo permitiu, nas questões do Estado, o surgimento da noção de *população* associada à ideia de *progresso* e felicidade dos homens. A partir desse princípio, Foucault argumenta que a existência dos golpes de Estado, nessa perspectiva de governo, era concebida, pelos defensores da arte de governar, como uma exceção ao Estado, mas, ao mesmo tempo, um sistema de proteção do Estado. É um elemento que excede o campo das leis, uma interrupção, uma suspensão, porém, sem ser

um confisco. É, pois, na verdade, uma automanifestação do próprio Estado e que visa sua própria preservação.

Outro problema de que se ocupam os estudos de Foucault, é o da violência na natureza do golpe de Estado. O golpe de Estado, sob a justificativa elucidada, existe para proteger o próprio Estado de uma espécie de câncer social; assim sendo, é preciso em sua natureza ser violento e mortífero. Esse princípio é, portanto, contrário ao princípio pastoral, de que para salvar um é necessário salvar todos. Podemos dizer que essa compreensão da razão de Estado define-se como uma pastoral da exclusão. Desse modo, insurgem-se, aqui, dois modelos: o poder pastoral e a razão de Estado, que assume o golpe de Estado como uma autoproteção. São perspectivas distintas, contudo, auxiliares que constituem a genealogia da governamentalidade. Essa constituição intensifica-se ao final das guerras religiosas, tal como aponta Foucault no curso de 1978:

No século XVII, no fim das guerras religiosas – na época, precisamente, da Guerra dos Trinta Anos, desde os grandes tratados, desde a grande busca do equilíbrio europeu –, abre-se uma nova perspectiva histórica, perspectiva da governamentalidade indefinida, perspectiva da permanência dos Estados que não terão fim nem termo, aparece um conjunto de Estados descontínuos fadados a uma história que não tem esperança, porque não tem termo, Estados que se organizam segundo uma razão cuja lei não é a de uma legitimidade, legitimidade dinástica ou legitimidade religiosa, mas a de uma necessidade que ela deve enfrentar nos golpes que são sempre incertos, ainda que concertados. Estado, razão de Estado, necessidade, golpe de Estado ousado – é tudo isso que vai constituir o novo horizonte trágico da política e da história (FOUCAULT, 2008, p. 355).

Ocorre que a legitimidade do Estado passa a ser confirmada pela gestão da população como objeto essencial. Visão contrária, por exemplo, à de Maquiavel, em que a função do governo não era a proteção do Estado, muito menos da população, mas do príncipe e seu principado. Há, a partir desse momento, a diminuição gradual da importância do príncipe no Estado, dado que governar adquire o sentido de, fundamentalmente, governar o povo. A *ratio status* deve vir acompanhada de uma produção do pensamento político tático e estatístico:

Etimologicamente, a estatística, é o conhecimento do Estado, o conhecimento das forças e dos recursos que caracterizam um Estado num momento dado. Por exemplo: conhecimento da população, medida da sua quantidade, medida da sua mortalidade, da sua natalidade, estimativa das diferentes categorias de indivíduos num Estado e da sua riqueza, estimativa

das riquezas virtuais de que um Estado dispõe: minas, florestas, etc (FOUCAULT, 2008, p. 365).

A razão de Estado definiu uma arte de governar que assume como referência e objetivo a população, contudo, cumpre ressaltar, ainda de modo muito indiciário e implícito. Mas, a partir do século XVII, verifica-se uma transformação na ordem política, quando se processa a formação de uma ciência da política, em que a elaboração do governo da população e das vidas passa a ser proposta de modo mais apurado, graças à utilização de diversos mecanismos e tecnologias. Nessa ótica, o governante não mais deve ser um virtuoso para o povo, mas um técnico, um pastor capaz de ação prática e calculada, capaz, ainda, de promover a sua aceitabilidade frente à população (ao seu rebanho). Esta, por sua vez, é quem irá legitimar o poder daquele que for governar. Poder esse que se fragmenta, inicialmente, em duas vias na organização da *razão de Estado*: 1) nas relações político-diplomáticas e 2) na polícia.

Toda essa análise, produzida, até o momento, busca apresentar o desenvolvimento, desde sua genealogia, de uma razão governamental e de uma arte de governar que ganha força no século XVII, período que é também caracterizado por um fenômeno de mudança da razão ocidental, com Descartes, Galileu, entre outros. Mas o que essencialmente muda, nesse momento, no modo de governar, na definição de quem irá governar? Agora, a arte de governar para a política, em Foucault, cumpre a função que a *máthesis* exerceu na ciência da natureza, pois há uma matematização do governo. A governamentalidade é a maneira de pensar, calcular e operar a política. O Estado é a ideia reguladora dessa forma de pensamento, dessa intervenção, do processo estatístico; ele comanda a razão governamental. Essa razão existe para dar inteligibilidade e integridade ao Estado. A nova composição para o Estado constitui-se a partir de uma ideia singular, que é a de que o Estado só se subordina a si mesmo, não havendo mais lei positiva alguma, nem uma lei moral, natural ou mesmo divina. Sobre isso, diz Foucault que

o Estado só se subordina a si mesmo, busca o seu próprio bem e não tem nenhuma finalidade exterior, isto é, ele não deve desembocar em nada mais que em si mesmo. Nem a salvação do soberano, claro, nem a salvação eterna

dos homens, nem nenhuma forma de consumação ou de escatologia para qual deveria tender (FOUCAULT, 2008, p. 389).

Notamos que para essa razão se desenvolver de forma plena, é necessário que o Estado esteja interna e externamente assegurado e protegido. Essa regra é a que possibilitou a aquisição de uma pretensão ou tentativa de um período de paz no mundo europeu durante o século XVII. Há uma relação direta entre o bom desenvolvimento da governamentalidade e o estabelecimento de um momento de paz no Estado. Dessa forma, a razão de Estado associa-se ao cessar guerra. O mecanismo que promove um ambiente de paz externo, de um Estado com os demais, é possibilitado com a criação da tecnologia das relações *político-diplomáticas*, que fomentam acordos para a autoprodução de cada Estado; e o que permite o clima de paz interna é o que passa a ser chamado de *polícia*.

O *Tratado de Westefália*, de 1648, é um claro exemplo para a questão da paz entre os Estados e a emergência de uma arte de governar a partir do século XVII. Esse acordo diplomático consistiu na consolidação do cessar guerra, como por exemplo: a Guerra dos Trinta Anos. Uma guerra que foi iniciada pela cisão da Igreja, em decorrência da Reforma na Alemanha. A partir do acordo de paz, os Estados católicos podiam se aliar aos protestantes, além disso, ambos podiam ainda utilizar exércitos de apoio do outro Estado etc. Numa associação com essa ideia, podemos lembrar do *Tratado Hispano-Holandês*, que promoveu o fim da Guerra dos Oitenta Anos, possibilitando a independência dos Países Baixos frente à Espanha.

Todos esses acordos de paz resultaram na formação de um sistema internacional, num equilíbrio de poder, numa promoção da balança da Europa e, enfim, o ponto de partida do que, atualmente, denominamos relações internacionais. Isso permitiu um ativo intercâmbio econômico, espaço para a circulação monetária, para a conquista colonial e para o controle dos mares ao longo do século XVII e XVIII. Kant viveu na constituição desse cenário e é destacado por Foucault em tal análise. À *Paz Perpétua*, de Kant, em muito nos auxilia a pensar esses acordos aqui apresentados, bem como a desativação das relações políticas estabelecidas apenas por laços bélicos. Marco Zingano, no prefácio⁴⁸ desta obra, nos indica esse momento histórico:

A Europa vivia um momento de forte mudança, ocasionado pela Revolução Francesa, que, a partir de 1789, apresentava ao mundo uma perspectiva política inovadora e altamente contagiante. O período do Terror, de 1793 a

⁴⁸ Versão brasileira.

1794, anunciava, porém, que esta nova vida política não viria sem seus próprios demônios, de um horror até então desconhecidos. É assim que, quando Kant publica, em seus anos de velhice, após a longa maturação de seu sistema crítico e tendo também já escrito sobre a história de modo menos técnico, um ensaio sobre a paz em um diapasão republicano e cosmopolita, o público culto vê aqui uma chance ímpar para pensar seu próprio tempo (Zingano apud KANT, 2008, p. 11).

Importava a Kant pensar o problema das organizações das nações em federações, permitir ainda assim a sustentação de suas identidades e autonomias, sendo elas discutidas na forma da lei, especialmente, no direito internacional. Trata-se de uma proposta que aponta para a via inversa do período de terror de seu tempo. A troca entre os Estados corroborou para resultar mais tarde na Organização das Nações Unidas.

A força do Estado deixa de estar relacionada com a territorialidade espacial e suas ampliações, extensões de posses, laços matrimoniais, para objetivar-se em questões internas, estratégicas, populacionais e estatísticas. Na medida em que há o estabelecimento de um estado de paz, a noção de guerra se modifica ou, pelo menos, passa a funcionar de outra maneira. Assim, Kant afirma que:

se há um dever, se há ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que somente em uma aproximação que progride ao infinito, então a *paz perpétua*, eu sucede os até aqui falsamente assim denominados *tratados de paz* (propriamente armistícios), não é uma idéia vazia, mas uma tarefa que, solucionada pouco a pouco, aproxima-se continuamente de seu fim (porque os tempos em que iguais progressos acontecem torna-se-ão, tomara, cada vez mais curtos) (KANT, 2008, p.84-85; grifos do autor).

A partir da formação desses tratados de paz, a guerra deflagra-se somente quando há um rompimento com a balança europeia, com o equilíbrio das forças entre os Estados, quando, em suma, as relações diplomáticas ficam comprometidas. Nesse sentido, assim como indicamos rapidamente no primeiro capítulo, Foucault, invertendo a afirmação de Clausewitz, entende que a política é a continuação da guerra por outros meios. Dessa forma, posiciona-se de modo contrário a uma série de pensamentos políticos clássicos, como o de Hobbes, no sentido de que os pactos políticos e sociais rompem o estado de guerra entre os homens. Notamos também que, com a desativação de um estado bélico frequente, houve a possibilidade efetiva dos Estados se prepararem de forma mais adequada e profissional para momentos de exceção, na medida em que há condições e tempo para uma preparação de soldados, de um dispositivo militar permanente, de uma carreira de armas e a profissionalização do homem de guerra.

Mesmo com essas aberturas históricas para o governo dos homens, identificamos em outra perspectiva, alguns eventos que apontavam os entraves no caminho da formação de uma governamentalidade, sendo eles identificados por Foucault:

[...] a série de grandes crises do século XVII, como a guerra dos 30 anos com suas devastações; em meados do século, as grandes sedições camponesas e urbanas; finalmente, no final do século, a crise financeira, a crise dos meios de subsistência que determinou a política das monarquias ocidentais. A arte de governar só podia se desenvolver, se pensar, multiplicar suas dimensões em períodos de expansão, e não em momentos de grandes urgências militares, políticas e econômicas, que não cessaram de assediar o século XVII (FOUCAULT, 2007, p. 286).

Outro obstáculo ao estabelecimento da arte de governar foi o que ele chamou de *estrutura institucional e mental*. Trata-se da hegemonia e primazia de uma soberania que exerceu poder por séculos e sedimentou uma lógica institucional e política no Estado. Combater essa estrutura, esse bloqueio, é algo bastante complexo, de forma que a arte de governar não pôde se desenvolver com autonomia. O próprio mercantilismo foi o início evidente da sanção da governamentalidade no conhecimento sobre o Estado e prática política, na medida em que representou um primeiro limiar de racionalidade governamental, caracterizando como um exercício do poder enquanto prática de governo, construindo um saber sobre o Estado como tática governamental.

O mercantilismo, embora promovesse, de forma aparente, uma alternativa para a emergência da governamentalidade, simultaneamente, era freado pela força do soberano. Encontramos nessa política econômica uma abertura para práticas de governo voltadas para os súditos, certa intervenção sobre suas vidas. Mas não vemos ainda uma arte de governar pastoral, que fosse, portanto, direcionada para a população. Essas condições eram refletidas no interior de uma estrutura mental e institucional da soberania que, ao mesmo tempo, a produzia e bloqueava, tal como a citação de Castro (2009) nos assinalara. Por isso, até o século XVIII, o desenvolvimento da governamentalidade demonstrou-se bastante limitado, sobretudo, pelo fato de ter a soberania como obstáculo. Mas também pelo fato do mercantilismo ter sido uma ferramenta utilizada para que se pudesse dispor de novos modelos, uma teoria renovada no cenário dos princípios diretores da soberania. Vemos iniciar no final do século XVII, uma re-atualização da teoria dos contratos sociais entre soberanos e súditos. Esse passo foi uma matriz teórica para a formação posterior de uma efetiva governamentalidade,

formando uma teoria do direito público⁴⁹, até então, desconhecida, ou mesmo, inexistente. Na obra *Leviatã*, de Hobbes, por exemplo, já na introdução, encontramos uma nova ideia para a concepção de Estado, em que diz que:

do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. [...] E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, a Homem. Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado (HOBBS, 1979, p. 5).

Mas, verificamos ainda, nas formulações de governo, até o século XVII, a bipolaridade que separa o lado da soberania e o da família. A governamentalidade se desenvolve fundando-se na formação geral da soberania e inserindo o modelo familiar no modo de governar, de forma que é, exatamente, nessa inserção, que se constitui o princípio pastoral da governamentalização. Nesse período, ainda havia uma clara separação entre esses polos, o que tornava impossível promover uma dimensão própria dessa nova arte de governo. Como ocorreu o desbloqueio, entre esses dois lados, para que se tornasse possível essa arte de governar? Em que medida o modelo da família, da economia, efetivamente se engendrou no cenário do Estado? São algumas das perguntas que imperam. Foucault responde com algumas hipóteses:

Alguns processos gerais intervieram: expansão demográfica do século XVII, ligada à abundância monetária e por sua vez ao aumento da produção agrícola através dos processos circulares que os historiadores conhecem bem. Se este é o quadro geral, pode-se dizer, de modo mais preciso, que o problema do desbloqueio da arte de governar está em conexão com a emergência do problema da população; trata-se de um processo sutil que, quando reconstituído no detalhe, mostra que a ciência do governo, a centralização da economia em outra coisa que não a família e o problema da população estão ligados (FOUCAULT, 2007, p. 288).

Com o quadro de desenvolvimento da ciência de governo, foi possível centralizar a economia voltada para os problemas específicos da população, podendo ser pensada fora dos limites jurídicos da soberania. Constatamos, nesse caso, que a estatística é utilizada de forma diferenciada – se comparada às práticas presentes no mercantilismo –, uma vez que não mais é submetida ao interior da administração

⁴⁹ Tal como encontramos nas obras de Hobbes.

monárquica. Por conseguinte, esse processo se torna importante para o desbloqueio e a emergência da governamentalidade.

O nascimento da ideia da população, como objeto de governo, permitiu a desestruturação do modelo da família, modificando a compreensão da noção de economia. Há uma tentativa, a partir desse momento, de fazer uso da estatística para compreender as regularidades internas da população. Por exemplo, com o conhecimento dos índices de natalidade, mortalidade, acidentes, doenças, epidemias, curas; produzindo assim efeitos econômicos e quantitativos específicos.

O modelo econômico da família vai gradualmente desaparecendo. Com o advento da população como problema político, identificamos a formação de um modo governamental pastoral. A família passa a ocupar um plano secundário e interno em relação à população, sendo apenas um segmento, não mais um modelo de governo. Configura-se como um segmento importante, por compor e difundir as propostas que vale para a população, como preceitos morais, de comportamentos sexuais, consumo, educação, higiene, demografia, campanhas relativas ao casamento, vacinação, todos os níveis de precaução com o corpo, dispositivos discursivos que saem, ao longo do século XVIII, dos mecanismos governamentais e se confirmam de forma instrumental na família.

Na medida em que a população passa a ser fonte produtiva e objetivo do governo, ocorre o aumento significativo da durabilidade das vidas, das riquezas, da saúde e de todos os elementos envolvidos no desenvolvimento dessa nova concepção de corpo social. A população passa a ser também a centralidade do que até o século XVI era compreendido por *paciência do soberano*, ou seja, o domínio da organização, da racionalização e do planejamento último do governo. Esse processo demarca o nascimento efetivo de uma economia política, tal como indicado por Rousseau (1995). Ao contrário do que pode parecer, esse período não rompe com o modelo da soberania, havendo apenas uma reatualização de sua prática, o que faz com que o governo se torne uma ciência política.

Novamente em Rousseau, encontramos argumentações para compor essas hipóteses apresentadas. No *Discurso sobre a economia política*, analisado por Foucault, verificamos que o filósofo contratualista associa a palavra *economia* com a gestão dos bens da família pelo pai. Mas produz o apontamento de que não faz mais sentido sustentar esse modelo, haja vista que a economia política não pertence ao mesmo campo categorial e de ação da economia familiar, embora a segunda atue internamente na

primeira. Rousseau, dessa forma, por esse discurso e pelo *Contrato Social*, procurou teorizar sobre um novo modo de governo fundado em uma economia política.

A soberania e a disciplina são atualizadas nesse novo modelo, constituindo saberes em instituições que começam a surgir nesse período, sob essa ótica governamental, tais como as escolas, prisões, exército, hospitais; internamente ao desenvolvimento de uma monarquia administrativa. O poder disciplinar se singulariza, passa a referenciar-se como uma ferramenta para os sistemas de governo e gestão da população em níveis globais. Percebemos, nessa trajetória, em Foucault, a relação entre o desenvolvimento de um novo poder soberano e da soberania enquanto problema central de governo ligada ao advento da economia, bem como aos dispositivos governamentais preocupados especificamente com a população e, ainda, aos objetos de intervenção do governo que se constituíram ao longo do século XVIII.

Por esses meandros, Foucault propõe, em 1978, formular uma história da *governamentalidade*. Vejamos:

1 – o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. 2 – a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina, etc – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes. 3 – o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado. (FOUCAULT, 2007, p. 291-292).

A compreensão do que é o Estado, desde então, não pode se tornar uma realidade puramente abstrata, de ordem divina e mística. Portanto, nesse cenário, vemos nascer uma nova maneira de compreender os governos de um Estado. É esse processo que interessa a Foucault e que ele chama de *governamentalização*. Processo esse que se realizou ao longo do século XVIII, enquanto fenômeno particular, possibilitando a formação moderna do que hoje denominamos Estado, visto que ele sobrevive inserido em táticas gerais da governamentalidade.

2.3 A polícia como uma nova tecnologia pastoral

O cenário, que acabamos de analisar, desenvolvido a partir do século XVII, somado a essa nova arte de governar, envolve, entre outros elementos, funções, atributos e tarefas que não cabiam propriamente ao soberano no exercício do governo. Há um princípio de cálculo da razão de Estado que é estabelecido em uma distribuição dos indivíduos e das relações de força, sendo que a tecnologia mais operante desse mecanismo de tipo pastoral é a *polícia*. A história dessa palavra, até o século XVIII, apresenta um sentido bastante diverso daquele que atribuímos atualmente. Denominavam-se polícia os mecanismos de ação de uma autoridade pública, os conjuntos dos meios que promoviam a ordem do Estado, a técnica calculada que possibilitava uma relação móvel e controlável da ordem inteira do Estado e o crescimento de suas potencialidades. Isso era o que, nas palavras de Foucault, assegurava *o esplendor do Estado*. O objeto da polícia é o bom uso das forças do Estado nos níveis da normalização social. A polícia é o que estabelece a relação de paz interna no Estado e o que torna possível estruturar efetivamente a governamentalidade.

