

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS — UNISINOS

ÁREA DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA — PPGFILO

NÍVEL MESTRADO

**A ARTE DE GOVERNAR NA FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT: O
BIOPODER, O INIMIGO E O RACISMO**

Tiago Cardoso

Orientador Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton

Co-Orientador Prof. Dr. Castor Marí Martin Bartolomé Ruiz

São Leopoldo, fevereiro de 2008

TIAGO CARDOSO

**A ARTE DE GOVERNAR NA FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT: O
BIOPODER, O INIMIGO E O RACISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia — PPGFilo da Área de Ciências Humanas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos — UNISINOS, para obtenção do título de MESTRE EM FILOSOFIA.

Orientador Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton

São Leopoldo, 17 de abril de 2008

C268a Cardoso, Tiago
A arte de governar na filosofia de Michel Foucault : o biopoder, o inimigo e o racismo / por Tiago Cardoso. – 2008. 209 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2008.
“Orientação: Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton ;
co-orientação: Prof. Dr. Castor Marí Martin Bartolomé Ruiz”.

1. Filosofia - Foucault, Michel 2. Crítica - Interpretação - Foucault, Michel 3. Poder - Foucault, Michel. Filosofia - Nietzsche, Friedrich Wilhelm I. Título

CDU 1FOUCAULT

Catálogo na Publicação:
Bibliotecário Vladimir Luciano Pinto - CRB 10/1112

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS — UNISINOS

ÁREA DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA — PPGFILO

NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: “A ARTE DE GOVERNAR NA FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT: O BIOPODER, O INIMIGO E O RACISMO”, elaborada pelo aluno TIAGO CARDOSO, foi julgada adequada e aprovada pela Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM FILOSOFIA.

São Leopoldo, 17 de abril de 2008.

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito

Coordenador Executivo do Programa de

Pós-Graduação em Filosofia — PPGFilo

Apresentada à Banca Examinadora integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Doutor Alfredo Santiago Culleton

Membro: Doutor Castor Marí Martin Bartolomé Ruiz


Membro: Doutor Enrique Del Percio

ATA DE APRESENTAÇÃO PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO Nº 08/2008

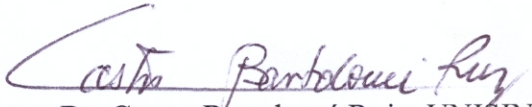
Avaliação da Dissertação de Mestrado em Filosofia de **TIAGO CARDOSO**. A Comissão de Avaliação, integrada pelos Professores **Dr. Alfredo Santiago Culleton (Orientador)**, da **Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)**, **Dr. Enrique Del Percio**, da **Universidad de Buenos Aires (UBA)** e **Dr. Castor Bartolomé Ruiz**, da **Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)**, avaliou o texto escrito da dissertação intitulada: **“A arte de governar na Filosofia de Michel Foucault: o biopoder, o inimigo e o racismo”**, apresentada por **TIAGO CARDOSO**. Às quatorze horas do dia dezessete de abril de dois mil e oito, na sala 1A262, da Área de Ciências Humanas da UNISINOS, reuniu-se a Comissão de Avaliação para proceder à arguição pública. Ao final da mesma, o grau apurado, resultante da média aritmética dos graus atribuídos à avaliação do texto, à apresentação e à defesa da dissertação, foi 9,6, que corresponde ao conceito EXCELENTE. Em face da aprovação da dissertação obtida pelo mestrando Tiago Cardoso, foi-lhe outorgado o título acadêmico de MESTRE EM FILOSOFIA pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. A entrega da dissertação deverá ser feita no prazo de 30 (trinta) dias a contar desta data, na Secretaria Compartilhada de Pesquisa e Pós-Graduação, da Área de Ciências Humanas. Para constar, a ata é assinada pelos membros da banca examinadora. São Leopoldo, RS, 17/04/2008.



Dr. Alfredo Santiago Culleton, UNISINOS



Dr. Enrique Del Percio, UBA



Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS

Dedico essa dissertação à minha família e às pessoas queridas que me acompanharam durante o processo do mestrado. Mas, acima de tudo, dedico essas linhas aos professores e colegas do PPG de Filosofia da Unisinos, com os quais compartilhei a atividade de aprendizado durante esses dois anos, em um ambiente no qual pude nutrir o gosto pelo trabalho de pesquisa, pelo debate e, mais do que isso, pude dar cores concretas à criatividade.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos

a Alfredo Culleton, meu amigo e orientador,

a Castor Ruiz, de quem tive o apoio imprescindível;

à Fundação Pe. Milton Valente, que tem incentivado o ensino e a pesquisa no campo da filosofia.

RESUMO

A presente dissertação enfrentará alguns conceitos fundamentais da obra foucaultiana, tais como o poder, a soberania, a disciplina, a instituição de seqüestro, a vigilância, para aprofundar a análise naquilo que se refere ao tema da arte de governar. Nesse ponto, será a obra de Nietzsche, no recorte que lida com a temática do pecado, chamada a oferecer uma breve contribuição. Das novas formas de poder pastoral, em Foucault, até alcançar o tema do racismo de Estado, serão abordadas as doutrinas da razão de estado e da polícia, a história da verdade no âmbito das práticas judiciárias, o panoptismo e a origem da pena de prisão. Como ponto final, o tema do racismo – associado à figura do inimigo – dará suporte a aproximações entre a filosofia foucaultiana e problemas contemporâneos como a violência, a suspensão de direitos de determinados grupos sociais, o recrudescimento das penas e das estruturas e instituições de vigilância e controle social.

Palavras-chave: Governamentalidade — Norma — Inquérito — Política — Confissão.