A estatística cumpre um papel de relevância para a polícia à medida que lhe faculta o conhecimento sobre seu campo de ação, sobre a melhor forma de arrebatar as ovelhas confusas e dispersas. Desse modo, verifica-se que os estudos estatísticos da população e a ação policial condicionam-se mutuamente. Essas práticas produziram a chamada *Polizeiwissenschaft*⁵⁰, nos países europeus, e especialmente, na Alemanha, porque se desenvolveram, no século XVIII, como um Estado de Polícia. Isso implicou se ocupassem do cuidado global do povo, das crianças, em sua formação, do letramento, do acompanhamento quantitativo dos destinos de cada vida inseridos na territorialidade do Estado, além, ainda, de terem se ocupado do assistencialismo dos pobres (por meio da caridade), dos doentes e inválidos, dos acidentados, dos incêndios, inundações, dilúvios, da saúde pública, do comércio, bens imobiliários, do governo por inteiro, enfim. Esses são os objetivos da polícia, cumprindo conjuntamente uma função moral, social, política e pastoral, sobretudo por sua ação ser gestora, de modo bastante intervencionista e ter um princípio, ao mesmo tempo, de totalização e singularização sobre os destinos das vidas daqueles ligados ao Estado policial.

⁵⁰ Ciência da polícia.

Vemos emergir, nessa nova arte de governar, um Estado preocupado com a construção de homens vigorosos, produtivos e obedientes. Os mendigos e andarilhos, por exemplo, durante toda a Idade Média, exerceram uma função social peculiar, visto que a caridade dos nobres sobre esses grupos funcionava como uma espécie de rito de passagem, como fio condutor das boas ações e bênçãos divinas, em decorrência do cuidado com o outro. A partir desse novo momento histórico, aqui apresentado, esses personagens passam a ocupar um novo lugar de prática social, possuindo o status de *vagabundo*, sobretudo porque são normalizados pela polícia, não mais podendo, com isso, se diferenciarem do rebanho. Nesse sentido, o objetivo era torná-los produtivos e rentáveis para o crescimento do próprio Estado. Logo, uma das características mais presentes no modelo de governo referido é o elemento de fiscalidade, de controle. Esse, por sua vez, é responsável por criar uma utilidade e unidade estatal na atividade dos homens, visto que nesse momento o que se pretendia era arrebanhar a população, porque a quantidade e produtividade dos habitantes pressupunham a força do Estado.

Pela primeira vez encontramos uma preocupação central do governo com a produção e manutenção das vidas na forma identificada pela relação de um pastor com suas ovelhas. Nesse particular, a polícia tende a ocupar-se da quantidade de homens, do desenvolvimento estatístico da população, das atividades do povo na territorialidade, dos recursos produzidos, em síntese, de todas as necessidades da vida. Ademais, há uma preocupação com a saúde, donde se desenvolve o modelo da *polícia médica*.

Também de incumbência da polícia estava o domínio sobre toda forma de circulação, seja da própria população, dos seus afazeres, dos alimentos, do comércio e de qualquer produto oriundo da atividade dos homens. Nas palavras de Foucault, na aula de 29 de março do curso de 1978:

O que a polícia abrange assim, é, no fundo, um imenso domínio que, poderíamos dizer, vai do viver ao mais que viver. Quero dizer com isso: a polícia deve assegurar-se de que os homens vivam, e vivam em grande número, a polícia deve assegurar-se de que eles tenham de que viver e, por conseguinte, tenham de que não morrer muito, ou não morrer em quantidade grande demais (FOUCAULT, 2008, p. 438).

A polícia é, então, um conjunto de tecnologias que *fazem viver*, mas também que fazem coexistir, circular, comunicar, transformando e ampliando as forças do Estado. É justamente a soma de intervenções do Estado frente à população o que busca,

antes de tudo, garantir a vida, dar a ela utilidade e ao modo de viver. Trata-se de uma intervenção racional e calculada sobre os indivíduos.

Esse modelo de governo foi amplamente adotado na Europa, especialmente na Alemanha, durante o século XVIII, muito associado às práticas de ação evidenciadas no mercantilismo. Mas, ainda no século XVIII, percebemos várias críticas sobre o Estado de Polícia. Tais críticas foram relevantes para o estabelecimento futuro do Estado Liberal, do liberalismo econômico, em que não havendo uma generalização das práticas pastorais o poder pastoral, ao menos, assume uma nova forma. A polícia do século XVII e XVIII pensou o governo em termos de uma urbanização e gerenciamento da população no território, diminuindo a importância da pura expansão territorial e aumentando o valor de uso do espaço dominado, da ação humana, da produção no que concerne à fertilidade e das condições de força do Estado. Essa tecnologia da polícia permitiu o domínio sobre a maneira como os homens podiam e deviam reunir-se, organizar-se e comunicar-se, ou seja, tratava-se da condição de existência do fator da urbanidade, dado que nesse período o termo *policiar* era quase sinônimo da noção de *urbanizar e sanear*.

A polícia estava diretamente associada à técnica, a uma teoria e prática governamental do mercantilismo, a um cálculo de fortalecimento do poder Estatal na competição comercial e diplomática com os demais Estados da Europa. Cada país procurou ter a maior população possível, tanto no nível quantitativo quanto no produtivo. A meta era pagar baixos salários, extrair muita produção, vender o máximo possível para o comércio exterior, recrutar soldados, profissionalizar a área militar, para que assim fosse estabelecido o seu jogo no equilíbrio europeu e promovesse um cuidado com a população, porém, tendo em conta o âmbito da vigilância como um dos princípios da razão de Estado.

O advento da polícia faz com que o Estado, pela primeira vez, se ocupe com a materialidade da existência e coexistência humanas, através das cidades, urbanizando e possibilitando um novo olhar e atenção sobre a saúde, os alimentos, estradas, comércio etc. Segundo Foucault, a polícia é uma espécie de golpe de Estado permanente, porque tem um conteúdo fiscalizador, centralizador, privando certa liberdade da população em troca da preservação de suas forças. Esse é o momento em que se inicia o regulamento, o mundo da disciplina.

Em outra perspectiva, no entanto, ainda no século XVIII, encontramos críticas de economistas sobre o *Polizeistaat*⁵¹. Com isso, surgiram propostas de novas condutas, uma outra arte de governar compreendida na hipótese de que a população não se constituía como um bem em si, o que, por esse motivo, nem sempre faria positiva a ampliação numérica dos habitantes de um Estado. Por outro lado, no Estado de polícia, não havia população suficiente. Quanto mais braços e forças para trabalhar, melhor seria. É necessário haver trabalhadores dóceis e fortes que, enquanto corpo máquina, aumentem quantitativamente as forças do Estado.

Com as críticas ao Estado policial, a população passa a ser vista de modo bastante diferente, como objeto do governo e não mais somente como um número, uma referência quantitativa para o governo. Identificamos aqui uma mudança no princípio pastoral. Claro que seria ainda preciso ter um número populacional alto para o Estado ser produtivo, mas o simples crescimento populacional não permitiria um aumento na produção, sobretudo quando fosse ilimitado. Isso porque o maior número de ovelhas não gera necessariamente um rebanho melhor, é preciso, pois, avaliar a qualidade das ovelhas em questão.

O salário, por exemplo, distintamente da perspectiva mercantilista, não pode ser muito baixo, sobretudo, para que as pessoas tenham interesse em trabalhar e para que possam sustentar os preços dos produtos consumidos. Na estrutura do governo de polícia, tratava-se de exportar o máximo possível de mercadorias para outros Estados, visando conseguir extrair deles cada vez mais bens. Não se trata somente de vender, mas de novas técnicas de governamentalidade, não mais compreendida como pura intervenção autoritária do Estado, dado que nesse modelo o governo somente intervém para regular, estabelecendo aqui, a base do modelo liberal, a genealogia do liberalismo. Tal como ressalta Foucault, na aula de cinco de abril:

O Estado como regulador dos interesses, e não mais como princípio ao mesmo tempo transcendente e sintético da felicidade de cada um, a ser transformada em felicidade de todos. É essa, a meu ver, uma mudança capital que nos põe em presença dessa coisa que vai ser, para a história dos séculos XVIII, XIX e também XX, um elemento essencial, a saber: qual deve ser o jogo do Estado, qual deve ser o papel do Estado, qual deve ser a função do Estado em relação a um jogo que, em si, é um jogo fundamental e natural, que é o jogo dos interesses particulares? (FOUCAULT, 2008, p. 466).

⁵¹ Estado de polícia.

A nova governamentalidade proposta é a antítese do Estado de polícia. Não visa substituir a razão de Estado, mas, permitir uma nova inteligibilidade, um novo conteúdo à razão de Estado. Essa nova forma configurou as principais linhas da governamentalidade contemporaneamente falando. O Estado de Polícia, segundo Foucault, rompe com a naturalidade, com a cosmologia do poder político e pastoral. Para justificar isso, ele afirma que, durante toda tradição medieval, o bom governo era aquele que construía um reino ordenado, querido, seguido e legitimado por Deus, havendo, portanto, certa ordem natural nos processos do governo. O soberano nada mais era que uma vontade divina respondida e deferida na realidade mundana.

Noutro sentido, a polícia rompe essa naturalidade, porque o Estado passa a ter uma realidade própria e interna. Há um corte radical então com a antiga naturalidade que dominou o saber político medieval, com a cosmoteologia. Ocorria, assim, a transformação da ação política em uma governamentalidade pastoral artificializada, enquanto razão de Estado. Nessa linha de análise, Foucault defende que a perspectiva crítica de economistas como Adam Smith faz com que a naturalidade volte sob outro modo, o de uma naturalidade oposta à artificialidade da polícia. Em outras palavras, a sociedade passa a ser o campo específico de naturalidade própria ao homem, configurando o que chamamos de *sociedade civil* do pensamento governamentalizado nascido no século XVIII. Uma prática pastoral que não é somente deduzida pelo cálculo, não é mais um dispositivo, uma vez que os povos, os súditos passam a ter estatuto de população. Assim, como aponta Foucault, novamente na aula de cinco de abril que:

Vai ser, por exemplo, a medicina social, enfim o que era chamado nessa época de higiene pública, vão ser os problemas da demografia, enfim tudo o que vai fazer surgir uma nova função do Estado, de assunção da população em sua própria naturalidade. A população como coleção de súditos é substituída pela população como conjunto de fenômenos naturais (FOUCAULT, 2008, p. 473).

Com essa nova arte de governar o caráter intervencionista e pastoral do Estado é limitado, sendo função do governo apenas evitar transtornos, desvios, anormalidades. O discurso defendido nesse modelo é bastante próximo da perspectiva encontrada nas obras de Locke, que crê em uma naturalidade da força de trabalho e do corpo como propriedade, não havendo, assim, a necessidade de uma interferência sobre uma atividade que é, em certo sentido, natural. Podemos afirmar que a função do

governo passa a ser a de normalizar a naturalidade. Somente no ajuste dos desvios da população é que o princípio pastoral aparece na forma de governar. O discurso de uma política de integração das liberdades reverbera com a decadência dos Estados policiais, tornando-se um imperativo da governamentalidade a prática que dê vazão à autonomia dos indivíduos na sociedade, no Estado.

Em decorrência desse processo vemos uma fragmentação da *polícia super-regulamentar* na estrutura de governo, havendo outra tentativa política que é a de fazer da força do Estado um crescimento contínuo possibilitado pela ordem geral. A eliminação da desordem passa a ser o principal objetivo e função da polícia. Esse é o período em que há efetivamente uma organização de um sistema jurídico de respeito às liberdades.

Segundo Foucault, as razões que edificaram a desarticulação do Estado de Polícia foram: as necessidades de uma nova prática econômica, uma gestão da população menos unilateral, o direito e respeito às liberdades e uma nova função para a polícia no Estado. A história dessa razão governamental é o que constrói o entendimento da genealogia do Estado moderno e contemporâneo, desde as práticas pastorais, as contracondutas, os intercâmbios entre elas até as artes de governar, visto que essas práticas, ao longo do século XVIII, objetivaram-se não mais a partir de uma justificação religiosa, mas de negação à velha razão de Estado. É um período demarcado pelo conflito do indiciário pensamento liberal com a razão de Estado, especialmente a de tipo policial.

2.4 EXCURSO – As artes de governar e o espelho do príncipe

As artes de governar não são construídas sob a ótica de uma ciência da guerra, mas ao contrário, estão ligadas ao cálculo, às táticas e estratégias que se apresentam como o segredo e os mistérios do Estado. Vários teóricos, como Grandville⁵², apontam que a arte de governar identifica-se com as noções propostas por Maquiavel, assim como a *razão de Estado* que se desenvolve no século XVII. Contudo, encontramos uma versão diferente nas perspectivas traçadas por Foucault, tal como fora tratado na segunda parte deste capítulo.

⁵² “Grandville, na edição ilustrada das *Viagens*, desenhou um retrato de Maquiavel no meio desse texto. Com efeito, a arte de governar identificava-se naturalmente com o maquiavelismo estatal posto em prática no século XVII sob o nome de *razão de Estado*” (SENELLART, 2006, p. 12; grifo do autor).

O processo de compreensão do problema de governo na modernidade não passa apenas por uma vaga transposição ou substituição da concepção de soberania, sustentada no direito divino e na violência, por uma formação da essência contratual. Cumpre demonstrar que não se trata de uma simples passagem, mas da apreensão dos pressupostos implícitos na formação de uma nova teoria da soberania, de uma nova condução do Estado dependente de uma arte específica de governo. Dito de outra maneira: objetiva-se buscar os modos como a versão burguesa de governar ganhou força, a partir da base de que todos podem governar. Argumento que chega a sua resultante quando a compreensão sobre quem é o soberano passa por uma inflexão que vai do rei ao povo.

A arte de governar situa-se no momento histórico em que governar deixa de significar a proteção do principado, do Estado, para significar uma finalidade outra, que esteja especialmente voltada para a instauração e manutenção da tranquilidade civil. A ideia geral de arte de governo não está ligada à racionalidade tecnológica, mas, vincula-se aos primeiros séculos da reflexão filosófica grega. Em Platão, vemos a política caracterizada como arte ou *techné*, dado que governar para esse filósofo não é simplesmente agir a partir de leis, mas exercer a arte de comandar. É importante, por isso, ressaltar que a arte de governar aqui pensada se estrutura em um sentido inverso ao de Platão. É, pois, que a partir do século XVI, essa arte deixa de estar absolutamente acima das leis escritas. Inversamente ao modelo grego, governar passa a configurar-se como arte racional e pragmática. Os domínios de governo introduzidos na reflexão do teórico e prático têm sua origem já nas tensões, na cisão em Platão e Aristóteles, porém, modernamente, ganha novos significados.

As genealogias das artes de governar também só podem ser compreendidas na medida em que descartamos a concepção do cristianismo como negação da política, passando a compreender tal instituição como parte da etapa transformadora para uma nova forma de conceber o governo e os modos de governar. Isso é o que estabelece a genealogia do Estado moderno.

Maquiavel entende que governar é fazer com que os súditos não consigam prejudicar o soberano, como nem sequer pensem em tal hipótese. Para isso, é necessário fazer com que os súditos não tenham acesso aos meios que os possibilitem executar tais ações e possibilitar o bem-estar. Essa ideia, em alguma medida, rompe com a noção grega de bem-comum e interesse público. O discurso político de Maquiavel é também distante das proposições de governo que encontramos no medievo. O pensamento

medieval, sobretudo, posteriormente a Santo Agostinho, apresenta a noção de governo associada a reger, dirigir, conduzir um povo, contrariamente à caracterização de Maquiavel que articula governo conjuntamente com a atividade de dominação e a negação do princípio pastoral. Não encontramos uma arte de governar somente assentada nas virtudes do príncipe, mas em uma arte pragmática. Nas palavras de Senellart⁵³, em sua obra *As artes de governar*: “O príncipe maquiavélico não dirige mais, ele domina” (SENELLART, 2006, p. 21).

As críticas que verificamos em Maquiavel apresentam-se na antítese das similitudes e diferenciações entre governar e dominar, dado que em seus textos a definição de governo encontra-se alinhada a arte de conciliar os interesses particulares do príncipe, de seu principado, procurando realizar, conservar e potencializar suas forças. Não podemos, segundo Senellart (2006), assinalar o conceito de governo como idêntico ao de dominação, nem mesmo limitá-lo ao puro exercício da soberania. Na Idade Média, vemos formar-se uma teoria bem definida, sólida e coerente da soberania real como ato de reger súditos nos limites de um dado território, em que o princípio base encontra-se na chamada arte das artes, no governo das almas. Com isso, podemos sustentar a hipótese de que o governo dos reis, durante boa parte do período medieval, não representava a centralidade dos governos, sendo apenas uma técnica auxiliar encarregada por ordenar e disciplinar os corpos segundo os desejos de Deus.

Para compreender a formação do Estado moderno, não podemos simplificar a partir do olhar meramente voltado à institucionalização e centralização dos aparelhos administrativos e militares. É preciso, acima desses elementos, verificarmos os percursos da ideia de governo, de governo político que se associe, como se desassocie da noção de *regimen*. Michel Senellart (2006) destaca João de Viterbo, autor florentino do século XIII, para pensar a definição desse conceito. Sob a ótica de Viterbo, *regimen* seria dirigir, conter, conduzir, administrar, proteger e possibilitar a justa medida de algo ou alguém. Esse termo, na Idade Média, só atinge um sentido político tardiamente e a politização do *regimen* ocorre sobre o eixo de uma teleologia moral, como um fio condutor entre a conduta de si, da economia familiar e das direções do Estado. Algo bastante próximo à reflexão anteriormente traçada acerca dos teóricos anti-Maquiavel,

⁵³ Organizador e editor das publicações dos cursos do ano de 1978 e 1979 do Collège de France ministrados por Foucault. A publicação de sua obra *Les arts de gouverner* foi motivada exatamente por esses dois cursos. Seu objetivo foi o de destrinchar a história do governo no Ocidente, a partir de suas origens patrísticas até a formação dos Estados modernos.

como Guillaume de la Perrière e La Mothe La Vayer, que anteciparam os elementos encontrados nos Estados pastorais e governamentalizados.

No século XVI, começamos a perceber um aprofundamento no que diz respeito às diferenças entre *Estado* e *governo*. Governo, nesse período, não contempla a noção contemporânea do órgão executivo, mas a maneira como o poder soberano possibilita a distribuição de honrarias e cargos. O príncipe não governa uma multidão de indivíduos preocupados com seus próprios interesses, como ocorre no modelo liberal, ao contrário, ele comanda um corpo vivo, teleológico, que possui uma memória. Segundo Michel Senellart (2006), encontramos uma diferenciação entre *Estado* e *governo* nas obras de Hobbes, em que os fins do governo se apresentam na salvação do povo enquanto lei suprema, na preservação da vida, de seus proveitos, interesses, na quantidade/multiplicação dos povos, nas comodidades da vida e na defesa contra inimigos externos. Isso posto, pode-se dizer que o governo está ligado às funções de polícia, é um olhar teórico que compreende o governo como uma regra de polícia. Até o início do século XVI, a noção de governo se confundia com a de Estado. Em Maquiavel, por exemplo, governar significa reinar, como vice-versa. Contudo, já na metade do século XVII, percebemos que essas duas noções se separam.

Essa formação e transformação do conceito de governo da Idade Média até o século XVII se configuraram em três etapas: primeiramente até o século XII, houve uma concepção ministerial do poder secular, em que a atividade de reinar estava a serviço do governo das almas, ou melhor, daquele que governa almas – Deus. Havia então, a relação entre a disciplina dos corpos no âmbito temporal e a finalidade maior que era a salvação espiritual, sendo esta a modalidade de governo central. Posteriormente, em uma segunda etapa, a partir do século XIII, ocorre certa autonomização do político em relação ao espiritual e, por último, a instrumentalização do governo que constitui como base e fenômeno das grandes monarquias administrativas encontradas no século XVII.

Michel Senellart (2006), criticando Foucault, argumenta que em virtude dessas três etapas, não percebe que a terceira – o processo inicial de governamentalização – tenha se caracterizado como ruptura à teoria da soberania medieval. Em suas palavras: “Diferentemente de M. Foucault, não penso que a autonomização da arte governamental no século XVII tenha-se feito em ruptura com a teoria jurídica da soberania” (SENELLART, 2006, p. 42-43). Foucault, ao contrário do que supõe Michel Senellart (2006), não fala em ruptura, mas no processo que estruturou o período, no desenvolvimento do mercantilismo e do cameralismo como novas

alternativas de governo, de economia, que ora fortaleceram a arte de governar e ora bloquearam. Vale ressaltar que foi nesse terceiro momento que se pôde perceber a transposição (jamais ruptura) do antigo objetivo maior do governo, que era o da salvação das almas e que agora passa a ser o governo das populações. O tema do pastorado, por exemplo, continua em jogo, mas com novo objetivo nessa arte governamental.

As artes de governar são múltiplas e se inserem no esquema das técnicas, nos sistemas de regras, nos modos de ação e nas definições as mais diversas sobre o governo. Podemos pensar em uma arte de governar de tipo medieval como a do *bonum commune*, ou na racionalidade estatal presente na Europa do século XVI e XVII, a ciência de Estado, os Estados de Polícia etc. Todos esses são artes de governar, mas sob formas, campos de atividade e representação bastante distintos.

Todos esses processos, em Foucault, não são desencadeados por grandes rupturas, são resíduos, sedimentos discursivos que foram introduzidos posteriormente em uma linguagem e prática moderna para o desenvolvimento dos Estados biopolíticos, para as sociedades disciplinares e para uma governamentalização dos Estados. É claro que não se trata também de uma continuidade progressiva, mas de deslocamentos de saberes, de circulação dos discursos reatualizados em cada estrutura do tempo e do pensamento sobre o governo.

Por esse viés de análise, se constata o quanto importa a noção de governo dos príncipes na Idade Clássica para se pensar as mais recentes artes de governar. O conceito de *espelho do príncipe*⁵⁴ é bastante salutar para articular reflexões nesse campo. Nos gêneros das artes de governar, as máximas dos governos constituídos a partir do XVII foram fundamentadas como uma ciência positiva do Estado aliado ao rompimento da forma do espelho, em que os súditos, os povos, se dirigiam ao príncipe. Devemos, então, pensar as razões que sustentaram esse modelo como forma de governo até o século XVI.

Encontramos reflexões sobre as noções do *speculum* no governo do príncipe, em franciscanos como Alvarus Pelagius, em Cícero, sobretudo, na ideia da representação social que desempenha a imagem do espelho em relação aos deveres do príncipe. Um papel descendente exercido na relação com os governados, caracterizado no gênero tradicional dos espelhos, que serve como reflexo para os homens que são

⁵⁴ *Specula principum*.

conduzidos a partir das virtudes de quem governa. Nas palavras de Senellart: “Os espelhos, com efeito, foram inventados para permitir ao homem conhecer-se” (SENELLART, 2006, p. 51). O papel do espelho exerce a atividade, a funcionalidade do governo de si como mecanismo para um governo dos outros. No século XVI, há uma mudança na concepção do espelho, pois se antes o príncipe governava seus súditos como o povo de Deus, o mesmo não ocorre, a partir do desenvolvimento das novas monarquias de tipo fronteiriço, territorial, já que agora o soberano passa a governar um *regnum*.

O poder deixa de ser manifestado como o corpo dos súditos que representa o soberano, para ser o corpo político que apreende a noção de reino. Tal como na linha do que encontramos nos escritos de Guillaume de la Perrière sobre o governo das *coisas*. A partir do século XVI, o modelo do espelho deixa de visar um sentido transcendente de idealidade e ocupa-se com um fenômeno físico do espaço, com a emergência do território como objetivo de governo e domínio concreto. Nesse sentido, estabelece-se uma clara alteração na mediação do cogito principesco, tal como aponta Senellart:

Enquanto o velho espelho medieval remetia indefinidamente o príncipe ao príncipe, através de sua imagem transfigurada, é na materialidade mesma do Estado, doravante, que o príncipe aprende a se conhecer. O cogito principesco não é mais mediatizado por um imperativo de perfeição (“conhece tuas fraquezas para cresceres em virtude”), mas pela simples consideração de poder (“conhece tuas forças para aumentar tua dominação”) (SENELLART, 2006, p. 58).

Com a formação dos Estados territoriais vemos ocorrer uma mutação do espelho do príncipe, a transição de uma visão moral, de um governo de si, para uma perspectiva política sobre as coisas, para um efetivo governo dos outros. Nesse cenário, conforme Foucault identificou, encontramos a transferência de uma ação ética do soberano frente aos súditos para uma ação estatística, constituindo-se como um empreendimento de administração pública, de uma economia desligada da noção familiar.

Compreendemos sensíveis diferenças entre uma sociedade conduzida por técnicos da habilidade principesca e outra, por uma ciência de Estado. Para a primeira, notamos uma ação de governo que individualiza os súditos a partir de uma natureza imutável; já no segundo, a ação é de distribuição em massa, de uma mutabilidade, em que não há mais questões de legado, de origem, mas, categorias ativas de governo. Este, por sua vez, valoriza os estudos estatísticos, os dados regulares, em detrimento dos

manuais voltados para as instruções do príncipe, afirmando, assim, a positividade do funcionamento do Estado.

Esse modelo passa a ser constituído no século XVI, momento em que o príncipe não aprende mais a conhecer a si mesmo, mas se inclui como peça de uma enorme engrenagem que é o Estado, de forma que ele [o príncipe] comanda, mas não deixa de se submeter aos mecanismos de conjuntos que compõem toda a prática governamental, tendo em vista a força das *coisas*. Michel Senellart, em relação ao processo da arte de governar do príncipe em distinção a ciência do Estado, afirma que:

Foi certamente Montesquieu, em sua análise sistemática das “inúmeras coisas” com as quais as leis mantêm inumeráveis relações, que mostrou, da maneira mais decisiva, como a arte do príncipe devia doravante dar lugar a uma ciência geral do Estado [...] É num mesmo movimento que a física social, como ciência das coisas da qual depende a vida dos Estados, dispensa o príncipe virtuoso e o príncipe hábil. Então, mas somente então, rompe-se a antiga estrutura especular na qual se refletia a política (SENELLART, 2006, p. 62-63; grifo do autor).

No curso de 1978 do *Collège de France* e, posteriormente, nos seminários em Vermont, no ano de 1979, Foucault definiu a presença de dois grandes eixos da cultura ocidental contemporânea para que esse governo das *coisas* fosse possível: o primeiro era o grego, correspondente à *polis* e às concepções de cidadania e democracia. O segundo era de origem oriental e ocidentalizado pelo cristianismo. Para esse caso, sua referência é exatamente o pastorado. Nietzsche já havia pensado algo bastante próximo a isso, ao argumentar em *Genealogia da moral*, na primeira dissertação, sobre a moral cristã reativa como sendo uma moral da compaixão, e a respeito das condutas éticas do cristianismo, assentadas nas positivamente da interioridade dos sujeitos, na renúncia a si mesmo, na culpabilização, em vista de um bem maior, na inflexão da prática de uma ovelha frente ao pastor. Assim, na oitava parte dessa primeira dissertação, Nietzsche diz que:

Algo que em força atrativa, inebriante, estonteante, corruptora, igualasse aquele símbolo da “cruz sagrada”, aquele aterrador paradoxo de um “Deus na cruz”, aquele mistério de uma inimaginável, última, extrema crueldade e autocrucificação de Deus para salvação do homem? [...] Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu – ou “os escravos” ou “a plebe” ou “o rebanho”, ou como quiser chamá-lo (NIETZSCHE, 2004, p. 27-28; grifos do autor).

Foucault aponta uma espécie de renovação do pastorado ao longo do século XV, mesmo momento que encontramos a emergência dessas artes de governar. De forma duvidosa, Kleber Prado Filho afirmou que: “Pouco a pouco esta multiplicidade de artes de governar vai se afastando dos problemas e temas pastorais para incidir sempre mais sobre a vida dos indivíduos” (FILHO, 2006, p. 22) Na contramão dessa perspectiva, não podemos identificar essa análise compatível com o cenário histórico tratado, nem mesmo com o ponto de vista apresentado por Foucault. O tema pastoral não sai de cena quando se inicia o governo sobre a vida. O poder pastoral continua sendo exercido sobre a vida dos indivíduos, dos súditos, das massas. Não percebemos o apagamento dos temas pastorais, mas uma modificação de sua estrutura, na medida em que a vida ganha outro estatuto, especialmente, sob o ponto de vista biológico.

É esse tipo de vida que estará sendo refletida e sustentada pelas novas redes de poder após o século XVI no Ocidente. Vemos formar-se uma economia de poder centrada na vida que projetará mais adiante no biopoder, momento em que a população será o principal objeto de governo para a produção e regulação dos corpos e das vidas, centrando-se na população, na economia e na segurança.

Essa governamentalização do Estado é pastoral e é a grande marca política moderna. Um modelo similar ao Leviatã, aos ideários da disciplina, do controle e da gestão como soma de dois efeitos: uma nova forma de pastorado em vista do corpo biológico e a economia política.

CAPÍTULO 3

SOBRE A ARTE LIBERAL DE GOVERNAR

3.1 Frugalidade e liberalismo

Foucault, no curso de 1979, novamente em distinção ao anterior, se interessa por novas perguntas relacionadas à história dos governos da vida. Em 1976, suas reflexões e hipóteses circulavam pelas condições formadoras dos Estados modernos, do problema da guerra, dos estabelecimentos de acordos, de tratados entre os Estados e do racismo de Estado. No curso de 1978, Foucault identifica o poder pastoral como central para a compreensão da genealogia das tecnologias políticas de gestão da vida e da relação delas com o desenvolvimento de uma economia política. Em *Naissance de la biopolitique*, interessa ao historiador francês fazer⁵⁵ uma incursão pela história contemporânea, especialmente, pela tecnologia liberal de governo e pela modificação na noção de economia política.

Segundo Foucault, o Estado liberal, assume, assim como todos os que são governamentalizados, o objetivo de ação não mais sobre a territorialidade, mas sobre a população, governando através dos saberes da economia e da medicina, uma vez que se articula em torno de dispositivos de segurança e controle. Essa formação do Estado governamentalizado ocorre conjuntamente com a formação da biopolítica e as práticas de gestão da vida, do *fazer viver*, o que possibilita que a racionalização dos fenômenos dos viventes se constitua na população. A prioridade governamental da vida é o processo que subscreve no marco da racionalidade política do liberalismo. Não por acaso, no curso de 1979, Foucault demonstra interesse pelas tramas da genealogia do liberalismo como forma definitiva de compreensão da biopolítica.

No que diz respeito ao problema da governamentalidade e da biopolítica, Foucault não pretendeu explicar o liberalismo enquanto teoria, ou ideologia, mas como prática, buscando compreender essa racionalidade como princípio e método voltados para o exercício do governo das vidas distinto do modelo que o antecedia, o do Estado de polícia, altamente intervencionista. Assim, é que

⁵⁵ Pela primeira e única vez em todos os seus cursos no *Collège de France*

[...] o liberalismo distingue-se da racionalidade política da razão de Estado e da tecnologia que lhe está associada, a *Polizeiwissenschaft* (a ciência da polícia). Essa função que foi a raiz do polimorfismo da racionalidade liberal, propõe-se como objetivo limitar a ação do governo, exigindo-lhe que se justifique ante a sociedade (CASTRO, 2009, p. 244).

Entre os anos de 1976 e 1979, em entrevistas, nos cursos do *Collège de France* e nas conferências ministradas em Vermont, a preocupação de Foucault centrava-se na compreensão da formação de tecnologias de governo no Ocidente, nas racionalidades específicas para o exercício do poder político, bem como, nas artes de governar. Nesse sentido é que Foucault estabeleceu uma estreita relação entre a mecânica das ações governamentais com as práticas do poder pastoral. Posterior a isso, o filósofo propõe analisar e verificar as condições genealógicas que formam um Estado governamentalizado, sua relação com o poder pastoral e a inserção do âmbito religioso de ação para o campo político. Assim, resta-nos questionar: a pura governamentalidade pode ser considerada uma arte de governar biopolítica? O Estado de Polícia é a manifestação de um biopoder? O modo policial de governo se interessa pela gestão das vidas, e sendo pastoral é também um modelo que introduz a medicina como uma das principais ferramentas da política. Mas, ainda assim, o que Foucault entende, contemporaneamente, por biopolítica, parece filiar-se ao modo de economia e política liberal. Algo bastante distinto do que identificamos nas estratégias formadoras dos primeiros Estados governamentalizados. É, exatamente, sobre essa hipótese que nos deteremos a seguir.

Foucault, nessa perspectiva analítica, inicia seu curso *Naissance de la biopolitique* nos apresentando uma citação de Walpole⁵⁶, que, no início do século XVIII, diz que não se deve governar em demasia. No lugar, propõe uma ação governamental com um caráter menos intervencionista, permitindo que o governo dos homens seja apenas uma engrenagem para o exercício da soberania política.

No curso anterior, Foucault ocupou-se com o desenvolvimento de uma espécie de consciência [de si] do governo, com o estudo da racionalização da prática governamental, com o desenvolvimento de uma nova soberania política. Ainda nessa trajetória, em 1979, passa a lhe interessar uma investigação acerca de como se pode governar a partir de uma razão de Estado, e de forma consistente e sólida, sem que a população se oponha à condição de governada e se sinta de algum modo livre. Por essa

⁵⁶ Estadista inglês, ligado ao partido liberal, responsável por boa parte das bases presentes no regime parlamentar britânico.

perspectiva, Foucault nos apresenta uma concepção moderna de política, a de que o Estado se autojustifica, só existe por si mesmo e no plural, quer dizer, o Estado só existe em articulação com os demais Estados.

O mercantilismo, cameralismo, a balança europeia e o Estado de Polícia foram veículos para a promoção dessa nova arte liberal de governar pautada pelo princípio da razão de Estado, e é justamente essa razão que muda com o liberalismo. Cada Estado, segundo os argumentos liberais, deve se autolimitar no que concerne aos seus objetivos e a assegurar suas forças. O objetivo, por exemplo, dos Estados de Polícia era quase infinito. A dimensão de ação era indeterminada, não havia limite para a intervenção. Durante toda a Idade Média, o crescimento do poder real foi possível a partir do exército visando preservar os principados e as instituições judiciárias. A partir, efetivamente, do século XVII, vemos outra racionalidade de governo: o direito não será mais multiplicador do poder real, mas limitador.

Encontramos também, especialmente no século XVIII, o desenvolvimento de teorias do direito natural, das primeiras leis de direitos humanos, da dignidade da vida humana, como a *Declaração da Virgínia* de 1776, ou, mesmo, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da constituinte francesa de 1789. Essas novas incursões no campo do direito permitiram certo bloqueio ou limitação do soberano, porque elas não poderiam ser transgredidas nem pelo rei, uma vez que, nesse cenário, a constituição do Estado passava pela aceitação dessas novas formas jurídicas. A finalidade do governo deveria então ser voltada para o benefício comum, proteção do povo, da nação e da comunidade. O objetivo do soberano é de promover o maior grau de felicidade e segurança para a população, permitindo ao povo o direito de alterar, reformar ou abolir governos que são deduzidos como riscos ou evidências de má-administração, em defesa do bem-estar público.

Há o retorno do problema do direito natural, mas dessa vez, diferente dos direitos formulados na Idade Média. Não se toma como fonte uma transcendência religiosa, mas uma nova maneira de governar vida, a partir de uma racionalidade do Estado. Mesmo que fundados em direitos naturais, os problemas centrais ainda são as internalidades do Estado. Esses direitos naturais resultam, entre outros elementos, na ampliação da ideia de que o Estado existe em função de sua população. Assim, naqueles que governam, é possível identificar certo princípio de limitação da ação de governar, tal como o argumento de Walpole. Há uma regulação interna da racionalidade governamental. O que nesse momento, impera como grande problema para essa nova

arte de governar é saber: como identificar um limite para intervir sobre a população?
Lendo a voz de Foucault, no curso de 1979, entendemos que

[...] o princípio dessa limitação não deve ser buscado no que é exterior ao governo, mas no que é interno à prática governamental, isto é, nos objetivos do governo. Essa limitação se apresentará então como sendo um dos meios, e talvez o meio fundamental, de atingir esses objetivos. Para atingir esses objetivos, é preciso, limitar a ação governamental (FOUCAULT, 2008, p. 16).

A que objetivo Foucault está nesse momento se referindo? A limitação do governo, da ação de governar que permite uma nova compreensão para as artes de governar, em que passará a ser estabelecido aquilo que se deve fazer e o que não convém fazer no campo da intervenção governamental sobre a população. Aqui, não se trata de uma razão de Estado que promova a total liberdade reservada do povo, nem mesmo uma submissão imposta. Essa demarcação não passa pela relação direta soberano/súdito/povo, mas pela própria esfera da prática governamental. Identificamos certo poder pastoral limitado nos modelos liberais.

Com isso, o problema fundamental do governo se desenvolve numa perspectiva derivada da apresentada por Bentham. Modos de ação que visam dividir os indivíduos, em relação ao que eles irão produzir, ao que deverão fazer e não fazer, às suas obrigações individuais, gerando fins coletivos para o Estado. Segundo Foucault, esse é o período em que entramos na era da razão governamental crítica. Devemos entender, nesse particular, o cenário dos problemas do governo apresentados após a constituição dos Estados governamentalizados, posterior ao início do século XVIII, conjuntamente com a formação dos Estados liberais.

Essa era gira em torno de como não governar demais. Diferente do que vemos, de forma embrionária, nas declarações dos direitos do homem, não estamos pensando nas tentativas de vetar o abuso da soberania, mas antes em evitar o excesso de governo. A forma de cálculo, de racionalidade que possibilitou a autolimitação e a autorregulação da razão de governo não foi o direito, mas o nascimento efetivo de uma economia política. O método de gerir e assegurar a prosperidade de uma nação, a reflexão, bem como a distribuição e limitação dos poderes em uma sociedade, são tarefas cumpridas pela economia política para a nova razão governamental.

Tal razão propõe, como fim último e maior, o enriquecimento e crescimento do Estado, ajustando a população e seus meios de subsistência. É objetivo também da economia política fazer a promoção proveitosa da concorrência entre os Estados, mantida a partir de um equilíbrio entre eles, que, cumpre dizer, fora proposta primeiramente pela balança europeia. É, pois, um resultado, uma realização das formas de ação e reflexão apresentadas nos Estados territoriais, de pólis, no mercantilismo e cameralismo. Por isso, a economia política não pode ser compreendida como uma objeção ou uma cisão à razão de Estado.