ABSTRACT

The present paper will face some main concepts inserted in the philosophical work of Michel Foucault, such as power, sovereignty, discipline, surveillance, in the way to improve the analysis to what refers to the governing art. At this point, a specific scene of Nietzschean's philosophy, in which the theme of the sin takes place, will be added as a brief contribution. Between the new forms of the priest's power, in Foucault, and the theme of State racism, other subjects will be approached, like the doctrine of State reason, the doctrine of police, the history of truth in the judicial practices, the panopticon, and the origins of the prison penalty. The final issue will face the theme of racism, which will give support, in association to the notion of enemy, to the dialogue between the mentioned concepts of the Foucaultian philosophy and some contemporary issues, connected to subjects such as violence, suspension of rights (from determined social groups), reinforcement of penalties, structures and institutions who deal with surveillance and social control.

Key-Words: Governmentality — Norm — Domestication — Juridical inquiry — Politics — Confession.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
------------------------------	----

PRIMEIRA PARTE

1 O ESTADO GERAL DA OBRA DE MICHEL FOUCAULT.....	14
1.1 APONTAMENTOS INICIAIS	14
1.2 A PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT: UMA HISTÓRICA CRÍTICA DO PENSAMENTO.....	17
1.3 JOGOS DE VERDADE E TRÊS PREMISSAS DE MÉTODO	23
1.4 UM ITINERÁRIO DE INVESTIGAÇÃO, SOB TRÊS RECORTES.....	27
1.4.1 <i>Aqueologia do saber</i>	28
1.4.2 <i>Genealogia do poder</i>	32
1.4.3 <i>Hermenêutica do sujeito</i>	34
1.5 O PROJETO GERAL DA OBRA FOUCAULTIANA	36
2 SOBRE O PODER EM MICHEL FOUCAULT	40
2.1 PERSPECTIVA GERAL	40
2.2 SOBRE O MICROPODER	45
2.3 O PODER NA SOCIEDADE: O CARÁTER RELACIONAL	47
2.4 O MODO DE AÇÃO DO PODER	48
2.5 O PODER SOBERANO	50
2.6 O PODER DISCIPLINAR.....	52
2.7 O PODER E A FABRICAÇÃO DO SUJEITO	56
2.8 A IMPLICAÇÃO MÚTUA ENTRE PODER E SABER	58
2.9 O BIOPODER.....	59
2.10 A GOVERNAMENTALIDADE.....	62

SEGUNDA PARTE

3 NIETZSCHE E FOUCAULT: UMA APROXIMAÇÃO.....	64
3.1 UMA IMAGEM DA FILOSOFIA: EXPERIMENTAÇÃO E AVENTURA.....	67
3.2 FOUCAULT E A GENEALOGIA.....	69
3.3 UM SUJEITO OU CONJUNTO DE INTENÇÕES ESPARSAS?.....	73
3.4 UMA RETOMADA PARA A TEMÁTICA DO CASTIGO	74
4 NIETZSCHE E O DOMÍNIO SACERDOTAL PELO PECADO	77
4.1 O IDEAL ASCÉTICO E O CRISTIANISMO	79
4.1.1 <i>O homem e o horror ao vácuo</i>	84
4.1.2 <i>A prática de Jesus e a inversão da “boa nova”</i>	85
4.1.2.1 <i>A negação da vida: o ascetismo e a adoração do nada</i>	87
4.1.2.2 <i>Ressentimento e vingança</i>	89
4.2 CASTIGO E MÁ CONSCIÊNCIA.....	94
4.2.1 <i>Questões sobre o castigo</i>	95
4.2.1.1 <i>Origens: castigo e dívida</i>	95
4.2.1.2 <i>Castigo e culpa</i>	97
4.2.1.3 <i>Castigo e domesticação</i>	98

4.2.2 <i>Sobre a má consciência</i>	99
4.2.2.1 <i>Origens: dívida, medo e divinização</i>	100
4.2.2.2 <i>A violentação de si</i>	102
4.3 O SACERDOTE ASCÉTICO E A SUA TAREFA	102
4.3.1 <i>O domínio sacerdotal dos que sofrem</i>	106
4.3.1.1 <i>Amortecimento do sentimento de vida</i>	107
4.3.1.2 <i>Atividade maquinal</i>	108
4.3.1.3 <i>A pequena alegria</i>	108
4.3.1.4 <i>A organização gregária</i>	109
4.3.1.5 <i>A re-interpretação do sofrimento como pecado</i>	110
5 MICHEL FOUCAULT E O PODER PASTORAL.....	112
5.1 NOVAS FORMAS DE PODER PASTORAL	112
5.1.1 <i>As confissões da carne</i>	114
5.2 TECNOLOGIAS DE GOVERNO E O DIRECIONAMENTO DA VIDA.....	123
5.3 UMA CRÍTICA DA RAZÃO POLÍTICA	124
5.3.1 <i>A doutrina da razão de Estado</i>	128
5.3.2 <i>A doutrina da polícia</i>	130
5.3.3 <i>O objetivo da arte moderna de governar</i>	134
TERCEIRA PARTE	
6 O SURGIMENTO DA SOCIEDADE DISCIPLINAR.....	136
6.1 HISTÓRIA DA VERDADE, INVENÇÃO E ORIGEM	136
6.2 ÉDIPO REI: O HOMEM QUE SABIA DE MAIS E A TRAGÉDIA DO PODER.....	139
6.3 SABER DE INQUÉRITO E A INSTITUIÇÃO JUDICIÁRIA: O MECANISMO DE AUTENTICAÇÃO DA VERDADE.....	143
6.3.1 <i>O saber de inquérito</i>	143
6.3.2 <i>A dupla origem e a dupla instrumentalidade do inquérito</i>	150
6.4 DO INQUÉRITO AO EXAME E A ORIGEM PARAJUDICIÁRIA DA PRISÃO COMO PENA	153
6.4.1 <i>A criação do olhar panóptico: os exemplos de Inglaterra e França</i>	156
6.5 PANOPTISMO: AS INSTITUIÇÕES DE SEQÜESTRO E SUAS FINALIDADES.....	160
7 RASCISMO DE ESTADO.....	163
7.1 PRÓLOGO/INTRODUÇÃO AO TEMA	163
7.2 TECNOLOGIA DISCIPLINAR DO CORPO E TECNOLOGIA REGULAMENTADORA DA VIDA	164
7.3 O TEMA DA NORMA EM MICHEL FOUCAULT	170
7.4 O DIREITO DE MATAR E A FUNÇÃO DO ASSASSÍNIO	179
7.5 A IMPORTÂNCIA VITAL DO RACISMO.....	186
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	191
BIBLIOGRAFIA.....	197