O início da economia política se dá com os fisiocratas e a proposição do despotismo esclarecido, ou seja, do governo econômico que estabelece certa ordem natural aos sistemas econômicos, como se eles tivessem fluxo próprio, sendo papel do governo permitir que essa naturalidade seja integralizada. As práticas governamentais deixam de ser interrogadas no âmbito do direito, em termos de legitimidade, não sendo mais percebida pelo discurso da origem. O problema dessa nova forma de entender a política é saber quais efeitos uma ação econômica gera e se eles são negativos ou positivos, havendo uma mudança, ou, uma substituição, da noção de legitimidade pela de sucesso. Importa menos saber, por exemplo, se é legítimo cobrar impostos, interessando, efetivamente, saber quais efeitos geram as cobranças.

A dualidade do problema de governo, das artes de governar, deixa de ser o da legitimidade/ilegitimidade, passando pelo processo de definição entre o sucesso/fracasso da ação governamental. Com essa transferência, dois elementos passam a ser o maior problema dessa arte de governar: o regime de verdade que deduz um saber e a limitação das intervenções. Como produzir um governo correto para que os efeitos econômicos sejam produtivos e positivos, sem que a vida dos indivíduos seja ceifada? Aqui tratamos de pensar na ideia apresentada por Foucault sobre a emergência da razão governamental crítica e utilitária, isto é, o que conhecemos por liberalismo.

Importa pensar o liberalismo como moldura da nova arte de governar que propomos chegar como conclusão de análise, que é a biopolítica. Nas palavras de Foucault, “só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica” (FOUCAULT, 2008, p. 30). Para isso, Foucault recorre ao liberalismo dos fisiocratas, analisa uma série de teóricos que se ocuparam desse campo temático, tais como Adam Smith, Bentham, os neo e ordoliberalis.

Essa trajetória analítica justifica a busca de uma origem histórica do que é governar, da razão de Estado, para enfim ser possível pensar em liberalismo e em biopolítica. No caso do curso de 1979, Foucault pela primeira vez investiu suas pesquisas na história contemporânea, quando se ocupou em estudar o liberalismo alemão do século XX. Isso se dá porque naquele momento o que estava em jogo era a tentativa de explicar o desenvolvimento e o amadurecimento da nova arte de governar desenhada e pensada em meados do século XVIII – período em que ocorreu efetivamente a formação do que Foucault compreende por governamentalidade. Tal neologismo, conforme indicamos e exploramos no capítulo anterior, fora utilizado pela primeira vez no dia 1º de fevereiro, no curso de 1978. O conceito implicou na estrutura analítica de interpretação dos Estados modernos, dos governos da vida, que, segundo Foucault, operaram, de forma efetiva, quando estes se governamentalizaram.

A partir do século XVIII, ocorre a instauração de mecanismos internos que têm por função não somente assegurar o Estado e suas riquezas, mas negar o exercício do poder de governar fundado na supressão, tal como encontramos na razão de Estado de Polícia. A razão que opera, nesse caso, é a do governo mínimo ou *governo frugal*, como Foucault, fazendo alusão a Franklin⁵⁷, prefere chamar. Assim,

a questão da frugalidade, se não substituiu, pelo menos duplicou e até certo ponto fez recuar, marginalizar um pouco outra questão que, ao contrário, rondou a reflexão política dos séculos XVI-XVII, [do] início do século XVIII ainda, e era o problema da constituição. Monarquia, aristocracia, democracia, todas essas questões, claro, nem por isso desaparecem. Mas, assim como essas eram as questões fundamentais, eu ia dizendo as questões supremas dos séculos XVII e XVIII, a partir do fim do século XVIII, durante todo o século XIX e, claro, em nossos dias mais do que nunca, a questão da frugalidade do governo, e não a da constituição dos Estados, é que é o problema sem dúvida fundamental (FOUCAULT, 2008, p. 41).

Esse tipo de governo tem sua origem na razão de Estado, na estatística, no cálculo, nos regimes de verdade, em tudo que foi responsável pela emergência da economia política, ou seja, esse novo gênero de economia e o governo frugal, na história do governo, caminharam interligados. Até o século XVIII, ocorre a regulação governamental assentada nas tecnologias de vigilância, nas intervenções e construção de mecanismos de formação de verdade. Esse é o ponto que modifica, uma vez que não se deve agir demais. A arte de governar passa a ser a do conhecimento sobre a ação

⁵⁷ Foucault encontra esse termo em uma carta de Benjamin Franklin a Charles de Weissentein, em 1º de julho de 1778.

mínima e utilitária. As práticas pastorais de governo só são exercidas para as exceções, para os desvios. O governo, então, deixa de ser ditado pelos conselheiros do príncipe, pela monarquia, ou mesmo pelos economistas, visto que esse é o momento em que o mercado dita as ações do governo.

O mercado surge, segundo Foucault, em meados do século XVIII, desligado do lugar de jurisdição e aparece entre os fisiocratas como o local em que identificamos certos mecanismos *naturais* ou *espontâneos*, deixando que ele desenvolva certo princípio ou orientação de governo por si mesmo. O problema do governo, das artes de governar, historicamente, deixa de se relacionar à conduta, para filiar-se ao mercado. Pela primeira vez, o bom governo deixa de ser simplesmente aquele que é devidamente orientado segundo as bases da justiça.

A governamentalidade, em sua origem, como analisamos, era ilimitada, e, em especial, podemos pensar na época do Estado de polícia em que o governo era inteiramente administrativo e o domínio sobre a vida era anatomopolítico. Já o governo mínimo, em contrapartida, implica em algo bastante diverso, porque é autolimitativo e é direcionado pela liberdade de mercado. Assim, nessa perspectiva, como se dá a limitação do poder público? A partir do final do século XVIII, duas são as vias jurídicas existentes, conforme pontua Foucault: a primeira é a rousseauniana e a segunda, a da Revolução Francesa, que buscou possibilitar aos indivíduos certos direitos naturais e originários. A hipótese de Foucault é que esse procedimento revolucionário é na verdade retroacionário, porque retoma os problemas clássicos do direito público em decorrência de um retorno ao entendimento de direitos *não escritos* e *inatos*. Além disso, a segunda via que impõe limites não parte do próprio direito, mas da prática governamental. Não se trata de pensar nos direitos originais ou de como fazê-los valer, mas de tornar as ações úteis e, nesse aspecto, o utilitarismo inglês é um exemplo a ser lembrado. Uma tecnologia de governo, enfim, que procura limitar a tendência indefinida da razão de Estado, tal como a percebida nos primeiros Estados governamentalizados.

Por essas duas vias encontramos as primeiras tentativas de reatualizar a noção de poder público:

Dois caminhos para constituir em direito a regulação do poder público, duas concepções da lei, duas concepções da liberdade. É essa ambigüidade que caracteriza, digamos, o liberalismo europeu do século XIX e também do século XX. E, quando digo dois caminhos, quando digo duas vias, quando digo duas concepções de liberdade, do direito, não quero dizer que se trata de dois sistemas separados, estranhos, incompatíveis, contraditórios,

totalmente excludentes um em relação ao outro, mas quero dizer que temos aí dois procedimentos, duas coerências, duas maneiras de fazer, por assim dizer, heterogêneas (FOUCAULT, 2008, p. 58).

Os dois procedimentos são distintos, mas, historicamente, se conectaram em algumas instâncias desde o século XIX. Contudo, essa hipótese proposta entre as duas esferas de compreensão do poder público não é dialética. O que está em jogo não são termos contraditórios, mas auxiliares. Nesse sentido, Foucault nomeia essa fusão, essa associação, por lógica estratégica, visto que o liberalismo conjuga os direitos naturais do homem com o cálculo utilitário e a independência dos governados. A limitação do poder público, desse modo, encontra-se no problema da utilidade, seja ela individual ou coletiva, no que é útil ao indivíduo e a todos; um limite calculado, pois, no interesse. A singularidade é que esse interesse não mais é do Estado voltado para si, mas nos interesses individuais dos homens. É a tentativa de construir um Estado em que os indivíduos estejam eminentemente interessados no que lhe é útil, mas que essa utilidade seja também benéfica ao Estado, à população. É como se cada ovelha produzisse uma função diferente em vista da sua própria preservação, como se sua ação auxiliasse no funcionamento de todo o rebanho.

Com essa nova razão governamental já não é necessário intervir ou pelo menos não agir direta e opressivamente. A grande singularidade dessa arte de governar, em diferenciação aos primeiros Estados governamentalizados, é que ela não está preocupada com as coisas em si do governo, dado que os próprios indivíduos, de forma sutil, passam a ocupar essa tarefa. Esse processo é chamado por Foucault de *república fenomenal dos interesses* e é a questão espinhal do liberalismo, ou seja, a atribuição correta do valor, em termos de utilidade, do governo aos indivíduos.

Percebemos, a partir dessas análises, que as características fundamentais da arte liberal de governar encontram-se nos problemas da verdade econômica, na veridificação do mercado, nos cálculos da utilidade governamental, mas também nos equilíbrios internacionais. O início efetivo das relações internacionais, no âmbito global, é o fio condutor para as condições de possibilidade do liberalismo. As formas de concorrências existentes anteriores ao século XVIII, na Europa, promoviam uma prática na parte interna do que se saísse melhor na disputa, introduzindo assim desigualdades e um desequilíbrio entre os Estados e populações.

O Tratado de Westifália, por exemplo, foi proposto com a finalidade de romper esse desnível e para promover a balança europeia, tal como mencionamos no capítulo anterior. A interrupção desse jogo de concorrência e a apresentação de uma diplomacia do equilíbrio europeu foram possibilitadas pela lógica monetarista dos mercantilistas. Esse é o ponto de partida para que, posteriormente, esse equilíbrio ganhasse nova forma com o liberalismo. Com esse governo frugal, verificamos o discurso de um suposto jogo legítimo da concorrência natural, permitida pelo mercado, por uma oscilação que faz funcionar um mecanismo de enriquecimento mútuo dos Estados e de toda Europa.

Segundo Foucault, em meados do século XVIII, é quando se inicia o momento da historicidade econômica. As relações econômicas ocorrem em bloco, isso desdobra em uma nova configuração para a ideia de Europa:

Esboça-se aí uma coisa que é uma nova idéia de Europa, uma Europa que não é mais a Europa imperial e carolíngia, mais ou menos herdeira do Império Romano e com estruturas políticas bem particulares. Tampouco é, já não é a Europa clássica da balança, do equilíbrio entre as forças estabelecidas de tal modo que nunca a força de um prevaleça de uma forma demasiado determinante sobre o outro. É uma Europa de enriquecimento coletivo, é uma Europa como sujeito econômico coletivo que, qualquer que seja a concorrência estabelecida entre os Estados, ou melhor, através da própria concorrência que se estabelece entre os Estados, deve tomar um caminho que será o do progresso econômico ilimitado (FOUCAULT, 2008, p. 75).

Há uma mundialização do mercado. Pela primeira vez, a Europa passa a ser vista como uma unidade econômica e o mundo como o domínio econômico. Desse modo, temos o desenvolvimento de um cálculo planetário da prática governamental europeia. Isso pode ser identificado no direito marítimo, ao longo do século XVIII, em termos de direito internacional em que ocorre a abertura para a livre concorrência e circulação marítima, gerando, assim, condições para que esse mercado se organize mundialmente. Outro exemplo, já mencionado, que justifica esse novo cenário são os projetos de paz mediante organizações internacionais.

Nos textos de Kant, notamos a evocação dessa ideia, quando o filósofo trata a paz perpétua como resultado teleológico da natureza que garantiria a boa regulação do mercado; um direito cosmopolítico, pois, que estabeleceria uma hospitalidade universal. Para Kant, as relações comerciais percorreriam o mundo a partir de um fluxo natural, de modo a povoar todos, o que consistiria no direito comercial. Essa perspectiva comunga

parcialmente com a posterior emergência dos cálculos políticos em escala internacional. Como exemplo, podemos citar o governo de Napoleão, que era absolutamente contrário à ideia de um Estado de polícia e sua prática governamental se assentava na tentativa de produzir um eixo de gestão pouco intervencionista, limitando o interior da prática governamental. Os objetivos para tal fim eram os mesmos que levaram a eclosão da Revolução Francesa, ou seja, a garantia das liberdades e a contenção ou eliminação do poder imperial.

A ideia gerida no século XVIII da paz perpétua e a limitação do poder do Estado de intervir sobre a população, corroboraram em um naturalismo governamental que aparece na concepção fisiocrática do despotismo esclarecido e serve como um esboço geral para a configuração do liberalismo como nova arte de governar. Contudo, a garantia de liberdade da arte liberal de governar deve ser avaliada de modo particular, visto que não se trata de respeitar tipos de liberdades, mas de consumir liberdades, porque esse modelo político só pode funcionar com a coexistência de liberdades. O mercado só se pôde formar com a liberdade do produtor, do consumidor, da propriedade etc. Antes de gerir população, essa prática política é pastora da liberdade, ou seja, ela não possibilita ou permite propriamente a liberdade, mas fabrica a cada instante. Essa liberdade fabricada deve ser deduzida por algum princípio e este é a segurança para proteger os interesses coletivos e determinar em que medida as ações individuais não afetam os diferentes interesses. É papel das ferramentas de segurança não permitir a constituição de riscos para os interesses pessoais de todos, protegendo o interesse coletivo contra alguns interesses desviantes individuais.

Vemos, então, que não se trata de uma forma ampla para a compreensão dessa liberdade. Nesse sentido, Foucault afirma, na aula de 24 de janeiro, que

a liberdade dos trabalhadores não pode se tornar um perigo para a empresa e para a produção. Os acidentes individuais, tudo o que pode acontecer na vida de alguém, seja a doença, seja esta coisa que chega de todo mundo, que é a velhice, não podem constituir um perigo nem para os indivíduos nem para a sociedade (FOUCAULT, 2008, p. 89).

Notamos, aqui, dois grandes imperativos para essa arte de governar: a liberdade e a segurança. Essas são as duas engrenagens para a economia de poder própria do liberalismo. A ação governamental, de modo geral, insere-se em um só grande campo de intervenção, que tem por função evitar que a população esteja em risco, que os indivíduos estejam expostos.

O século XIX demarca consideravelmente o início da era das construções de perigo produzido em redes. Essa coletivização do medo é algo diferente do que encontramos nas imaginações cosmológicas medievais em relação às pestes ou ao Apocalipse, porque os perigos não são mais os catastróficos, mas os cotidianos e atualizados. Não se trata de um medo do juízo final, mas do dia a dia. A obra de Chevalier⁵⁸, de 1958, intitulada *Classes laborieuses et classes dangereuses*, assume como tese e campo de reflexão exatamente essa questão rapidamente apresentada por Foucault em 1979. Isto é, a formação no século XIX de fontes qualitativas e quantitativas da imprensa sobre incidências de crimes e suicídios. De modo geral, a identificação do que na época denominava-se “patologias urbanas”.

Essa cultura política do perigo se insere fundamentalmente no saber médico, sobretudo, no início das campanhas relativas às doenças, aos cuidados com o corpo, à higiene, à degeneração da espécie, ao sexo e à sexualidade. No século XIX, por essas mesmas razões, identificamos o nascimento das literaturas policiais, do enorme interesse jornalístico pelos crimes, isso tudo ocorre a partir da difusão de uma cultura do perigo e do medo ligado ao cotidiano. A cultura do perigo, por sua vez, caracteriza-se como a frente de controle do liberalismo e como ferramenta auxiliar da biopolítica.

Só com essas condições de possibilidade, podemos perceber que o aparecimento de técnicas disciplinares fora eficiente, visto que elas tiveram boa aceitação por parte da sociedade. Por essa razão, Foucault, em 1979, retoma o Bentham como objeto de análise em seu novo curso. O panóptico de Bentham, idealizado no final do século XIX, inscreve-se nesse cenário contribuindo como fórmula de um governo liberal. A única forma de intervenção desse modo de governo é a vigilância e, em primeira instância, nada mais. O panóptico se configurou, a princípio, como uma premissa do liberalismo, não obstante, essa tecnologia configurou-se, em certa medida, como contrapeso da liberdade. Mas, o momento em que essa ferramenta tornou-se um modelo – e não apenas uma técnica – corresponde ao qual entendemos por sociedade disciplinar ou de controle.

Segundo Foucault, a liberdade, desde o século XIX, tem sido antídoto e ao mesmo tempo estímulo das crises de governamentalidade. Isso se deve ao aumento do custo econômico que demanda o exercício das liberdades políticas, de consumo, de trabalho etc. Em seu curso de 1979, Foucault buscou definir a nova arte de governar que

⁵⁸ Le Paris dangereux de Louis Chevalier: un projet d'histoire utile – *Classes laborieuses et classes dangereuses* (1958)..

estruturaria a política contemporânea, refletindo o liberalismo em seus primeiros passos, sobretudo, no século XVIII, período ao qual identifica também o processo de governamentalização e de nascimento da biopolítica. Em seguida dá um salto cronológico, para o século XX, com o propósito de apontar os elementos que levariam à crise da política liberal e as saídas possíveis, planejadas pelos liberais, na busca de renovar esse modelo de governo e salvar o capitalismo. A crise econômica de 1930 e a implantação logo em seguida da política do Welfare State, proposta por Roosevelt, são exemplos da diminuição de forças da arte liberal de governar.

A história da economia, desde o século XVIII, se faz permeada por crises. Nesse sentido, importa em Foucault, especialmente em 1979, pensar a biopolítica como uma formação ou como um dos dispositivos, uma arte de governar que exista para controlar, rechaçar ou excluir possibilidades de uma crise geral da governamentalidade, do capitalismo. As novas artes de governar são produzidas com o intuito de eliminar certa fobia do Estado construída contemporaneamente pela experiência soviética, pelo nazismo, como por todas as situações extremas ligadas ao problema do governo e da soberania. Esses são sinais das novas crises da governamentalidade.

É importante compreender que para Foucault o Estado não é uma coisa em si, ou melhor, não possui uma fonte própria de poder, mas é a base para que o poder se construa. O Estado é uma perpétua estatização, não apresenta entranhas, não age de forma benigna ou maligna, não há interior. Ele nada mais é que um efeito móvel dos vários regimes de governamentalidade que foram desenvolvidos ao longo da história. A arte liberal de governar contemporânea, por exemplo, reside em duas fontes: na base alemã da República de Weimar e no fruto da crise de 1929, do nazismo e dos processos de reconstrução do Estado no pós-guerra. A segunda fonte é a americana, isto é, a política do New Deal, os efeitos posteriores e críticos da política de Roosevelt, tendo sido desenvolvida no pós-guerra, um sistema de governo fundado em uma negação das práticas de intervencionismo federal. Essas que são fontes de poder e não o Estado em si. Nesse sentido, quando Foucault se propôs, no ano de 1979, estudar aspectos do Estado liberal, não pretendia, tal como Karl Marx, produzir uma teoria do Estado. Seu objetivo foi sempre o de evitar construir universais políticos. Tão logo, era seu propósito empreender uma análise do liberalismo como uma das práticas da governamentalidade.

3.2 A política da não intervenção como um novo dispositivo para governar vida

As formas de governo biopolítico, apresentadas por Foucault, desde 1974 até o curso *Naissance de la biopolitique*, são diversas. A prática de governar vidas enquanto patrimônio biológico ou força produtiva iniciou-se na segunda metade do século XVIII, após um longo processo descontínuo de eventos históricos como já se observou. No curso de 1979, o objetivo de Foucault é o de pensar essas práticas de governo inseridas numa razão de Estado liberal, indo desde sua fundação até o desenvolvimento do neoliberalismo no século XX. Parece ser por ele sustentado a hipótese de que o governo liberal seja o exemplo mais bem acabado da biopolítica. Contudo, nos cabe indagar se é possível um governo que tem por objetivo gerir vidas não ser intervencionista. Durante o curso, identificamos sua tentativa de realizar uma história da governamentalidade liberal. Antes disso, seu projeto para se chegar a biopolítica foi realizado por investigações acerca dos Estados de lei, a mutação das noções lei, norma e ordem, a formação da sociedade civil para enfim pensar na política da vida.