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

La impresionante difusión de su obra, la aparición de una ingente bibliografía secundaria, la reiterada discusión de sus conceptos y teorías han hecho de Foucault una referencia cotidiana, y de su obra un permanente foco de debate en el ámbito, no sólo de la filosofía, sino también de la historiografía, la psicología, la teoría social o el derecho. (LANCEROS, 1997, p. 160)

Se o comentário está certo, pensamos que já a opção pela obra de Michel Foucault, para guiar o percurso deste trabalho, contextualiza bem as intersecções entre filosofia e direito que ver-se-ão colocadas em alguns pontos da parte final deste trabalho. O filósofo francês estabeleceu, certamente, um espaço privilegiado para o diálogo entre essas duas disciplinas. Ao mesmo tempo, esse lugar de confluência encontra reflexo na trajetória de quem se lançou na tarefa da elaboração destas linhas.

E se propomos nos imiscuir nas possibilidades desse diálogo é porque o entendemos pertinente e, talvez, mais do que isso, imprescindível. Para quê? Para que seja possível desenvolver uma perspectiva crítica acerca do direito, evitando uma espécie de autismo monodisciplinar. Parece-nos, pois, que a ciência do direito (e essa nomenclatura talvez já a possa contextualizar bem) em determinado momento pôde surpreender-se estática, dogmatizada. Esta surpresa, pensamos, pode caracterizar algo como um despertar crítico, pois é o momento em que algo pôde olhar a si mesmo sem ignorar, ou melhor, valorizando a relação que estabelece com a vida e com a cultura, em seus mais diferentes aspectos. Esse parece ser o marco a partir do qual o diálogo entre direito e filosofia, entre direito e literatura, entre direito e sociologia, etc., buscou estabelecer-se.

No que se refere à obra de Foucault, veremos a partir dela, entre outros temas, uma retomada crítica da questão jurídico-penal. Indício disso pode ser reconhecido no fato de que as obras, entrevistas e conferências do autor francês – preponderantemente aquelas publicadas a partir de 1975 – continuam sendo fundamentais para uma numerosa lista de autores da área do direito que se dedicam ao debate e ao questionamento especialmente focado sobre a temática penal.

Feitas essas ponderações preliminares, partimos para um esboço não somente acerca dos temas com que o presente trabalho se ocupará como também da forma segundo a qual eles estarão articulados ao longo dos sete capítulos que os delimitam. Como dissemos, o

filósofo paradigma para este trabalho é Michel Foucault, e ao pretendermos abordá-lo fixando nossas atenções, em um sentido mais amplo, sobre a produção publicada principalmente entre os anos de 1975 e 1980, não podemos evitar, ou melhor, buscaremos trabalhar a temática do poder. Qual ou quais os significados da noção de poder no âmbito da obra foucaultiana? Essa passa a ser uma interrogação fundamental a ser trabalhada e sinaliza a linha divisória mais ampla do perímetro no qual esta dissertação se situa.

Assim, a primeira parte de nosso trabalho estará centrada nessas duas tarefas: discorrer sobre a obra de Michel Foucault, pretensão de que cuida o primeiro capítulo, e incursionar na temática do poder, objetivo com o qual se ocupa o segundo capítulo. O *Estado geral da obra de Michel Foucault* (capítulo primeiro) propõe uma revisão que busca situar a obra do autor no contexto mais amplo da filosofia e, nesse sentido, a expressão “história crítica do pensamento” seria a síntese dessa localização ou da postura segundo a qual o pensamento foucaultiano procurou pautar-se. Além disso, sem ostentar pretensões biográficas, apresentar, de maneira breve, um itinerário de produção das obras do conferencista do *Collège de France*, trazendo alguns recortes a partir dos quais os comentadores procuram situar e diferenciar os temas debatidos e os momentos da produção intelectual do autor francês, o que veremos identificado nas noções de *arqueologia do saber*, de *genealogia do poder* e de *hermenêutica do sujeito*. O início, como também o fechamento desse primeiro capítulo, não ignorando todas essas nuances, pretende contribuir – no intuito de trabalhar a obra de Foucault a partir de uma perspectiva mais ampla, como dissemos – trazendo para a pauta de debates a idéia de um projeto geral da obra. Nesse sentido – sem deixar de reconhecer a pertinência da compartimentalização segundo a qual a herança filosófica de Foucault é estudada, não somente com o intuito didático como também para contextualizar a linha de problemas com que o autor se debatia –, trazemos uma outra chave de compreensão, ou de análise, para que a produção filosófica do autor possa ser pensada segundo a ótica do conjunto, da totalidade; em outras palavras, para que possamos identificar algumas linhas centrais (e os problemas a elas associados) sobre as quais o percurso intelectual foucaultiano teria estabelecido suas interrogações fundamentais.

Com essa primeira etapa, abre-se espaço para que a temática do poder tome a posição central de nossa atenção. O poder, pois, constitui a tônica do segundo capítulo e será estudado a partir de diferentes noções a ele diretamente relacionadas pelo próprio Foucault. Assim, a idéia de *microfísica*, *poder soberano*, *poder disciplinar*, *biopoder*, *governamentalidade*, como também a implicação entre poder e saber, irão compor essa

imagem multifacetada do poder, segundo a perspectiva foucaultiana, e estabelecerão as premissas fundamentais para a compreensão dos temas que serão enfrentados nas etapas seguintes desta dissertação.