As relações entre vida, economia e política liberal foram seriamente repensadas no fim da primeira metade do século XX, em decorrência dos estragos promovidos pelas duas guerras mundiais. Havia uma necessidade urgente de reconstrução dos países europeus. Nessa tentativa de retomada econômica e criação de uma economia de paz, as teorias de John Keynes ganharam espaço, pois propuseram um modelo econômico e governamental altamente intervencionista na alocação de recursos, nos equilíbrios dos preços, no nível de poupança, nas opções de investimento etc. Porém, no fim dos anos de 1940, o político alemão Ludwig Erhard chegou a apostar numa perspectiva inversa para que se obtivesse o sucesso econômico dos Estados, sobretudo, de seu país. Seu discurso colocava o princípio da liberdade e os limites das intervenções governamentais.

O argumento de Erhard era o de que não havia direitos históricos, nem mesmo legitimidade jurídica, no pós-guerra, para fundar um novo Estado alemão e a própria economia deveria ser criadora desse direito, especialmente o mercado. “A economia produz legitimidade para o Estado, que é seu avalista” (FOUCAULT, 2008, p. 114). Sob essa influência, a Alemanha contemporânea tornou-se um Estado radicalmente econômico, recuperando seu fundamento na prática da liberdade econômica. Esse modelo é o inverso do promovido pelo Estado nazista e pelas experiências socialistas. Em distinção ao nazismo, não se governa por princípios de um

Estado policial, nem mesmo há a prática excessiva de intervenção na vida população e de seus bens. Para o caso dos Estados socialistas, segundo Foucault, falta uma arte de governar, uma vez que não existe uma governamentalidade adequada ao socialismo⁵⁹ e, por isso, dele não podemos extrair uma alternativa para o liberalismo em crise. É nesse cenário que se desenvolve o neoliberalismo alemão, como uma arte de governo que tem por sua natureza a não intervenção. Trata-se de uma nova programação da governamentalidade liberal, uma reorganização interna. Mas, dessa vez, não é o Estado que permitirá a liberdade da economia; a questão agora é como a economia, provida de liberdade, terá um papel e função de estatização, de que modo permitirá a legitimidade de um Estado.

No Estado de polícia, tal como vimos funcionar até o início do século XVIII, havia certos dispositivos que permitiam a liberdade, mas estes eram bastante restritos, reservada há grupos privilegiados, ligada a um estatuto, a uma profissão etc. Para esse neoliberalismo emergente impunha-se no mercado um novo *laissez-faire*⁶⁰, como liberdade de deixar fazer. A ideia era a de que o fortalecimento do mercado levasse ao engrandecimento do Estado, alcançado com menos governo e restringindo as intervenções. Essa nova política de governo, conhecida como ordoliberalismo⁶¹, legitimou-se em grande medida a partir de ataques aos keynesianos, posto que o objetivo era fundar a política na economia.

Os ordoliberais eram políticos, intelectuais e economistas – como Eucken e Franz Bohm – que se organizaram a partir das primeiras publicações da revista *Ordo* e apontavam para uma perspectiva de combate tanto à política nazista como a toda e qualquer manifestação que fosse entendida como correlata, como por exemplo, o Estado de polícia. No neoliberalismo alemão, encontramos essa singularidade frente aos demais neoliberalismos, dado que foi desenvolvido, em alguma medida, a partir dos efeitos da

⁵⁹ “Sob todo socialismo real, a todo socialismo posto em prática numa política, deve-se perguntar portanto, não a que texto você se refere, você está traindo o texto ou não, você está conforme ao texto ou não, você é verdadeiro ou falso; mas deve-se perguntar simplesmente, e sempre lhe perguntar: qual é essa governamentalidade necessariamente extrínseca que faz você funcionar e dentro da qual somente pode funcionar? [...] Em todo caso, saibamos apenas que, se há uma governamentalidade efetivamente socialista, ela não está oculta no interior do socialismo e dos seus textos” (FOUCAULT, 2008, p. 126).

⁶⁰ “Parece que ninguém sabe quem primeiro inventou essa doutrina ou lhe deu esse título. Diz-se que a idéia pode ser retracada até os economistas italianos do século dezessete, mas que a expressão *laissez faire, laissez passer* foi usada pela primeira vez por um mercador francês do século dezoito, chamado Gournay, que pleiteava a liberação das complicadas tarifas aduaneiras locais, das restrições das guildas e de outras interferências na liberdade de produção e de comércio, que se haviam tornado tão complicadas desde a Idade Média” (LIPPMANN, 1961, p. 163).

⁶¹ O termo *Ordo* etimologicamente faz referência à noção de ordem e a que os liberais desejavam era uma nova ordem para o mercado.

experiência nazista. O neoliberalismo alemão se configurou como uma espécie de espelho inverso do nazismo, porque o tomava como base, buscando promover uma oposição total. Esse princípio de governo negou também o socialismo de Estado bismarkiano, porque os ordoliberais atacavam qualquer modelo que pudesse ser um obstáculo a uma política liberal, que viesse, pois, a dar espaço para uma economia protegida, planejada e com intervenções. A política nazista, segundo Foucault, fez uso de todas essas práticas então abandonadas pelos neoliberais alemães:

Ora, o que o nazismo finalmente fez foi pôr em estrita coalescência esses diferentes elementos, ou seja, a organização de um sistema econômico em que a economia protegida, a economia de assistência, a economia planejada, a economia keynesiana formavam um todo, um todo solidamente amarrado, cujas diversas partes eram solidamente ligadas pela administração econômica implantada (FOUCAULT, 2008, p. 149).

Vemos, então, de modo inaugural, uma governamentalidade proposta a partir de um espaço de liberdade dos parceiros econômicos. Há um golpe teórico realizado pelos neoliberais alemães, no sentido de que eles não identificavam o caráter de unicidade e de horror do fenômeno nazista, porque entendiam que vários modelos políticos e econômicos, não compreendidos como de exceção nem como monstruosos, poderiam associar-se ao nazismo, como era o caso dos keynesianos, como de qualquer governo de tipo policial ou marxista:

Os ordoliberais se recusam a ver no nazismo essa monstruosidade, esse disparate econômico, essa solução de último recurso no ponto derradeiro da crise. Eles dizem: o nazismo é uma verdade; ou melhor: o nazismo é o revelador de algo que é simplesmente o sistema de relações necessárias que há entre esses diferentes elementos. Os neoliberais dizem: peguem qualquer um desses elementos; adotem uma economia protegida ou uma intervenção de tipo keynesiano. Claro, aparentemente são coisas diferentes, mas vocês nunca poderão desenvolver uma sem chegar, de uma ou outra maneira, na outra. Vale dizer que esses quatro elementos que a história econômica e política alemã havia feito sucessivamente aparecer na cena da ação governamental, esses quatro elementos, dizem os neoliberais, estão economicamente ligados uns aos outros e vocês não escaparão dos três outros se adotarem um (FOUCAULT, 2008, p. 150).

Este é o trunfo teórico: extrair o caráter de singularidade da experiência nazista e apresentar um modelo de governamentalidade que está distante de qualquer forma de governo estabelecido em associação com políticas totalitárias que, segundo eles, seriam também vinculadas ao trabalhismo inglês, os Estados socialistas, as

políticas keynesianas e qualquer outra forma política intervencionista. Essas políticas são desenvolvidas com o propósito do crescimento ininterrupto do poder Estatal; já os neoliberais propõem o crescimento limitado do Estado. Segundo Foucault, o nazismo significou o estiolamento do Estado, porque fez com que a Alemanha perdesse seu estatuto de personalidade jurídica, tornando-se desqualificada internamente por não haver uma hierarquia de tipo administrativo, visto que toda estrutura política era dependente do Führer.

Portanto, os neoliberais da Alemanha assumiram o nazismo como adversário para legitimar uma nova estratégia econômica, deslocando também o discurso da mera oposição socialismo/capitalismo. Propunham a ruptura na arte de governar, que segundo eles, permaneceu linear, desde as ideias de Saint-Simon até o nazismo. Nesse período todas as formas de governar se reduziram a intervenções que gerariam o crescimento do Estado a partir de tipos de racionalidade técnica. Isso, para os ordoliberais, consistiria na genealogia do nazismo. A nova arte de governar concebe o mercado como princípio organizador e regulador do Estado. Dessa vez, o Estado será vigiado pelo mercado e não o inverso; modelo que retira do Estado qualquer atividade que não seja o mercado, havendo, portanto, a diluição da política na economia.

O liberalismo do século XVIII, descrito por Foucault, era definido a partir da troca entre os Estados e pelo objetivo de elaborar uma governamentalidade fundada nas capacidades de supervisionar o mercado, mas sem ser intervencionista. Contudo, na posição neoliberal, o objetivo não é mais o da troca, mas o da concorrência. Esse é o ponto em que podemos identificar uma ruptura no pensamento liberal, porque é o princípio da concorrência que se estabelece como força organizadora do mercado, sem que seja tirado o *laissez-faire*. Na visão ordoliberal, essa concorrência não é natural, mas, sim, uma formalização, uma convenção, já que não encontramos uma antropologia nesse pensamento neoliberal, tal como há entre os liberais.

Ou seja, a concorrência pura não é portanto um dado primitivo. Ela é necessariamente o resultado de um longo esforço e, para dizer a verdade, a concorrência pura nunca será alcançada. A concorrência pura deve ser e não pode ser senão um objetivo que supõe, por conseguinte, uma política infinitamente ativa. (FOUCAULT, 2008, p. 164).

Nesse excerto, extraído da aula de 7 de fevereiro, encontramos a descrição do ponto de vista neoliberal para os significados da concorrência no mercado, e notamos

o quanto eles desenvolvem um discurso forjado, visto que apontam para a noção de que não há limite para ser liberal, não há superação ou esgotamento dessa prática. Talvez a maior distinção em relação ao pensamento liberal é que para os ordoliberais “é necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado”. (FOUCAULT, 2008, p.165). Além disso, conforme sustenta Foucault, é possível que muitos clichês estejam relacionados ao neoliberalismo contemporâneo, tais como a ideia de que em termos econômicos ele seja apenas a reativação de velhas teorias; em termos sociológicos seja a instauração de relações mercantis; e em termos políticos, um espaço generalizado e administrativo voltados para a produção de certas intervenções veladas sobre o mercado e a vida da população. Essas versões reducionistas concebem o neoliberalismo como uma espécie de simples reativação do pensamento de Adam Smith, da sociedade mercantil denunciada por Marx, no livro I de *O Capital* e a generalização do poder do Estado.

Noutra perspectiva, Foucault argumenta que não se trata de uma simples repetição, considerando que o neoliberalismo não é a restauração de antigos mecanismos, em que pesem as singularidades dessa arte de governar. Por isso, para o curso *Naissance de la biopolitique*, prioriza-se muito a elaboração de uma história dessa arte de governar. Isso porque o objetivo de Foucault é, em primeiro lugar, tentar esclarecer a governamentalidade que torna a biopolítica possível contemporaneamente – promessa, vale lembrar, que é parcialmente cumprida por ele –; e em segundo, derrubar certos mitos e equívocos que são construídos em torno da genealogia desse pensamento e da prática político-econômica.

O curso foi desenvolvido a partir de uma pergunta central, a saber: como uma arte de governar pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado? A renovação do pensamento liberal, especialmente, no ano de 1939, portanto, na véspera da guerra, não esteve a reboque do signo do *laissez-faire*, ao contrário, se fez a partir de ideários próximos de políticas policiais, sob a égide do poder disciplinar. Foucault, na aula de 14 de fevereiro, exemplifica alguns teóricos que propuseram esse novo caminho ao liberalismo, quando no Colóquio Walter Lippmann. Tal colóquio nada mais era que um evento, organizado pelos representantes da Escola de Friburgo, que tinha como objetivo maior formar a CIERL (Comissão internacional de estudo para a renovação do liberalismo). Nele vemos serem definidas as primeiras propostas para o que, na Alemanha, passou a ser chamado de neoliberalismo. Contudo, para Foucault, esse novo liberalismo, pensado

por intelectuais como Von Mises⁶² e Hayek⁶³, poderia ser chamado de liberalismo positivo e seus representantes de neopositivistas, porque apresentava aspectos de governamentalidade que produziriam práticas intervencionistas – algo distinto das formas assumidas, posteriormente, em grande medida sob efeito do pós-guerra.

Esses argumentos neopositivistas aludiam a um governo ativo, vigilante e intervencionista na vida e nas economias da população e do Estado, características que não encontramos nem sequer no liberalismo clássico. Foucault define três exemplos para elucidar esse tipo de visão. Primeiro a questão do monopólio, que segundo essa concepção, era tida como consequência natural e necessária à concorrência de um regime capitalista. Mesmo havendo livre concorrência, ocorrerá também certo fenômeno monopolístico. O que nos parece um pouco contraditório: a lógica da livre concorrência sobreviver juntamente com a do monopólio. Já os neoliberais, sobretudo, os do pós-guerra, tal como indica Foucault, no curso de 1979, defendem que:

[...] na verdade o monopólio, longe de ser um fenômeno de certo modo último e recente na história da economia liberal, é um fenômeno arcaico, e um fenômeno arcaico que tem essencialmente por princípio a intervenção dos poderes públicos na economia (FOUCAULT, 2008, p. 185).

O segundo exemplo gira em torno das teorias das ações conformes; trata-se de uma concepção defendida pelo governo liberal, que inclui a perpétua vigilância por meio de ações reguladoras nos processos econômicos, e que visa atingir estabilidade no poder financeiro do Estado e nos preços dos produtos. Para isso, utiliza-se uma política de créditos, reduzem-se, moderadamente os impostos, buscando, principalmente, evitar ou corrigir uma possível instabilidade nos preços, considerando isso mais relevante que, por exemplo, o percentual de desempregados no Estado. Esses, por sua vez, eram

⁶² Em sua obra *Probability, statistics and truth*, verificamos um objetivo de renovação do liberalismo bastante alinhado ao de Hayek, mas voltado à análise da estatística, dos estudos de probabilidade como veículo de intervenção *moderada* na vida da população como forma de evitar o aparecimento inesperado de crises do capitalismo, do modelo liberal. As práticas de intervenção, em tese, não retirariam a liberdade de mercado, apenas possibilitariam o controle geral da econômica do Estado.

⁶³ Em sua obra *New Studies: in philosophy, politics, economics and the history of ideas*, identificamos no capítulo dezoito, o objetivo de desqualificar as políticas keynesianas, sobretudo a tentativa de uma revolução econômica a partir desse modelo, embora considere, como parte da renovação do pensamento liberal, as práticas de intervenção econômica. No capítulo seguinte, há a indicação da necessidade de que os processos econômicos funcionem de modo mais natural; e, no último capítulo, há o desenvolvimento de uma longa análise sobre o socialismo com a tese de que ele não pode ser compreendido como uma via ao capitalismo, uma substituição, em vista da ausência de um projeto de governo que assegurasse o sucesso econômico de um Estado e a liberdade dos indivíduos. A obra é um esboço geral do pensamento que propõe a renovação do liberalismo como principal via de política econômica, mas numa perspectiva diferente dos ordoliberais, porque em sua teoria a necessidade de intervenção econômica está incluída.

compreendidos como *trabalhadores em trânsito*. Portanto, essas ações incidem bem mais nas condições de mercado que na vida da população.

Os ordoliberais, noutra perspectiva, apresentam formas mascaradas de intervenção, a partir do que eles chamam de *política de moldura*. Talvez seja o exemplo mais claro de como um governo biopolítico insere-se em políticas que não sobrevivem a partir de práticas que têm como objetivo principal o intervencionismo. São molduras, formas indiretas de intervenção realizadas sobre a população, como é o caso das mobilizações para transferências das massas de trabalhadores, na medida em que uma atividade está excessivamente numerosa e outra muito escassa; as políticas promotoras do trânsito de trabalhadores agrícolas para indústrias e vice-versa; incentivo para certos aperfeiçoamentos técnicos, de acordo com as necessidades do Estado; modificação no uso de ferramentas, no regime jurídico das terras, de propriedade etc. Essas ações, embora gerem efeitos na economia, não são medidas exatamente econômicas, mas biopolíticas, porque ajustam a vida biológica e o modo de vida, sobretudo no que diz respeito ao trabalho. Essa prática não toca em elementos específicos do mercado, mas auxilia na correção de desvios na pluralidade econômica de um Estado. A ação é de regulação econômico-política.

O terceiro exemplo neopositivista diz respeito às políticas sociais. Estes teóricos defendiam a necessidade de práticas como uma economia de bem-estar, mais tarde incorporada pelos keynesianos; políticas como o New Deal – uma forma de governo que visa uma relativa repartição do acesso de cada indivíduo aos bens de consumo, sendo concebida como contrapeso aos processos selvagens do capitalismo, de modo a promover a diminuição dos efeitos da desigualdade por meio de socialização de certos elementos de consumo, sobretudo, aqueles voltados ao corpo, como o consumo médico.

Esses três exemplos são apresentados por Foucault como aqueles que são rechaçados pelos ordoliberais. Embora existam, em suas teorias de governo, políticas sociais, elas são refletidas de modo diferente. Para o social vincular-se à política econômica, sem destruir a economia, não pode ocorrer contrapeso de um sobre o outro, isso porque “é preciso que haja pessoas que trabalhem e outras que não trabalhem, ou que haja salários altos e salários baixos, é preciso que os preços também subam e desçam, para que as regulações se façam.” (FOUCAULT, 2008, p.196). Essa posição considera as políticas sociais, mas não por meio de igualizações, nem mesmo relativas. A repartição não pode ser o tema principal dessas medidas, visto que uma política

social, nesses termos, desembocaria num projeto antieconômico. O ordoliberal Alfred Muller-Armack, em *Regime econômico e política econômica*, acerca da economia social de mercado, diz que

de maneira idêntica à do neoliberalismo, a idéia da economia social de mercado parte da afirmação da economia de mercado, das energias de concorrência nela atuantes, do desenvolvimento da iniciativa e da realização da liberdade econômica do indivíduo. Mas a economia social de mercado pretende mais: quer que a economia de mercado tenha também um conteúdo social correspondente às aspirações do nosso tempo (ARMACK, 1983, p.242).

É esse *pretender mais* que é negado pelos ordoliberais, dado que em uma política social só se pode tirar dos rendimentos mais altos uma parte, que em geral é utilizada para sobreconsumo, e transferir para os que estão em grande desvantagem, que vivem num estado de subconsumo, como, por exemplo, a prática do imposto negativo, que consistiu basicamente em políticas públicas que garantiram certo nível mínimo de consumo ao indivíduo, visando mantê-lo vivo e ao mesmo tempo desejoso de uma vida melhor, de um trabalho, de consumo. O objetivo é de simplesmente assegurar a mínima condição vital para toda a população, manter a existência e a força consumidora de modo plural. O projeto econômico pouco intervencionista, ou a biopolítica dos neoliberais, não desenvolve uma socialização do consumo. Ao contrário, ela estimula uma privatização, uma vez que a distribuição de renda não visa exatamente à manutenção da vida da população, mas de cada indivíduo, deslocando a ação do Estado para o próprio sujeito. E isso, em relação à sua vida, no sentido de que possa bancar seus próprios riscos, quer seja uma doença ou um acidente, e também ter condições de financiar e administrar situações como a morte e a velhice, a partir de sua reserva privada. “Em suma, não se trata de assegurar aos indivíduos uma cobertura social dos riscos, mas de conceder a cada um uma espécie de espaço econômico dentro do qual podem assumir e enfrentar os riscos” (FOUCAULT, 2008, p.198). A política social só se justifica quando a finalidade é, pois, o crescimento econômico.

As políticas sociais alemãs existentes no socialismo de Estado bismarkiano, ou na economia keynesiana, visavam formas de distribuição de renda a partir de práticas intervencionistas e identificavam o Estado como maior responsável pelos rumos da gestão biológica e econômica da população. São essas políticas que os ordoliberais pretenderam combater, porque compreendiam que o governo não deveria intervir sobre

os efeitos do mercado. Nesse ponto, é estabelecida por Foucault uma diferenciação entre o neoliberalismo pensado pelos ordoliberais e pelos neopositivistas, como, por exemplo, no Colóquio Lippmann. Para os ordoliberais, o projeto de governamentalidade neoliberal não tem como meta a normalização, a disciplina da sociedade, pois pressuposto de que se parte não é o de uma sociedade de massa, de consumo, do espetáculo ou das mercadorias. Essa arte liberal é distinta da condenada por Marx, isto é, o que se procura obter não é uma sociedade baseada na relação efeito-mercadoria, mas a que se submete à dinâmica concorrencial.

A sociedade dos ordoliberais compõe-se pelo *homo oeconomicus*. O sujeito que se constrói nessa forma de governo não é o consumidor, nem o homem da troca, mas o homem da empresa e da produção. Essa é a maior hipótese do curso de Foucault: a de demonstrar que a arte de governar neoliberal não é uma mera retomada das antigas práticas mercantis, nem do *laissez-faire* que funcionou no modelo liberal. O objetivo de Foucault é o de assinalar essa novidade, em termos de uma arte de governar, proposta pelos ordoliberais, que é, em primeira instância, uma política de gestão econômica e de pessoas que compreenda a sociedade e o indivíduo como uma empresa:

Simplesmente, enganam-se os críticos que imaginam, quando denunciam uma sociedade, digamos, “sombartiana” entre aspas, quero dizer, essa sociedade uniformizadora, de massa, de consumo, de espetáculo etc, eles se enganam quando crêem que estão criticando o que é o objetivo atual da política governamental. Eles criticam outra coisa. Eles criticam uma coisa que sem dúvida esteve no horizonte implícito ou explícito, querido ou não, das artes de governar dos anos [20 aos 60]. Mas nós superamos essa etapa. Não estamos mais aí. A arte de governar programada por volta dos anos 1930 pelos ordoliberais e que agora se tornou a programação da maioria dos governos dos países capitalistas, pois bem, essa programação não visa em absoluto a constituição desse tipo de sociedade. Trata-se, ao contrário, de obter uma sociedade indexada, não na mercadoria e na uniformidade da mercadoria, mas na multiplicidade e na diferenciação das empresas (FOUCAULT, 2008, p. 204; grifo do autor).

A política ordoliberal esteve inicialmente ligada a uma *Gesellschaftspolitik*, isto é, a uma forma de governo, em alguma medida, social e intervencionista. Todavia, cumpre salientar que as formas de intervenção ocorrem apenas para suscitar os mecanismos de concorrência, a partir da promoção e formalização da sociedade segundo o modelo de empresa.

3.3 *Homo oeconomicus*, redefinição da instituição judiciária e o governo biopolítico

As novas artes de governar propostas no Colóquio Lippmann colaboraram para a formação posterior do modelo neoliberal, contudo, a partir dessas formas de governamentalidades refletidas, houve uma necessidade de redefinição da instituição jurídica, das regras de direito em sociedades capitalistas e reguladas por uma economia concorrencial de mercado. As reflexões sobre a nova alternativa ao governo liberal, nesse colóquio, foram pensadas de três modos distintos: 1) pelos ordoliberais, como Röpke e Rüstow; 2) pelo neoliberalismo americano, de influência do anarcoliberalismo da Escola de Chicago e 3) por intelectuais como Hayek e Von Mises, considerados intermediários dessas duas perspectivas.

O colóquio, que data de 1939, foi organizado por Louis Rougier e sua apresentação teve como objetivo apontar alguns dos princípios que deveriam ser pensados em torno do neoliberalismo. Em sua exposição, Rougier priorizou repensar o lugar da instituição judiciária. Além disso, afirmou não haver códigos da natureza, nem uma ordem natural espontânea no regime liberal, porque a vida econômica de um Estado, segundo ele, se desenvolve na dependência de um quadro jurídico. Uma economia liberal deveria ser, pois, submetida à arbitragem espontânea dos consumidores e à capacidade do Estado de corrigir desvios e assegurar a liberdade.

A posição de Rougier não é a mesma que identificamos nos ordoliberais. Estes, por sua vez, entendem que a noção de certa ordem natural, pensada pelos economistas clássicos do século XVIII, é somente o efeito da ordem legal e não é contrária ao discurso liberal. A exposição de abertura do colóquio demarca o processo de feitura do pensamento neoliberal, sobretudo, pelo fato de nos parecer que a fala de Rougier transita e estabelece uma junção entre o liberalismo clássico com uma forma crescente de um novo liberalismo. Por outro lado, tanto o organizador do Colóquio quanto os ordoliberais concordam que o jurídico não pertence à ordem da superestrutura, segundo esse novo modelo político, e nem está numa relação pura e simples de instrumentalidade em relação à economia. Os ordoliberais buscavam, em alguma medida, demonstrar que o capitalismo ainda era possível, por isso propuseram argumentos na tentativa de justificar que essa lógica econômica, a do mercado concorrencial, não era contraditória, mas era viável. Tinham como meta, a partir das relações históricas do capitalismo, provar que o conjunto jurídico-econômico, inventado para um novo funcionamento institucional, também era possível.

Para Rougier, a economia não pode se desassociar desse conjunto institucional, devendo haver certo intervencionismo jurídico. Em oposição aos ordoliberalis, posicionava-se não exatamente na tentativa de propor um seguimento ao capitalismo, mas no projeto de inventar um novo tipo de capitalismo. Todos os intelectuais, envolvidos no colóquio, estavam interessados em pensar uma alternativa para o liberalismo, sua renovação e, mesmo havendo algumas posições contrárias, a saída sempre passava pela necessidade de introduzir os princípios gerais do Estado de direito na legislação econômica. Uma das justificativas dessa prática era a de rejeitar o princípio hitlerista de Estado.

Assim, nos questionamos: essa busca de um Estado de direito na ordem econômica possui quais implicações? A de que não poderá haver intervenções legais do Estado de direito na ordem econômica. “A economia é um jogo e a instituição jurídica que emoldura a economia deve ser pensada na regra do jogo” (FOUCAULT, 2008, p. 238). Desse modo, é a economia que deve determinar a jurisdição. Portanto, o novo capitalismo pensado pelos neoliberais, de modo geral, é econômico-institucional, econômico-jurídico. O sujeito econômico dos neoliberais, conforme analisamos, não é o da troca, nem o do consumidor ou produtor, mas o da empresa, o *homo oeconomicus*. A noção de empresa não consiste apenas em uma instituição, mas no modo de se comportar no campo econômico. Legalmente se dá aos homens a possibilidade de se comportar livremente, mas, por outro lado, se cria uma superfície de atrito entre as empresas, entre os homens. Walter Eucken, em *Os fundamentos da economia política*, no quinto capítulo, assinala que:

os indivíduos do fim do século XIX e do começo do século XX faziam planos econômicos a longo prazo, eventualmente de decênios. Eles poupavam a fim de assegurar o futuro. Na sua juventude, pensavam já nas necessidades da velhice e orientavam os seus planos e a sua atuação econômica em conseqüência – Os primeiros cristãos agiam diferentemente. Acreditando no próximo advento do reino de Deus, não se preocupavam com o futuro mais remoto. Expresso na linguagem da economia política: os seus planos econômicos eram de curto prazo; não pensavam em necessidades futuras mais longínquas (EUCKEN, 1998, p. 350).

Esse processo demarca a construção do homem econômico, isto é, a projeção de sua própria vida como objeto de comportamento empresarial, dimensão dos seus investimentos, abastecimento dos seus bens e toda forma de ação econômica.

O ordoliberalismo projetou uma economia de mercado concorrencial como uma opção política, jurídica e econômica para renovar ou salvaguardar o capitalismo de suas crises. Há, no início do século XX, e mais fortemente no pós-guerra, as condições para o nascimento dessa nova arte de governar, uma renovação da arte liberal de governar. A passagem do capitalismo ao socialismo é o caminho identificado, pelos teóricos do novo liberalismo, como equivocado. Parte das propostas dos neoliberais está em negar o socialismo como solução para as crises do capitalismo. Foucault compreende que esse projeto político dos ordoliberais constituiu a armadura da política alemã contemporânea, que não é a do Estado de polícia, mas a do Estado de direito – modelo que, por seu turno, difundiu-se também na política francesa contemporânea.

O curso *Naissance de la biopolitique* de Foucault, a cada aula, parece se distanciar de seu propósito principal ou pelo menos do nome que carrega. Na aula de 7 de março, o filósofo tenta justificar a razão que o leva à longa análise da história da arte liberal de governar em detrimento de um estudo específico do nascimento da biopolítica:

Gostaria de lhes garantir que, apesar de tudo, eu tinha a intenção, no começo, de lhes falar de biopolítica, mas, sendo as coisas como são, acabei me alongando, me alongando talvez demais, sobre o neoliberalismo, e ainda por cima o neoliberalismo em sua forma alemã (FOUCAULT, 2008, p. 257).

Importa pensar o neoliberalismo, nessa sua longa análise, como modo de testar a noção de governamentalidade implicada contemporaneamente no funcionamento da biopolítica, no modo de conduta dos loucos, das crianças, dos delinquentes, dos doentes, da vida. Foucault buscou pensar essa arte de governar como política econômica voltada para a gestão de todo um corpo social. Também lhe interessou identificar o quanto o desenvolvimento do neoliberalismo foi possível graças a uma visão progressista e positivista do Estado, concepção que credencia certo princípio contínuo na história política.

A fobia de Estado vivenciada no mundo após as duas guerras mundiais é resultado das experiências anteriores do Estado administrativo, do Estado-providência, do burocrático, fascista, dos totalitários. Os neoliberais sustentaram seu projeto de

Estado como forma de combater o retorno dessa suposta tendência histórica, que propunha a volta dos Estados totais. Toda teoria política dos neoliberais é vista como negação a qualquer forma de governo que seja herdeira e correspondente aos Estados totalitários. As análises de atividades políticas, como a seguridade social, sempre repousavam nas lembranças das formas radicais de gerir vidas por aparelhos administrativos, remetendo aos campos de concentração, por exemplo. Os ordoliberais alegavam querer evitar uma volta do sinal de fascistização do Estado. As ideias de um Estado onipresente e onipotente, aos modelos pensados e condenados nas literaturas de Huxley e Orwell, eram adversárias das propostas dos neoliberais, especialmente os alemães, que demarcaram a linha inversa do pensamento keynesiano, das políticas dirigistas, intervencionistas, tais como o New Deal ou a política nacional da União Soviética.

A respeito dessa perspectiva neoliberal, Foucault posiciona-se de modo contrário, por entender que há sim uma novidade, algo de extraordinário nos Estados totalitários – como o stalinismo, fascismo e nazismo – não se tratando, portanto, apenas de uma reformulação dos Estados administrativos, dos Estados de polícia e de todos os mecanismos de intervenção. Está em jogo, pois, uma nova forma de governamentalidade. Mais do que isso, Foucault lança a tese de que nossas sociedades atuais tendem ao decrescimento da governamentalidade de Estado, como resultado desses eventos trágicos. Mas o Estado bismarckiano, o mesmo que estava em via de tornar-se hitlerista, corroborou, devido à sua estrutura, para que a governamentalidade neoliberal se tornasse possível, por ser rechaçada e funcionar como uma espécie de contrapeso ao novo modelo político-econômico apresentado.

Em seus neoliberalismos, França e EUA sofrem influência do liberalismo alemão. A difusão no primeiro caso confrontou-se com uma governamentalidade fortemente estatizada e administrativa, em um contexto de crise econômica. Nos Estados Unidos, o legado ocorre de forma diferente, como reação ao New Deal, também em um contexto de crise econômica, contudo menos aguda que na França. A singularidade é que seu liberalismo foi desenvolvido a partir de uma crise política, e esteve envolto numa certa comoção da população, havendo movimentos de oposição política difundido no interior da sociedade americana⁶⁴.

⁶⁴ No domínio literário, podemos citar a Beat generation como parte desse processo – do movimento – de contracultura e crítica aos modelos políticos resultantes do New Deal, o Welfare State e as políticas sociais de mesma envergadura ao longo dos anos de 1950.

O capitalismo, em sua primeira etapa, nos séculos XVIII e XIX, consistiu-se e desenvolveu-se lidando, a princípio, com uma população camponesa, que construía reserva de mão de obra. O capitalismo contemporâneo obedece a uma fórmula radicalmente diferente e é com a formação, a invenção, de um novo capitalismo que os neoliberais estavam ocupados. É preciso criar na população uma espécie de fundo perpétuo de mão de obra e é sob esse propósito que se reinventa o *homo oeconomicus*.

A nova arte liberal de governar francesa, que visou dar sequência ao capitalismo, permaneceu produzindo uma governamentalidade de gestão da população, além disso, continuou sendo assistida, porém de modo menos burocrático, pouco disciplinar, se comparado ao que foi posto em mecanismos como os da Seguridade Social. A novidade é que nessa forma de governo é permitido que as pessoas escolham se querem ou não trabalhar. Não se prioriza, portanto, os indivíduos como força trabalhadora ou consumidora, uma vez que essas atividades não são estimuladas governamentalmente. O interesse se situa na existência dos indivíduos segundo a permissão da prática da política neoliberal. Tal como num jogo econômico, como uma sociedade empresarial, em que se instauram mecanismos de intervenção para assistir a população e agir somente nas instâncias em os que homens precisarem do Estado. O papel do Estado é subtraído e os indivíduos, a família, a sociedade, por sua vez, tornam-se gerenciadores de suas próprias vidas.

Há alguns contextos históricos que diferenciam o neoliberalismo americano do europeu, tais como a existência do New Deal e, conseqüentemente, as críticas que foram feitas, a política keynesiana desenvolvida nos anos de 1930 por Roosevelt, todos os projetos de intervencionismo econômico e social elaborados durante a segunda guerra, bem como os programas sociais iniciados por Truman. Esses elementos tornaram-se alvo e adversário do pensamento neoliberal. Há parte desses processos nos exemplos franceses e alemães, contudo, nos EUA, a política liberal era considerada como objeto já no século XVIII. Dizendo de outro modo, na Europa, essa forma de governo se deu apenas como princípio moderador em relação a uma razão de Estado já existente. Noutra perspectiva, todas as discussões políticas nos EUA eram atravessadas pelo problema do liberalismo. O liberalismo americano não é uma simples opção econômica e política, mas uma maneira de pensar e ser. Na França, tornou-se uma alternativa política.

Para Foucault, a espinha dorsal do neoliberalismo americano é a teoria do capital humano, que também é a base para uma compreensão mais explícita do campo

de ação da biopolítica neoliberal. Os neoliberais assumiram o discurso de que na economia política clássica os bens dependiam da terra, do capital e do trabalho, porém, em seu ponto de vista, a análise do trabalho sempre permaneceu inexplorada. Adam Smith desenvolve suas colocações nesse sentido, mas, para os neoliberais, a economia política clássica jamais analisou o trabalho propriamente. Para Keynes, o trabalho é um fator de produção e em si passivo. Sob essa crítica, os neoliberais pretenderam reintroduzir o trabalho no campo da análise econômica. Dificilmente percebemos esses críticos fazerem menção a Karl Marx, ainda que ele tenha tratado demasiadamente da questão do trabalho. Talvez essa não menção se deva ao fato de que nas obras de Marx, o trabalho em si não apareça, mas, sim, a força de trabalho, o gerador da ação, e não a ação propriamente dita. Nesse sentido, reside a crítica dos neoliberais, a de que o trabalho permaneceu *abstracto*:

Ou seja, será necessário, para introduzir o trabalho no campo da análise econômica, situar-se do ponto de vista de quem trabalha: será precisa estudar o trabalho como conduta econômica, como conduta econômica praticada, aplicada, racionalizada, calculada por quem trabalha (FOUCAULT, 2008, p. 307).

Os neoliberais sentem necessidade de situar a economia sob o ponto de vista do trabalhador, deixando de considerá-lo um mero objeto de oferta e procura, para transformá-lo em um sujeito econômico ativo, um *homo oeconomicus*. Cumpre dizer que esse modelo não foi inventado pelos neoliberais, mas, apenas a forma. O princípio do *homo oeconomicus* foi elaborado por economistas do século XIX, que se valeram do darwinismo, da formulação de uma teoria do comportamento individual, em termos de consumo e produção, e em dimensões culturais, éticas, políticas, religiosas para o estudo das ações econômicas. Os neoliberais reinventaram essa teoria sob outra perspectiva, uma vez que para eles o homem não mais deve ser compreendido como parceiro de troca, mas como empresário de si mesmo. O homem, na medida em que consome algo, por exemplo, uma cultura ou um alimento, é produtor de sua própria satisfação. Esse consumo, nesse caso, deve ser compreendido como atividade empresarial, na medida em que ele dispõe de certo capital e produz alguma coisa que servirá a si próprio.

O salário de um trabalhador adquire um novo sentido, tornando-se capital humano composto por elementos inatos e adquiridos. Tão logo, não devemos pagar para

ter nosso corpo, para sermos constituídos de um sofisticado aparelho genético; a princípio nada disso deve nos custar alguma coisa. Contudo, pagamos para que nosso corpo não esteja em risco, para que nossa existência dure. Diante disso, Foucault identifica certa aproximação, pensando a biopolítica contemporânea, da teoria do capital humano com o problema político da utilização da genética. O investimento desse capital humano passa a ser o objetivo econômico de um Estado, à medida que se busca criar elementos para que esse capital seja melhorado, e é nessa perspectiva que a medicina irá funcionar. É por meio das análises de cuidados médicos que as atividades relativas à saúde irão direcionar-se ao melhoramento do capital humano.

Os neoliberais americanos tentaram utilizar a economia de mercado para atingir as relações que vão além das mercantis, fenômenos que, mesmo não sendo puramente econômicos, não deixam de atribuir à economia todos os possíveis fenômenos sociais. De modo semelhante, o liberalismo alemão fez uso do mercado como princípio de regulação econômica para implantar a *Gesellschaftspolitik*, ou seja, uma política social que promove o agir do indivíduo livre, porém, orientado para a constituição do mercado. Noutras palavras, trata-se de uma governamentalidade que permite a liberdade das empresas, mas que intervém apenas com o intuito de evitar a centralização, para, assim, favorecer as empresas médias e, ainda, multiplicar a circulação financeira. Contudo, para Foucault, esse modelo, sendo compreendido como neoliberal, comporta alguns equívocos. As intervenções são numerosas e vimos que esse é um dos contra-aliados dessa nova arte de governar. Nesse particular, há também uma generalização da forma *empresa* no tecido social, no papel do indivíduo nesse corpo.