A segunda parte do presente trabalho será composta, excepcionando as demais, por três capítulos. A exceção a que nos referimos tem vínculo com o seguinte fato: esta será a única parte da dissertação na qual veremos inseridos temas trabalhados diretamente por outro autor, falamos de Nietzsche. O itinerário de nossas incursões está marcado pelo contato com a obra do filósofo de Sils-Maria e, como veremos, a obra de Foucault também encontrará muitas referências no pensamento do autor alemão. Essas relações, portanto, estão apresentadas, em linhas gerais, como ponto de partida da segunda parte de nosso trabalho e, por esse motivo, o terceiro capítulo recebeu o título *Nietzsche e Foucault: uma aproximação*. Com as considerações constantes no terceiro capítulo, o quarto capítulo passa a trabalhar conceitos desenvolvidos no perímetro da filosofia do autor alemão relativos ao problema do castigo e da culpa, temas que, por sua vez, estão diretamente vinculados à genealogia da moral nietzscheana e, mais especificamente, à tarefa do sacerdote, com suporte na simbologia do pecado, no cenário da moralidade cristã.

No último capítulo da segunda parte desta dissertação (capítulo quinto), intitulado *Michel Foucault e o poder pastoral*, traremos à baila as noções desenvolvidas pelo autor francês referentes ao problema da governamentalidade, fundamentalmente. Este conceito, que já havia sido comentado na última parte de nosso segundo capítulo, será novamente trabalhado e, cremos, em uma abordagem mais detida. O tema do controle pode ser identificado como o fio condutor em torno do qual se situam os problemas debatidos tanto no quarto capítulo (*Nietzsche e o domínio sacerdotal pelo pecado*) como no quinto (*Michel Foucault e o poder pastoral*). Ou seja, o tema do poder sacerdotal em Nietzsche e do poder pastoral em Foucault, sob diferentes matizes, flutuam sobre esse eixo central que pensa o problema do controle e direcionamento da vida. Aquilo que teve ênfase para Nietzsche no cenário moral parece agora encontrar ênfase em Foucault nos mecanismos segundo os quais o direcionamento da vida se opera no interior da prática cristã, para o que a confissão materializa a estrutura primordial. No interior do quinto capítulo, em consonância com o diálogo entre Nietzsche e Foucault, haverá espaço para uma rápida incursão que relacionará, também, o direcionamento da vida e a moralidade cristã no interior da obra de Max Weber. Por último, será empreendida uma aproximação entre o problema do pastorado e o tema do Estado, ainda no que se refere às técnicas de controle e direcionamento da vida.

O sexto capítulo, intitulado *O surgimentoda sociedade disciplinar*, inaugura a terceira e última etapa de nosso trabalho que, em termos gerais, pretende abrir espaço para que relacionemos a filosofia foucaultiana a temas da área do direito. Dessa maneira, o sexto capítulo busca enfrentar o problema da verdade, em notável referência ao que fora comentado nos capítulos precedentes (principalmente pelo segundo capítulo) e, em especial, em referência à perspectiva filosófica de Nietzsche. Aliás, o problema da verdade constitui uma das linhas-mestras em relação às quais toda a produção filosófica de Michel Foucault parece ter poucas vezes se afastado. Especificamente neste capítulo a questão da verdade será trabalhada em relação com o perímetro do saber judiciário, tendo como ponto de apoio inicial a interpretação da obra *Édipo rei*, de Sófocles, feita pelo filósofo francês, para, depois, seguir em direção à temática do *saber de inquérito*, à temática da *origem parajudiciária da prisão como pena* e, por fim, ao desenvolvimento da noção de *panoptismo* e das *instituições de seqüestro*, conceitos centrais para pensarmos o tema não só do poder como também da sociedade disciplinar em Foucault.

Encerrando a terceira parte e a dissertação, o sétimo capítulo, intitulado *Racismo de estado*, trará como proposta central de investigação o tema da *raça*, inscrita no âmbito mais amplo da noção de *biopoder* desenvolvida pelo filósofo do *Collège de France*. Assim, o foco de análise estará voltado para a discussão relativa à identificação da linha divisória que estabelece a fronteira a partir da qual é possível determinar, dentro de um espaço biopolítico, aqueles ou aquilo que deve viver e aqueles ou aquilo que deve morrer. E para empreender essa análise, toda a gama de problemas trazidos à tona nos títulos precedentes será de vital importância, razão pela qual o último capítulo não só marca o ponto final de um itinerário no qual foi proposta a investigação de diversos conceitos e problemas afeitos à obra foucaultiana como representa o ponto mais avançado das pretensões inscritas neste trabalho. Ali veremos retomadas algumas relações importantes entre tecnologia disciplinar do corpo e tecnologia regulamentar da vida, como também entre a noção de lei, poder soberano e a ameaça da morte. Se é verdade que veremos a retomada de alguns temas trabalhados anteriormente, também far-se-ão notar novas abordagens, como o tema da *norma* nos dará exemplo. Aliado a isso, e por fim, a idéia de *inimigo* tomará a vez para permitir algumas aproximações breves com questões ligadas à temática jurídico-penal contemporânea.

1 O ESTADO GERAL DA OBRA DE MICHEL FOUCAULT

1.1 APONTAMENTOS INICIAIS

A título de abertura, pensamos adequado declarar qual o perímetro em que situamos a obra de Michel Foucault, a fim de indicar o lugar a partir do qual seu trabalho pode ser apreciado com maior clareza. Indicaremos aqui dois textos fundamentais para – com olhos maduros, referimo-nos aos olhos do filósofo francês, ele mesmo pensando sua obra – que possamos nos conduzir a esse lugar, a esse ponto de observação. O primeiro desses textos, da autoria de Maurice Florence, integra um dicionário (*Dicionário dos Filósofos*). Ali, podemos encontrar uma síntese da obra e da pretensão filosófica inscrita nos trabalhos desenvolvidos pelo pensador francês. Além daquilo que está inserto nas suas linhas, a autoria do texto pode nos revelar uma outra temática abordada por Foucault – *o que é um autor?* Isso porque, não olvidemos, em que pese a autoria do verbete seja atribuída a Maurice Florence, teria sido o próprio Michel Foucault o responsável por sua confecção. Nesse sentido, nos dá suporte o comentário a seguir:

El texto, firmado por Maurice Florence, se publica poco después de la muerte de Foucault (1.984) y contiene un sugestivo resumen de la trayectoria intelectual del filósofo francés, así como una ubicación de su trabajo “em curso”. Pero esse texto brillante – en el que talvez puede resultar familiar algun rasgo de estilo – cobra valor emblemático cuando se descubre que el autor es el propio Michel Foucault. No cabe extrañeza en cuanto al uso de seudónimo: sabemos que Foucault había discutido (y desdeñado) el estatuto de autor, sabemos que recurrió incluso al anonimato. (LANCEROS, 1997, p. 168/169)

O segundo texto paradigmático que adotamos é um artigo publicado como apêndice à obra de Dreyfus e Rabinow, intitulado *O sujeito e o poder*, assinado por Foucault. Feitos esses esclarecimentos de base, sigamos o intento de nosso trabalho. Ah! Nosso intento! Sobre ele não fizemos referência até aqui? Em que pese nossa introdução, queremos crer, já tenha dado mostras do modo segundo o qual pretendemos empunhar o leme de nossas investigações no trajeto delineado pelas águas do pensamento foucaultiano, não olvidaremos mais algumas

linhas sobre esse nosso pretensioso título: *O estado geral da obra de Michel Foucault*. No perímetro desse título, pois, pretendemos fazer uma breve introdução à obra de Michel Foucault, apresentando algumas linhas a partir das quais o trabalho filosófico do autor francês foi comentado e analisado por outros autores e por ele mesmo.

Certamente, não ostentaremos aqui uma preocupação biográfica que pretenda algo como uma aventura psicológica, dedicada a buscar a verdade da obra¹ (e, quem sabe da alma) de Foucault, perspectiva de algumas biografias – como nos lembra Didier Eribon – que apresentam intenções de investigar os arcanos da subjetividade, a fim de alcançar algo como “a unidade do eu” da personagem biografada. Ele mesmo, Eribon, não olvidemos, dedicou-se a fazer uma biografia² de Foucault. Ao debater, no entanto, a atenção dispensada ao tema da homossexualidade nas obras biográficas atinentes a Foucault, especialmente naquela produzida por James Miller, Eribon afirma que parte do público, no caso, o norte-americano, anseia por uma investigação capaz de alcançar os “arcanos do eu profundo”³ daquele sobre quem o trabalho biográfico se dedica. Haveria, pois, um interesse acentuado por uma espécie de sondagem incansável que se dedica à recuperação do “verdadeiro eu”, da alma de Foucault, como se fosse preferível que o filósofo francês “tivesse uma alma sadomasoquista do que não tivesse alma nenhuma” (ERIBON, 1996, p. 19).

Com relação ao tema-chave utilizado no referido trabalho biográfico – a fascinação do filósofo francês pela intensidade, ou por “experiências-limite” –, ainda que se pudesse afirmar que a intensidade constitui uma importante categoria no pensamento de Foucault, James Miller parece ter exagerado, ultrapassando as possibilidades que a ênfase poderia suportar. O resultado: distorção, tanto ao atribuir a Foucault textos que não são de sua autoria quanto ao ignorar um extenso trabalho realizado pelo filósofo francês que desautorizaria a leitura

¹ Como lembra Lanceros, essa tarefa parece ingloriosa: “Lo que dificilmente tolera [a teoria foucaultiana] es la pretensión de decir *la verdad* a su respecto, de reducir su voluntaria polivalencia” (LANCEROS, 1997, p. 160).

² Edição brasileira: *Michel Foucault: 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Edição francesa: *Michel Foucault: (1926-1984)*. Paris: Flammarion, 1991.

³ Parece-nos interessante e até curioso mencionar o que seria esse “segredo fundamental” que Foucault teria desejado calar, segundo Miller, até o momento derradeiro quando o “confessou” a Hervé-Guibert. Teria sido um episódio, ocorrido na infância de Foucault, no qual seu pai o teria levado para assistir a uma amputação. Esse seria, para Miller, o ponto de irradiação do sadomasoquismo em Foucault, a explicação para as vezes em que Foucault citou Sade, como também a causa que havia despertado o interesse e a produção das obras *História da Loucura*, *Vigiar e Punir*, *Nascimento da Clínica* e *As palavras e as coisas*. Eribon lembra que a interpretação de Miller tem fonte na obra literária ficcional de Hervé Guibert *Les secrets d'un homme*. No entanto, nessa obra consta um trecho no qual o próprio Guibert faz uma ressalva que, na opinião de Eribon, parece ter sido dirigida a James Miller, onde se lê que: “As lembranças de infância se enterraram o mais profundamente possível, para não se chocarem com a imbecilidade das interpretações, com o tecido suspeito de um grande véu luminosos que recobria a obra”.

biográfica de Miller (GUTTING, 1999, p. 23). Em suma, diria Gutting: “We would hardly expect an interpretative master key to fit so few locks” (GUTTING, 1999, p. 24).

A perspectiva da obra de David Macey, talvez, possa nos dar exemplo dessa dedicação que busca mais uma relação com a verdade do autor que uma relação com sua obra. No caso de Macey, parece haver um ponto de interesse fixado ao redor de considerações como a de que o filósofo francês teria omitido – durante entrevistas que concedeu ou durante as conferências que proferiu – relatos acerca de sua vida pessoal sobre sua infância, mantendo esses dados (relevantes, segundo constataríamos já pelo interesse de Macey) cobertos pelo véu do mistério. O trecho, a seguir, pois, pretende dar mostras desse ambiente inquisitorial pelo qual a proposta biográfica de Macey parece conduzir-nos:

There are those who knew only the professor at the Collège de France; others knew, or claim to have known, a Foucault who, clad in black leather and hung with chains, would slip out of his apartment in the rue de Vaugirard in search of anonymous sexual adventure. The immigrant population of the Goutte d’Or district in Paris knew a white intellectual who was willing to face arrest – and beatings – in the fight against racism, certain of them thought he was Sartre.