Na Alemanha, o neoliberalismo constitui o que Rüstow chamou de *Vitalpolitik*. Ou seja: um dispositivo que tem com função compensar a frieza, o caráter calculista, mecânico e racional existente no jogo da concorrência econômica, e possibilitar políticas voltadas para a vida, para a sua gestão. Ademais, também busca evitar um quadro social composto de uma comunidade desagregada e promover entre os indivíduos a formação de um ambiente socialmente integrado, para que os princípios econômicos e a estabilidade do Estado sejam favorecidos.

Por esse dispositivo os neoliberais procuravam explicar a teoria do capital humano, por exemplo, na relação entre mãe e filho, que é caracterizada pelo tempo que a mãe disponibiliza ao filho, pela qualidade do cuidado, pelo afeto, vigilância, acompanhamento dos seus progressos escolares e físicos e sua alimentação. Tudo isso

são formas de investimento que permitem: constituir o capital humano da criança, calcular economicamente a vida – prevendo o seu valor, numa dada circunstância –, ou, mais que isso, obter resultados estatísticos sobre o salário que a criança potencialmente irá receber ao se tornar adulta e, ainda, valorar sua renda psíquica. Uma família de renda elevada terá um alto capital humano. Este é o projeto, o de fazer com que um casal se torne uma unidade de produção, tal como nos moldes de uma firma. Temos dos neoliberais uma análise econômica que extrapola a pura tentativa de decifração social em termos friamente econômicos⁶⁵.

O *laissez-faire* dos neoliberais adquire novo sentido, porque o mercado deixa de ser um princípio de autolimitação do governo, tornando-se uma espécie de tribunal econômico permanente que permite aferir a ação do poder público. Há aqui uma volta renovada das políticas adotadas a partir dos métodos de Bentham e Lombroso, no sentido de que percebemos o objetivo de quantificar os indivíduos, não somente como valor de propriedade, mas como custo, demanda, por exemplo, da delinquência, dos ladrões, das doenças. Trata-se de cálculos que determinam o quanto esses indivíduos custam ao país. O *homo oeconomicus* configura-se como a interface do governo e do indivíduo. Sob o ponto de vista jurídico, segundo os neoliberais, a sociedade é consumidora e se satisfaz mediante certo investimento, assim sendo, a boa política penal não pode ter em vista a extinção do crime, mas o equilíbrio entre a sua oferta e a demanda negativa. A sociedade neoliberal, diferentemente da sociedade policial, não sente a necessidade de obedecer a um poder disciplinar onipresente e exaustivo. O domínio sobre as vidas e os corpos segue outra operação. Foucault, ao explicar essa perspectiva neoliberal, na aula de 21 de março, exemplifica com o problema das drogas:

É essencialmente, claro, o problema da droga que, sendo ela própria um fenômeno de mercado, é do âmbito de uma análise econômica, de uma economia da criminalidade, muito mais acessível, muito mais imediata. A droga, se apresenta portanto como um mercado, e digamos que, até a década de 1970 mais ou menos, a política de enforço da lei em relação à droga visava essencialmente reduzir a oferta de droga (FOUCAULT, 2008, p. 351).

⁶⁵ Foucault leva em conta, no seu curso de 1979, alguns exemplos de políticas nos EUA que funcionaram por essa estrutura, como a *Food and Health Administration* e a *Federal Trade Commission*, implementadas, desde o New Deal. Trata-se de ações, pois, voltadas para a educação e saúde da população como patrimônio.

Essas políticas, exemplificadas na citação, buscavam promover o desmantelamento das redes de refino, de distribuição, do tráfico etc. Mas isso gerou um novo efeito, porque esse caráter de confisco permitiu o aumento de preço das drogas, fortalecendo certas relações de monopólio dos grandes vendedores. Por isso práticas políticas como essas foram compreendidas, por alguns neoliberais, como um grande fracasso. Eatherly e Moore, dois de seus críticos, afirmaram ser inútil tentar limitar a oferta de droga e, por isso, propuseram tornar a droga acessível e barata, retirando essa prática do campo da criminalidade. Como consequência, teríamos a supressão antropológica do criminoso e haveria uma intervenção que não fosse de uma típica sociedade disciplinar, de sujeição interna, mas de intervenção no meio, de tipo ambiental⁶⁶. A análise desses economistas neoliberais situa-se sobre vários campos do comportamento que não são propriamente condutas de mercado, mas isso se justifica pela tentativa de aplicar o campo econômico à educação, ao casamento, à criminalidade, de modo que o homem econômico se torne um ator não só econômico, mas social e biopolítico.

O problema que se coloca é: como devemos estabelecer a aplicabilidade do *homo oeconomicus* sob essa forma? No século XVIII, o homem econômico era um elemento intangível em relação ao exercício de poder, era aquele que obedecia ao seu interesse, que convergia seus interesses aos dos outros somente quando, em ambos, os desejos eram coincidentes. Em uma teoria do governo, esse homem é aquele em que não se deve mexer, é o sujeito ou objeto do *laissez-faire*. Já no neoliberalismo, definido por Becker, o *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade e responde sistematicamente às variáveis do meio, aquele que é, portanto, governável. Mas, Foucault sustenta que o sujeito de direito e de interesse não são engendrados na mesma lógica. O sujeito de direito é aquele que renuncia seus direitos naturais para todo um corpo social, que aceita renunciar a si mesmo, ao passo que o sujeito de interesse faz o caminho inverso, volta apenas para si. O mercado e o jurídico funcionam em contrariedade, não são, por isso, correspondentes. Dessa forma, para Foucault, o *homo oeconomicus*, durante o século XVIII, era um *homo juridicus*. Na renovação proposta pelos neoliberais, o homem econômico é o que se volta para os seus interesses mais egoístas. No entanto, o equilíbrio de uma multidão agindo para si poderia gerar o

⁶⁶ Embora Foucault não utilize este exemplo, podemos pensar na Holanda como um país que coloca em prática tais critérios, no âmbito de sua relação jurídica com as drogas, com a prostituição e com o aborto.

desenvolvimento da economia de um país, desde que haja uma correspondência entre a satisfação individual e a coletiva, ainda que o sujeito não esteja visando esse coletivo.

Adam Smith, no capítulo II, do livro IV (Sistemas de economia política), em *A riqueza das nações*, quando argumentou sobre as restrições à importação de mercadorias estrangeiras que podem ser produzidas no próprio país, narrou um exemplo que auxilia na compreensão do que estamos analisando; afirmou que um comerciante deseja o sucesso da indústria nacional frente à estrangeira, mas isso ocorre por um desejo de maior segurança da sua empresa, ele está pensando apenas em seu próprio ganho, mas essa prática, na medida em que é coletivizada, colabora para o crescimento nacional da indústria. “(...) o *homo oeconomicus* é como sujeito de interesse individual no interior de uma totalidade que lhe escapa, mas funda a racionalidade das suas opções egoístas” (FOUCAULT, 2008, p.379) o bem coletivo não é o visado:

É o que diz Adam Smith, quando escreve: o interesse comum exige que cada um saiba entender o seu (interesse) e obedecer a ele sem obstáculo. Em outras palavras, o poder, o governo não pode criar obstáculo ao jogo dos interesses individuais. Mas é preciso ir mais longe. Não somente o governo não deve criar obstáculo ao interesse de cada um, mas é impossível que o soberano possa ter sobre o mecanismo econômico um ponto de vista que totalize cada um dos elementos e permita combiná-los artificial ou voluntariamente (FOUCAULT, 2008, p. 381).

A economia política é uma disciplina sem totalidade, atéia, exerce sua soberania no interior de um Estado, mas não há soberano econômico, é algo que passa a ser chamado, por Adam Smith, de teoria da mão invisível, a desqualificação do soberano político e a recusa do Estado de polícia. Essa sua teoria foi elaborada para explicar como uma economia de mercado, sem existência de um sistema que promova o interesse comum, fundada nos interesses individuais, pode resultar em uma ordem, na interação dos homens, de tal forma que pareça existir uma mão invisível que os guie. A economia política de Smith visa demonstrar como o mercantilismo constitui um erro técnico e teórico, desqualifica o projeto de uma razão política que seja indexado ao Estado, ao soberano. Sua proposta é a de conceber a economia como uma ciência lateral à arte de governar, ou seja, deve-se governar com a economia, ao lado dos economistas, os ouvindo, mas não se pode compreender a economia como uma racionalidade governamental, ela é um dispositivo:

A economia política, considerada como um setor da ciência própria de um estadista ou de um legislador, propõe-se a dois objetivos distintos: primeiro,

prover uma renda ou manutenção farta para a população ou, mais adequadamente, dar-lhe a possibilidade de conseguir ela mesma tal renda ou manutenção; segundo, prover o Estado ou a comunidade de uma renda suficiente para os serviços públicos. Portanto, a economia política visa a enriquecer tanto o povo quanto o soberano (SMITH, 1996, p. 413).

O argumento de Smith e as propostas dos neoliberais destronam a concepção clássica de soberano, desde a que compreende os desígnios de Deus como algo maior até a soberania monárquica e política. A emergência dessa nova noção de *homo oeconomicus* foi responsável pela reestruturação da função jurídica e econômica de um país, baseada no objetivo de limitar a atividade do soberano. Uma razão governamental que visa questionar sobre a forma de governar num espaço de soberania que é povoado de sujeitos econômicos. Essa nova figura, o homem econômico, é o ponto abstrato da sociedade civil, a abstração interna de um conjunto político concreto que existe para poder administrar os indivíduos convenientemente ao Estado, formando as tecnologias da governamentalidade liberal que tem por objetivo sua própria limitação. Os indivíduos que povoam esse modelo político são movidos por interesses egoístas, contudo o interesse coletivo, que importa ao Estado, nasce justamente desse jogo cego entre os diálogos possíveis dos diferentes desejos individuais.

Nos capítulos anteriores, percebemos que um dos problemas de governo, nos séculos XVII-XVIII, girava em torno de como encontrar na origem da sociedade a forma jurídica ideal que promovesse a distribuição do exercício do poder, por exemplo, com o nascimento de tecnologias como a das prisões. Noutra via, as tecnologias da governamentalidade neoliberal existem apenas para regular esses poderes, para limitá-los dentro de uma sociedade que já se acostumou com regimes disciplinares, com o pastorado, com a subordinação que já é atuante. Até então o princípio base de uma forma de governamentalidade sempre passou pela ideia de regular, medir e limitar o exercício indefinido do poder buscado sempre pela sabedoria de quem governasse. Antes, as obras políticas produzidas assumiam o intuito de esclarecer e identificar aquilo em que o soberano devia ser sábio, tal como fez Maquiavel, procurando regular o governo pela *verdade*, seja de um texto religioso, da revelação ou de alguma cosmologia. Esse aspecto que modifica a partir do século XVII, sobretudo no sentido de que a regulação do exercício de poder se desliga da noção de sabedoria e se filia a ideia do cálculo, das forças, das relações de poder, das riquezas, etc. Não se governa mais pela sabedoria, mas pela racionalidade.

Contudo, para Foucault, tal como aponta em sua última aula do curso *Naissance de la biopolitique*, o governo regulado pela verdade, embora a partir do século XVIII tenha perdido forças, não desapareceu. O discurso marxista é um exemplo de retomada desse modelo, porque busca um tipo de governamentalidade que se manifesta como verdade; o marxismo é responsável por aglutinar uma política baseada na racionalidade, no cálculo, mas também nos princípios de verificação. Desde o século XIX a arte de governar tem sido pautada pela verdade, pela racionalidade de um Estado soberano, de agentes econômicos ou da racionalidade dos governados. É nesse espaço que, em Foucault, nasce a política como um jogo das diversas artes de governar. O seu interesse pelo liberalismo nos últimos anos de trabalho no *Collège de France* representa o derradeiro passo na análise do que ele denominou *governamentalidade*. Esta trajetória, nas suas pesquisas sobre a história do Estado moderno, dos Estados governamentalizados, representou sua última investida. O Estado moderno caracterizou-se por ter a população como objeto e não o território; se governa saberes, como a economia e medicina por meio de dispositivos de segurança. O desenvolvimento do que Foucault chamou de Estado governamentalizado coincide cronologicamente com o que chamou de biopolítica. Por isso suas pesquisas, em torno desses dois conceitos, sempre foram produzidas de forma associada. Em seu curso de 1979, há muita prioridade para análises da história do liberalismo, porque é por ele compreendido que a racionalização dos problemas da vida na contemporaneidade é um processo que se inscreve no marco da política liberal. Contudo, essa biopolítica liberal, como vimos, apresenta múltiplas novidades; é formadora de um sistema preocupado com o respeito aos sujeitos de direito e com a liberdade de ação dos indivíduos, por isso é uma arte de governar distinta das tecnologias vinculadas a *Polizeiwissenschaft*.

Toda racionalidade da política liberal tem seu lugar privilegiado no mercado e na necessidade de, a partir dele, limitar a ação do governo. Para tanto, Foucault em seu curso, analisou o liberalismo como prática política no *Ordoliberalismo*⁶⁷, o neoliberalismo americano e as ressonâncias deste nas políticas liberais francesas. O ordoliberalismo caracterizou-se como um projeto político que oferecesse, dentro de um plano institucional e jurídico, garantias e limitações da lei, mantendo a liberdade de mercado sem produzir distorções sociais. Já o modelo americano caminhou de forma inversa, porque propõe estender a racionalidade do mercado como critério além da

⁶⁷ O liberalismo alemão de 1848 a 1962.

economia, tais como questões em torno da família, natalidade, políticas penais, violência, criminalidade, drogas, etc.

O curso de Foucault nos indica que o neoliberalismo colocou a experiência econômica para além do campo econômico, cumprindo diretamente papéis em torno de políticas sobre a vida, tal como encontramos na descrição de Edgardo Castro:

No século XVIII, a propósito do que se denomina a *enfermidade inglesa*, a melancolia, se buscará uma explicação econômica e política (riqueza, o progresso, as instituições) Aqui a noção de *meio* desempenhará seu papel. Na obra de Spurzheim (*Observations sur la folie*, 1818), encontramos uma conceitualização desse gênero. Causas culturais da loucura são: a liberdade de consciência, o tormento pela busca da verdade, a liberdade que não permite manejar o tempo. Mais concretamente, a nação comerciante é geradora de medos e da perda da esperança, de egoísmo (CASTRO, 2009, p. 244).

O liberalismo, dessa forma, possibilitou uma mudança tão intensa nas estruturas das sociedades que, a partir de seus princípios, modificou o modo como a população deveria voltar-se a si mesma. Isso acabou implicando, para as ações médicas, uma nova forma de se compreender a doença mental, fazendo com que os doentes e os delinquentes fossem reconceituados em torno do manejo das liberdades individuais. O estudo do liberalismo resultou no balanço final do projeto foucaultiano de uma história dos governos da vida, da disciplina à biopolítica, dos movimentos que constituíram o homem como animal vivente que adquire existência política, quando a vida biológica se converte como objeto político.

Foucault, nos anos de 1980 até sua morte, não mais se propõe a pensar esse umbral biológico da modernidade, para pensar sobre as formas de subjetivação construídas pelos indivíduos nesse ambiente. Desse modo, retorna aos gregos e se dedica a história da ética, cumprindo outra nova etapa na história de seu pensamento que não cabe aqui ser abordada, posto que identificamos, nesse período, um deslocamento dos problemas de governo para as pesquisas de âmbito moral. Nosso recorte, especialmente, dedicado aos anos de 1974 até 1979, representa o período em que Foucault elaborou a história dos governos da vida, cujo objetivo final consta nas análises que fez acerca da biopolítica, no modelo econômico contemporâneo vigente nas principais sociedades capitalistas. Nesse caso, sua pesquisa toca principalmente a ideia da liberdade econômica, política e social, sendo esta a porta de entrada à incursão que Foucault faz pela ética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando as três etapas deste estudo, podemos elaborar considerações que busquem o esclarecimento de algumas questões acerca dos pontos de diálogo entre os capítulos e o propósito da pesquisa. Entretanto, o intuito não é necessariamente conclusivo, uma vez que a própria história do pensamento de Michel Foucault resiste a isso. É, pois, que todas as suas pesquisas, talvez de modo proposital, deixaram portas entreabertas, donde o presente material não poderia, então, ser diferente. Mais do que isso, tem como resultado, segundo as hipóteses inicialmente apresentadas, esta ideia: a de que não há linearidade, nem enclausuramento dos conceitos por ele fundados.

Quando do início desta pesquisa, propusemo-nos investigar a origem e uma precisa definição dos conceitos. Para tanto, os cursos do *Collège de France* tornaram-se o veículo mais direto de tal pretensão. Mas a cada aula, pudemos identificar a dificuldade arquivística de lidar com esses materiais em comparação às obras de Foucault lançadas em vida. Percebemos, também, a inviabilidade de encontrar alguma objetividade dicionaresca em suas palavras. Portanto, nossa pesquisa seguiu um novo caminho: o de assumir como trunfo hipotético a noção de que os conceitos de Foucault se apresentaram, ao longo dos anos, fluídos, porém, ora amplos demais. Assim, buscamos identificar os pontos de mobilidade na história de seu pensamento nos anos de produção das suas questões acerca dos governos da vida.

A análise de Foucault sobre as formas modernas de governar fora possível de ser encontrada em duas matrizes políticas: na do poder pastoral cristão/oriental e na da democracia grega. As pesquisas sobre a formação dos governos da vida nos levaram aos modos de compreensão e ao estudo histórico acerca das formas específicas de racionalidade que sustentaram e permitiram certa construção de um exercício de governo na modernidade. “É sabido que o livro *Vigiar e Punir* marca a passagem do estudo limitado às práticas discursivas ao estudo das práticas sociais que constituem o seu pano de fundo. É a emergência da política no trabalho e na vida de Foucault” (BLANCHOT, 1987, p. 43). Por isso, nossa pesquisa foi iniciada, em termos de datação, a partir do ano de publicação desta obra. Como diz Deleuze:

O livro de Foucault [*Vigiar e Punir*] está repleto de uma alegria, de um júbilo que se mistura ao esplendor do estilo e à política do conteúdo. Ele é ritmado por atrozes descrições feitas com amor: o grande suplício de Damians e sua falhas; a cidade empestada e seu enquadramento pelo poder; a cadeia de forçados que atravessa a cidade e dialoga com o povo; depois, ao

contrário, a nova máquina isolante, a prisão, o carro celular, que atesta uma outra 'sensibilidade na arte de punir'. (...) Esse livro pode ser lido como uma seqüência dos livros anteriores de Foucault ou como marca de um novo progresso decisivo (DELEUZE, 1995, p. 34).

É nesse sentido que percebemos um projeto em Foucault, no fim dos anos de 1970, voltado às reflexões sobre caminhos possíveis para uma história da governamentalidade. Para isso, como elencamos, foram situados, por ele, estudos a partir dessas matrizes de poder, na noção de governo: a matriz Antiga do governo de si, na modificação da economia familiar para uma economia política, a emergência do poder sobre a vida, as disciplinas dos corpos, a população como problema central da política, e, por fim, as biopolíticas reguladoras das populações e do conteúdo biológico de suas vidas.