An ambiguous desire for anonymity characterised both Foucault’s intellectual and personal identities. (MACEY, 1993, p. XV)

Aproveitando a evocação desta temática, façamos uma breve incursão acerca do modo segundo o qual Foucault teria pensado e justificado sua posição acerca do anonimato, segundo um exemplo concreto. Quando lhe foi feito o convite para conceder uma entrevista ao diário *Le Monde*, teria imposto uma condição para que aceitasse: que fosse suprimida a identificação do entrevistado. Justificou tal imposição afirmando que a figura da pessoa que é identificada como autora terminava prevalecendo, em um cenário intelectual sob o domínio da mídia. O conteúdo das idéias, o pensamento, fica relegado aí a um segundo plano. O privilégio do anonimato, nesse caso, pretendia romper com esses efeitos a fim de “fazer ouvir uma palavra que não possa ser banalizada em função do nome de quem ela procede” (FOUCAULT, 2005d, p. 299), objetivo que parece, justamente, voltado a evitar as aproximações propostas pela atitude biográfica de Macey. Senão, vejamos, em um ponto da referida entrevista, o que o filósofo francês assevera a respeito do anonimato:

Se escolhi o anonimato [...]. É uma maneira de me dirigir mais diretamente ao eventual leitor, o único personagem que me interessa aqui: “Já que você não sabe quem eu sou, você não terá a tentação de procurar os motivos pelos quais digo o que você lê; permita-se dizer a você mesmo simplesmente: é verdadeiro, é falso. Gosto disso ou não gosto daquilo. Um ponto. É tudo”. (FOUCAULT, 2005d, p. 301)

Com a menção anteriormente feita, dirigida a algumas propostas biográficas dedicadas à pessoa de Michel Foucault (como à de Macey e à de Miller), talvez tenhamos, tão-somente, pretendido ilustrar uma proposta de trabalho com relação à qual não pretendemos nos filiar. Trazemos o relato abaixo para situarmos, portanto, nosso lugar, o ponto a partir do qual seguiremos em direção à elaboração desse trabalho:

La filosofía de Foucault no nos enoja ni nos irrita. Por el contrario, nos parece uno de los trabajos más acabados y eficaces en el ámbito del pensamiento contemporáneo. Esta manifestación de empatía qui (como todas) es difícilmente justificable desvela, quizá muy pronto, la posición deste trabajo y muestra un flanco desguarnecido: nos situamos *en* la filosofía de Foucault [...] la complicidad tiene también otras causas de índole afectiva o pasional que no someten a razonamiento ni requieren justificación teórica. (LANCEROS, 1997, p. 161/162)

Basta aqui de declarações. Que o itinerário do texto possa ser construído, por ele mesmo e por aqueles que dele se ocuparem. Veremos, então, se estas linhas preliminares fazem sentido.

1.2 A PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT: UMA HISTÓRICA CRÍTICA DO PENSAMENTO

Para começar esse título, pensamos que seria interessante fazer alusão àquilo que Foucault consignou como sendo, para ele, o significado da filosofia:

O que é a filosofia senão uma maneira de refletir, não exatamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre nossa relação com a verdade? [...] É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra

maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é. (FOUCAULT, 2005d, p. 305)

Seguindo essa pista, veremos que quando Foucault se manifestou acerca da noção de curiosidade, opondo-a à idéia de futilidade, o autor francês aproximou-se da reflexão que elaborou acerca da filosofia, descrita acima. Aproximando curiosidade e inquietação, afirmou que a curiosidade evoca “uma prontidão para achar estranho e singular o que existe a nossa volta; uma certa obstinação em nos desfazermos de nossas familiaridades [...] uma desenvoltura, em relação às hierarquias tradicionais, entre o importante e o essencial” (FOUCAULT, 2005d, p. 304).

Maurice Florence assevera que talvez fosse ainda cedo para que se pudesse apreciar a ruptura criada por Foucault. No entanto, o filósofo francês teria, certamente, adotado outra perspectiva, diferente daquela que foi denominada por Sartre como a filosofia insuperável de nosso tempo: o marxismo. Dessa forma, se fosse empreendida a tarefa de enquadrar Foucault na tradição da filosofia, haveríamos de fazê-lo dentro do perímetro da tradição crítica do pensamento, onde o próprio Foucault situa a figura de Kant⁴ (FLORENCE, 2001, p. 388/389).

Loïc Waquant (2004, p. 97), em entrevista publicada, por sua vez, descreve o pensamento crítico como um “solvente da doxa”, entendendo como doxa ou “senso comum” tanto as formas estabelecidas de pensamento como também as formas estabelecidas da vida coletiva. De outra parte, ao definir a expressão análise crítica (“critique”), ele esclarece que