A virada dos jogos de poder governamental, a partir do século XV, é percebida por Foucault, sobretudo em suas produções de 1976, com a transferência da simbólica do sangue que definiu a noção de soberania característica da economia feudal, pela questão da sexualidade na modernidade. O sexo assume lugar central nos problemas do governo, espaço que era antes preenchido pelo sangue, pela hereditariedade familiar, eis que a partir daí, entra em cena o dispositivo de sexualização no Ocidente. Notamos a produção do governo das almas, das condutas, das crianças, famílias, das religiões, do Estado; todos em torno do sexo e do corpo como estrutura biológica.

Foucault diagnostica que no século XVI há a diminuição da diversidade das artes de governar por uma tecnologia de poder mais específica e racionalizada voltada para o governo da vida. Uma mecânica que opera ao nível do todo (população), de cada um (indivíduo) e suas inflexões no Estado. Essa relação permitiu que as suas pesquisas caminhassem, a partir de 1978, pelo desenvolvimento deste novo modo de governo: o das populações, como renovação do problema centrado nas clássicas figuras do rebanho. As relações indivíduo e população, como prática de governo, passam a ser verificadas segundo uma relação de semelhança com as composições pastorais entre o rebanho e a ovelha. A singularidade, como vimos, é que no caso dos Estados modernos trata-se de uma ciência da vida, de governo, uma aritmética política (estatística) que foi edificada inicialmente no cameralismo e mercantilismo do século XVII; período em que ocorre a formação das sociedades disciplinares, de uma nova economia de poder fundada no investimento produtivo dos corpos, na tentativa de conduzir a estrutura

capitalista emergente. O panóptico aparece nesse cenário, num primeiro momento, como tecnologia disciplinar e, posteriormente, como modelo de ação política sobre as vidas

[...] que obriga o corpo a deixar-se revistar, desarticular e, se necessário, reconstituir, [tendo] a sua realização na utopia de Bentham, no exemplar Panóptico, que mostra o poder absoluto de uma visibilidade total. (É exatamente a ficção de Orwell.) (BLANCHOT, 1987, p. 44).

A esse respeito, identificamos que Foucault confere um trato cuidadoso às questões do poder disciplinar na obra *Surveiller et punir*, de 1975, ao investigar a política normatizadora da população. Em especial, no princípio do desenvolvimento do capitalismo e nas técnicas de assujeitamento dos indivíduos em busca de corpos aptos e úteis para o trabalho fabril. Tais corpos deveriam ser organizados, separados, especializados, atendendo aos ritmos das cidades, escolas, fábricas, hospitais, prisões etc. Em *Histoire de la folie*, de 1961, Foucault argumenta que o século XVIII é definido como o tempo da grande internação, e esse mesmo período configura-se como cenário fundamental para o início de uma efetiva biorregulação das populações no pensamento foucaultiano nos anos aqui pesquisados.

Essa nova formatação das sociedades é o que, a partir de Bentham, passa a ser denominado de panoptismo, fazendo com que a sociedade seja atravessada por instrumentos de visibilidade, de vigilâncias permanentes. Se a noção de soberania até o século XV permitia a constituição dos Estados de Lei, nessa renovação nos deparamos com a formação do poder da norma, com as sociedades normatizadas. Esses dispositivos são correlatos do biopoder. A singularidade da biopolítica configura-se no fato de que tais práticas são sustentadas a partir de outro objetivo, do corpo espécie, não mais do corpo máquina. Eis, então, uma política atenta aos elementos biológicos da população: como nascimento, mortes, médias de vida, nível de saúde etc.

Foi essa governamentalização que garantiu, segundo Foucault, a sobrevivência do Estado, estabelecida no poder pastoral como modelo; nas relações diplomático-militares como estrutura de apoio e manutenção de paz entre os Estado; e na polícia, como segurança interna, como suporte interior. A governamentalização da sociedade é o efeito que faz parecer que tudo é passível de ser governado e deve ser governável ou pelo menos tomado como objeto de condução das condutas, como regime de poder. O governo é o modo como se processam essas condutas, mas a governamentalidade é móvel, é o que define os cruzamentos e as articulações das

práticas de governo. Por isso, no contexto da história da governamentalidade, proposta por Foucault, as contracondutas foram fundamentais, tal como indicamos, porque apontaram para a manifestação e tentativa de novos governos. O desenvolvimento das tecnologias de polícia, dos economistas, dos fisiocratas, do liberalismo, é resultado do encaminhamento descontínuo e histórico das contracondutas.

É essa perspectiva histórica ausente de completas rupturas e descontínua que Maurice Blanchot interpreta, em *Foucault como o imagino*, pela forma como

Foucault trata de problemas que desde sempre pertenceram à filosofia (razão, desrazão), mas trata-os na perspectiva da história e da sociologia, privilegiando, ao mesmo tempo, na história, uma certa descontinuidade (um pequeno acontecimento faz grande diferença), sem fazer dessa descontinuidade uma ruptura (antes dos loucos, há os leprosos, e é nos lugares – lugares ao mesmo tempo materiais e espirituais – deixados vagos pelo desaparecimento dos leprosos que se instalam os refúgios de outros excluídos, enquanto esta necessidade de excluir se reitera sob formas surpreendentes que ora a revelam, ora a dissimulam). (BLANCHOT, 1987, p. 19).

Os governos organizados em torno de uma biorregulação das vidas não são, portanto, resultantes de grandes rupturas, mas da fusão – sem regras previstas, nem leis históricas – das práticas pastorais com a ciência de Estado. Dizendo de outro modo, o que está em jogo é a construção de uma estrutura estatística que compreenda a sociedade em termos de população, mas que dê conta simultaneamente do todo e de cada um, tal como é a tarefa do bom pastor, ou seja, uma estratégia ao mesmo tempo macro e micropolítica. Logo, podemos afirmar que a biopolítica, refletida por Foucault, a partir de 1978, é uma nova forma de poder pastoral, de pragmatização desse poder.

A emergência da biopolítica foi possível historicamente com o trânsito da Idade Clássica para a modernidade, sobretudo em torno da noção de economia e das práticas punitivas centradas no direito de *fazer morrer* pelo exercício de poder que produz a vida, mesmo como forma de pagamento de algum dano. A figura do soberano, durante toda a Idade Média, era individualizante, mas a partir dessas novas artes de governar as tecnologias de poder individualizam os sujeitos.

Em 1979, Foucault apresenta seu último curso no *Collège de France* tendo como propósito um problema político, uma história dos governos, donde, aparentemente, seria o instante em que encontraríamos uma definição objetiva da *biopolítica*; entretanto, foi o que ele menos fez naquele ano. Como forma derradeira de explanação e análise desses temas, Foucault se imergiu em detalhamentos dos governos

liberais tentando conceber seus traços genealógicos, analisando o liberalismo emergente do século XVIII e articulando essa história com suas antigas questões políticas.

O século XVIII parece dar-nos o gosto de novas liberdades – e isso é excelente. Todavia, o fundamento dessas liberdades, o seu “subsolo” (diz Foucault), não muda, pois continua a residir numa sociedade disciplinar cujos poderes de controle se dissimulam ao mesmo tempo que se multiplicam. Somos cada vez mais subjugados (BLANCHOT, 1987, p. 46; grifo do autor).

Esse material de 1979 nada mais é que um estudo erudito e intempestivo que se em muito deve suas origens às posturas esquerdistas e direitistas de sua época sobre os estudos de economia e política. Trata-se de um curso que não propõe a defesa do modelo liberal, nem das saídas marxistas para o capitalismo. Seu curso apresenta de modo definitivo o estágio contemporâneo das políticas da vida associadas à nova forma assumida para compreender e lidar com a economia política e o mercado.

Este estudo pretendeu, também, tornar visível o Foucault historiador, mas sem furtá-lo de sua condição de filósofo, tal como bem disse Le Goff e de forma ainda mais aguda Deleuze:

O que Foucault espera da História é esta determinação dos visíveis e dos enunciáveis em cada época, que ultrapassa os comportamentos e as mentalidades, as idéias, tornando-as possíveis. Mas a História só responde porque Foucault soube inventar, sintonizado com as novas concepções dos historiadores, uma maneira propriamente filosófica de interrogar, maneira nova e que dá nova vida à História (DELEUZE, 1995, p.58-59).

Os anos pesquisados apresentam o estudo de um historiador que trabalha com a historicidade da verdade, isto é, “ele parte da história, da qual recolhe amostras (a loucura, a punição, o sexo...) para lhe explicitar o discurso e inferir dela uma antropologia empírica” (VEYNE, 2008, p. 19). Foucault sempre se propôs referenciar e tematizar as questões históricas em si mesmas e não como casos particulares de um problema geral, mesmo quando propôs uma história universal, contudo singularizando os discursos elaborados sobre cada tempo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. de Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Trad. de Henrique Burbio. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. *O que resta de Auschwitz*. Trad. de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AQUINO, Tomás de. *Escritos Políticos*. Trad. de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.

ARMACK, Alfred Muller. *Regime econômico e política econômica*. Trad. de Margit Martincic e Daniel Camarinha da Silva. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983.

BALANDIER, Georges. *O contorno: poder e modernidade*. Trad. de Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BAUDRILLARD, Jean. *Esquecer Foucault*. Trad. de Claudio Mesquita e Herbert Daniel. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas Desperdiçadas*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *O panóptico*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. *El Panóptico*. Trad. de Fanny D. Levit. Buenos Aires: Quadrata, 2005.

BERLINGUER, Giovanni. *Medicina e política*. São Paulo: Cebes/ Hucitec, 1983.

BLANCHOT, Maurice. *Foucault como o imagino*. Trad. de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'água Editores, 1987.

BOCAYUVA, Helena. *Sexualidade e gênero no imaginário brasileiro – metáforas do biopoder*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

BORDO, Susan R. e JAGGAR, Alison. *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos tempos, 1988.

BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: história do corpo – Roy Porter*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

CALOMENI, Tereza Cristina. (Org.) *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. São Paulo: Editora Fac. Direito de Campos, 2004.

CANGUILHEM, Georges. *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. Edited by François Delaporte. Translated by Arthur Goldhammer with an introduction by Paul Rabinow and a critical bibliography by Camille Limoges. Zone Books, New York, 1994.

_____. *Ideologie et rationalite dans l'histoire des sciences de la vie: nouvelles etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: J. Vrin, 2000.

_____. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: J. Vrin, 2002.

_____. *Escritos sobre a medicina*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *La connaissance de la vie*. Paris: J. Vrin, 2006.

_____. *O normal e o patológico*. Trad. de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CAPONI, Sandra. *A biopolítica da população e a experimentação com seres humanos*. *Ciência & Saúde Coletiva*, 9(2):445-455. Rio de Janeiro, Fiocruz, 2004.

CARUSO, Marcelo. *La biopolítica em las aulas: prácticas de conducción em las escuelas elementales del reino de Baviera, Alemania (1869 – 1919)*. Trad. de Leandro Reyno. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

CARVALHO, Hilário Veiga de. *Medicina social e do trabalho (por) Hilário Veiga de Carvalho (e) Marco Segre*. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1977.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. de Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

CLAUSEWITZ, Carl von. *Da Guerra*. Trad. de Maria Teresa Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CORBIN, Alain; COUTRINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *Histoire du Corps I*. Paris: Éditions Du Seuil, 2005.

_____.; _____.; _____. *Histoire du Corps II*. Paris : Éditions Du Seuil, 2005.

_____.; _____.; _____. *História do Corpo I. Da Renascença às Luzes*. Trad. de Lúcia M. E. Orth. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____.; _____.; _____. *História do Corpo III. As mutações do olhar. O século XX.* Trad. de Ephraim Ferreira Alves. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

CUTRO, Antonella. *Biopolítica. Storia e attualità di un concetto*, Verona: Ombre Corte, 2005.

DARWIN, Charles. *O Beagle na América do Sul.* Trad. de Lia Vasconcelos. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. *A expressão das emoções no homem e nos animais.* Trad. de Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A origem do homem e a seleção sexual.* Trad. de Attilio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004.

_____. *A origem das espécies e a seleção natural.* Trad. de Caroline Kazue Ramos Furukawa. São Paulo: Madras, 2009.

DELAPORTE, François. *Filosofia de los acontecimientos: Investigaciones históricas, biología, medicina, epistología / François Delaporte.* Trad. de Martha Pulido. Medellín: Universidad de Antioquia, 2002.

_____. *Anatomie des passions.* Paris: Presses universitaires de France, 2003.

_____. *Dictionnaire de la pensée médicale / publié sous La direction de Dominique Lecourt; comité scientifique: François Delaporte.* Paris: Presses universitaires de France, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Foucault.* Trad. de Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DOSSE, François. *História do Estruturalismo. O campo do signo.* Trad. de Álvaro Cabral. Bauru/SP: EDUSC, 2007. Vol. I.

_____. *História do Estruturalismo. O canto do Cisne.* Trad. de Álvaro Cabral. Bauru: EDUSC, 2007. Vol. II.

ENGELMAN, Selda. *Trabalho e loucura: uma biopolítica dos afetos.* Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos.* Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

EUCKEN, Walter. *Os fundamentos da economia política.* Trad. de M. L. Gameiro dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão.* Trad. de Denize Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

_____. *O nascimento da Clínica*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1980.

_____. *Dits et écrits II. 1970-1975*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

_____. *Dits et écrits III. 1976-1979*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

_____. *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970 – 1982)*. Trad. de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. *Ditos e escritos I: Problematização do sujeito – psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Organização e seleção de textos Manoel de Barros de Motta. Trad. de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *História da Loucura na Idade Clássica*. Trad. de José. Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. *Os anormais*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Ditos e escritos IV: estratégia, pode-saber*. Organização e seleção de textos Manoel de Barros de Motta. Trad. de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política*. Organização e seleção de textos Manoel de Barros de Motta. Trad. de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Organização e seleção de textos, Manoel Barros de Motta. Trad. de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Em defesa da sociedade*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 16. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

_____. *O poder psiquiátrico*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Microfísica do poder*. Trad. de Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal, 2007.

_____. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Trad. de Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *A ordem do discurso*. Trad: Laura Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Segurança, território, população*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FILHO, Kleber Prado. *Michel Foucault: uma história da governamentalidade*. Rio de Janeiro: Editora Indular Achiamé, 2006.

FRAGA, Alex Branco. *Exercício da informação: governo dos corpos no mercado da vida ativa*. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 2006.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GROS, Frédéric (org). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HABERMAS, Jurgen. *O futuro da natureza humana*. Trad. de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HAYEK, F. A. *New Studies: in philosophy, politics, economics and the history of ideas*. London: TJ Press (Padstow) Ltd, 1990.

HELLER, Ágnes; FEHÉR, Ferenc. *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*. Trad. de José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Ediciones Península, 1995.

HELMAN, Cecil G. *Cultura, saúde e doença*. Trad. de Claudia Buchweitz e Pedro M. Garcez. 4. ed. Porto Alegre: Editora Artmed, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e Civil*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Abril S. A. Cultural e Industrial, 1979.

HUNT, Lynn (Org.). *A nova história cultural: a história da cultura de Michel Foucault*. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção O homem e a história).

HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Trad. de Lino Vallandro e Vidal de Oliveira. São Paulo: Editora Globo, 2001.

JACOB, François. *A lógica da vida: uma história da hereditariedade*. Trad. de Ângela Loureiro de Souza. 2. ed. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1983.

JOSGRILBERG, Fabio B. *Cotidiano e invenção: os espaços de Michel de Certeau*. São Paulo: Escrituras, 2005.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque; VEIGA-NETO, Alfredo; FILHO, Alípio de Souza (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autênciã Editora, 2008.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos objetos _____ O corpo: o homem doente e sua história (Jacques Revel e Jean Pierre Peter)*. Trad. de Terezinha Marinho. 3. ed. Rio de Janeiro: F. Alvez, 1989.

LIPPMANN, Walter. *A reconstrução da sociedade*. Trad. de Neil R. da Silva. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1961.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOMBROSO, Cesare. *O homem delinqüente*. Trad. de Sebastião José Roque. São Paulo: Ícone, 2007. (Coleção fundamentos do direito).

MACHADO, Roberto. *Danação da norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. *Foucault, a ciência e o saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra. A vida de Castruccio Castracani. Belfagor, o Arquidiabo. O Príncipe*. Trad. de Sérgio Bath. Brasília. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1982.

MARIGUELA, Márcio. (org.) *Foucault e a destruição das evidências*. São Paulo: Editora Unimep, 1995.

MCNEIL, Elton Burbank. *Psicologia experimental: o fato de ser humano*. Trad. de Lauro S. Blandy e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1975.

MISES, Richard von. *Probability, statistics and truth*. New York: Dover publications, INC, 1981.

NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. *Global: biopoder e luta em uma América Latina globalizada*. Trad. de Eliana Aguiar. São Paulo / Rio de Janeiro: Record, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NUNES, Everardo Duarte. *Sobre a sociologia da saúde*. São Paulo: Editora Hucitec Ltda, 1999.

OLIVEIRA, Lúcia Maciel Barbosa de. *Corpos indisciplinados: ação cultural em tempos de biopolítica*. São Paulo: Beca, 2007.

OJAKANGAS, Mika. Impossible dialogue on bio-power: Agamben and Foucault. In: *Foucault studies*, n. 2, may 2005, p. 5 – 28.

ORWELL, George. *Na pior em Paris e Londres: a vida de miséria e vagabundagem de um jovem escritor no fim dos anos 1920*. Trad. de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PEREIRA, José Carlos de M. *A explicação sociológica na medicina social*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

PERLBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PINSKY, Jaime. *Faces do fanatismo*. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Porto: Editora Calouste Gulbenkian, 2001.

PORTER, Roy. *Das tripas coração: uma breve história da medicina*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2004.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida (De Canguilhem a Foucault)*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

RABINOW, Paul. *The Foucault Reader*. Nova York: Pantheon Books, 1984.

REVEL, Jacques e PETER, Jean-Pierre. O corpo: o homem doente e sua história. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs.) *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

ROSA, Susel Oliveira da. Fazer viver é deixar morrer. In: *Revista Aulas (Dossiê Foucault: organização de Margareth Rago e Adilton L. Martins)*. n. 3. São Paulo: Unicamp, dez. 2006-mar. 2007.

ROSEN, George. *Da polícia médica à medicina social*. Trad. de Ângela Loureiro. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1980.

ROSEN, George. *Uma história da saúde pública*. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política e do contrato social*. Trad. de Maria Constança Peres Pissarra. Petropolis: Editora Vozes, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: Ensaio sobre a origem das línguas – Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

RUDDOCK, E. H. *Vitalogy or Encyclopedia of heath and home*. Chicago/New York: Vitalogy Association, 1899. (New Edition in 1995, From Applewood Book)

SALOMON, Marlon. *Arquivologia das correspondências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

SCLIAR, Moacyr. *Cenas médicas: uma introdução à história da medicina*. Porto Alegre: Artes e ofícios, 2002.

SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Ed.34, 2006.

SENNETT, Richard. *Flesh and Stone: The body and the city in Western Civilization*. New York and Londres: Norton & Company, 1996.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Vol. 1.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Vol. 2.

SONIS, Abraam. *Salud, medicina y desarrollo económico-social*. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), 1964.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos (A Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TESHAINER, Marcus César Ricci. *Psicanálise e biopolítica: contribuição para a ética e política em Michel Foucault*. Porto Alegre: Zouk, 2006.

TURNER, Bryan S. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford, 1984.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a educação*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2005.

VEYNE, Paul. *Foucault: o pensamento, a pessoa*. Trad. de Luís Lima. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2008.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. de Marco Zingano. Porto Alegre: Editora L&PM, 2008.

Fonte áudio visual

CALDERON, Philippe (diretor). 2003. *Foucault par lui même*. ARTE France & BFC Productions. France.