⁴ Miller assevera que o próprio Foucault julga seguir Kant ao abordar as grandes questões fundamentais – “Qual é essa razão que utilizamos? Quais são seus efeitos históricos? Quais seus limites e quais seus perigos? Como podemos existir como seres racionais, felizmente votados a praticar uma racionalidade que é infelizmente atravessada por perigos intrínsecos?”. Na seqüência do comentário, acerca do que seria o projeto de uma ética em Foucault, Miller acrescenta que o filósofo francês teria sempre mostrado ceticismo em relação às “formas de argumentação transcendentais”, preferindo, portanto, realizar uma análise empírica dos *a priori* históricos da experiência possível, ou seja, por meio das raízes situadas “nos costumes, nos hábitos, nas instituições sociais, nas disciplinas científicas”, como também se debruçando sobre os “jogos de linguagem e os estilos de raciocínio” que dão suporte a cada um desses domínios. Uma comparação com Nietzsche, também, não é ignorada, e segue no sentido de afirmar que Foucault, a exemplo do filósofo de Sils-Maria, pretende situar-se para além do bem e do mal (MILLER, 2003, p. 656/657). Ainda sobre isso, além de ser uma abordagem que dá conta da temática que envolve a compreensão do que seria a obra de Kant para Foucault, podemos encontrar alusão a uma modificação na perspectiva de Foucault entre a redação do primeiro e do segundo volumes da *História da Sexualidade* no artigo “*What is enlightenment*”: *Kant according to Foucault*, assinado por Christopher Norris. Ali há indicação no sentido de que, de uma genealogia do poder/saber que aparentemente excluiria todas as noções possíveis de verdade, por exemplo, ainda no primeiro volume, há espaço, nos volumes seguintes, para uma perspectiva de renovado engajamento ético e social, em Foucault (NORRIS, 1999, p. 159).

identifica aí duas vertentes: a kantiana e a marxista. Naquela, a análise crítica está centrada no exame valorativo das formas de conhecimento a fim de determinar sua validade e seu valor cognitivo, uma linha, pois, epistemológica. A vertente marxista, por seu turno, torna as “armas da razão” aptas, fixadas em uma determinada realidade histórica e social, para a tarefa de trazer à luz as formas escondidas de dominação e de exploração que desenham essa mesma realidade histórica e social. Esse tipo de análise, chamada “social critique”, procura revelar, por contraste, as alternativas que foram frustradas e excluídas nesse cenário concreto de observação.

Michel Foucault, segundo Wacquant (2004, p. 97), é um pensador que simboliza a postura crítica mais “frutífera”, pois se situa na confluência destas duas tradições, possibilitando que se estabeleça um pensamento que questione, de forma ativa, contínua e radical, a doxa, as relações sociais e políticas concretas, observáveis em um momento e em uma sociedade particular. Não por outro motivo, ao ser questionado sobre qual a influência do pensamento crítico na atualidade, aponta – como exemplo do que seria o aspecto fortalecido e positivo dessa influência – para o fato de que Foucault, ao lado de Bourdieu, é o autor mais citado e utilizado no âmbito das ciências sociais, em todo o mundo (Wacquant, 2004, p. 98).

Buscando um paralelo com a pergunta kantiana “Was heisst Aufklärung?” (O que é o Iluminismo?), Foucault afirma, no texto intitulado *O sujeito e o poder*, que esta indagação pretendia inquirir sobre o que somos. No entanto, não se olvidava o fato de que é necessário que a pergunta seja situada em um contexto histórico preciso, ou seja, pensando ao mesmo tempo o que somos e o que é o nosso presente: esta é, portanto, uma perspectiva filosófica que pretende uma análise crítica,⁵ da qual Foucault não parece querer se afastar (FOUCAULT, 1995b, p. 239).

⁵ Dreyfus e Rabinow (1995), acerca dessa avaliação feita por Foucault, que tomou por base um texto pouco conhecido de Kant, redigido para um jornal alemão, afirmam que o filósofo francês, a exemplo de Heidegger, “considerava a razão crítica reveladora da ausência de uma fundamentação tradicional religiosa e racional pura [racionalidade objetiva] a nossa compreensão de nós mesmos e do mundo, considerando Kant o proponente do preenchimento desse espaço vazio com o ideal regulador da razão pura”. No entanto, para Foucault, a tarefa atribuída à razão para “descobrir uma verdade profunda sobre nós e nossa cultura é uma construção histórica que tem que ocultar sua história para funcionar como um objetivo para nós”, ou seja, crer que existe uma verdade oculta em nós mesmo passível de ser encontrada abre caminho para que uma racionalidade científica possa ser aplicada ao “eu”, provocando a normalização. O processo de normalização seria, no entanto, justamente aquilo que a tarefa racional deveria obstar. Fechamos aqui esse breve parêntese, não obstante essa questão – diálogo foucaultiano com a filosofia de Kant – seja interessante, nosso trabalho não poderia colocá-la em debate... ainda não.

Reportamo-nos à palavra de Patxi Lanceros para definir o que seria uma análise crítica na perspectiva de Foucault, ou, nas palavras do autor espanhol, o núcleo de uma história crítica do pensamento. Tratar-se-ia, portanto, de “ingadar las condiciones de constitución del sujeto en àmbitos y regímenes diversos. [...] talvez la única constante de la filosofía foucaultiana sea precisamente evitar las constantes” (LANCEROS, 1997, p. 170). A afirmação de Lanceros, parece-nos, encontra suporte nas palavras do próprio Michel Foucault, durante entrevista concedida em 1982:

Todas as minhas análises se contrapõem à idéia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade ainda dispomos [...]. (FOUCAULT, 2006h, p. 296)

Seguindo, no texto intitulado *A tecnologia política dos indivíduos*, ao refletir a respeito da tarefa da filosofia a partir da questão colocada, no final do século XVIII, por Kant – o “que somos nesse tempo que é nosso?” –, nominando a investigação que busca responder a essa questão de “ontologia do presente”,⁶ Foucault irá consignar quais são seus objetivos ao se identificar como situado dentro de uma tradição filosófica crítica:

“O que somos hoje?” Este é, a meu ver, o campo da reflexão histórica sobre nós mesmos. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger e a Escola de Frankfurt tentaram responder a essa questão. Inscrevendo-me nessa tradição, meu objetivo é trazer respostas muito parecidas e provisórias a essa questão através da história do pensamento, ou, mais precisamente, através da análise histórica das relações entre nossas reflexões e nossas práticas na sociedade ocidental. (FOUCAULT, 2006c, p. 301)

⁶ Para saber mais sobre esse tema, consultar o texto de intitulado *O que é o Iluminismo* (FOUCAULT, 1984, p. 103/112), transcrição de um curso inédito no Collège de France, ministrado por Foucault em 1983, no qual, por exemplo, está consignado que essa postura da tradição do pensamento crítico não procura fazer algo como uma “analítica da verdade, trata-se do que poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar” (FOUCAULT, 1984, p. 112). Ou, ainda, para acessar uma exposição mais pormenorizada, consultar o texto *O que São as Luzes?* (FOUCAULT, 2005b, p. 335/351).

E, sobre essa referência de Foucault a Kant, por ocasião do texto intitulado *O sujeito e o poder*, citado anteriormente, transcrevemos, a título de complementação, o seguinte parecer, a fim de indicar a que figura de Kant faz referência Foucault, ao reconhecer-se dentro de uma tradição crítica do pensamento.

[...] no se tratará del Kant de la subjetividad transcendental sino del que inquiera al respecto de un nosotros ubicado en el espacio y en el tiempo, del Kant bajo cuya advocación desarrolla Foucault la idea de una Historia del presente. Se trata em definitiva del Kant que, al preguntarse *Was ist Aufklärung?*, hace problema filosófico del “nosotros” constituido *en* la historia y en relación com técnicas y acontecimientos concretos [...]. Y es la respuesta a esta pregunta (respuesta múltiple, compleja, interminable) la que se insinúa y se debate a lo largo de *toda* la obra de Foucault; la que da a su filosofía unidad y coherencia [...]. (LANCEROS, 1997, p. 170/171)

Quando Lanceros afirma que a resposta a essa pergunta é a que insinua e se debate ao longo de toda a obra foucaultiana, e também é aquela que lhe confere unidade e coerência, estamos antecipando um pouco o tema (a constituição do sujeito) que será trabalhado na seção 1.5. Agora, o que nos move é o tema da perspectiva crítica na qual a filosofia foucaultiana se inscreve e, se uma referência à filosofia kantiana é feita, no sentido de comparação, fica consignado que a semelhança está não na indicação de uma subjetividade transcendental, mas na postura, na atitude que se propõe a realizar uma história do presente, que pretende fazer uma investigação acerca de nós mesmos, não esquecendo a relação com as técnicas e acontecimentos concretos de nosso tempo.

O filósofo francês, dessa forma, pretende identificar-se com uma atitude filosófica (um *êthos*), que ele denominará “ontologia crítica de nós mesmos” (FOUCAULT, 2005e, p. 351), em oposição a uma “filosofia analítica da verdade em geral” (FOUCAULT, 1984, p. 112). Não se trata, portanto, de uma teoria, doutrina ou, tampouco, um “corpo permanente de saber que se acumula”, mas sim de uma via a partir da qual é possível realizar, de maneira simultânea, uma “crítica do que somos [...] análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível” (FOUCAULT, 2005e, p. 351).

A partir das duas perguntas colocadas por Kant – o que é o Iluminismo (1784) e o que é a Revolução (1798) – foi possível o surgimento de duas tradições críticas em que a filosofia moderna se dividiu. Uma dessas tradições se propôs a investigar a questão acerca da “condição sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível”, postura filosófica que, no

século XIX, foi reconhecida como “Analítica da Verdade”. A outra tradição – a que a filosofia foucaultiana se alinha – debruça-se sobre “o campo atual das experiências possíveis, constituindo-se em uma Ontologia do Presente” (FONSECA, 2003, p, 73/74).

Uma história crítica do pensamento, em Foucault, portanto, significa:

Uma análise das condições em que são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível. Não se trata de definir as condições formais de uma relação com o objeto; não se trata tampouco de identificar as condições empíricas que, em dado momento, permitiram que o sujeito em geral tomasse conhecimento de um objeto já dado no real. A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condição ele está submetido, que situação deve ter, que posição deve ocupar no real ou no imaginário, para tornar-se sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma, trata-se de determinar seu modo de “subjetivação”, pois, evidentemente, esse modo de subjetivação será diferente se o conhecimento de que se tratar tiver a forma de exegese de um texto sagrado, de observação de história natural ou de análise do comportamento de um doente mental. (FLORENCE, 2001, p. 389)

Não se olvide que se a investigação foucaultiana leva em conta o modo de subjetivação ela também se ocupa de outra questão (paralela): o modo de objetivação. Ou seja, interessa-se também pelas condições a partir das quais algo pode tornar-se objeto de um conhecimento possível, pelas maneiras segundo as quais esse objeto pode ser problematizado por uma determinada forma de conhecimento, etc. Isso quer dizer que a investigação foucaultiana irá propor uma análise implicada, no sentido de que essas duas formas – modo de subjetivação e objetivação – estão imbricadas e constituem, de maneira simultânea, uma a outra. A expressão “jogos de verdade”, nesse cenário, procura designar justamente “não a descoberta das coisas verdadeiras, mas as regras segundo as quais o que um sujeito pode dizer acerca de certas coisas prende-se à questão do verdadeiro e do falso” (FLORENCE, 2001, p. 389).

Uma história crítica do pensamento não estará ocupada em desvendar aquilo que é a verdade, como se a verdade fosse passível de algo como a aquisição/descoberta ou a ocultação. A perspectiva de uma história crítica do pensamento segue no sentido de sustentar que existem sim jogos de verdade, em um palco onde são articulados diferentes discursos sobre os quais recairá a pecha ou do verdadeiro ou do falso. Esse lugar onde se desenvolve essa cena bélica, de estratégias e disputa pelo título de verdadeiro, implicará conseqüências sobre o real e sobre o indivíduo, ou seja, constitui a base ou, em outras palavras, o “*a priori*

histórico de uma experiência possível para um dado tempo, dada área e dados indivíduos” (FLORENCE, 2001, p. 389).

Feitas essas anotações dedicadas à perspectiva filosófica assumida pelo autor francês, que veremos complementadas no terceiro capítulo deste trabalho, quando será realizada uma aproximação entre a atitude filosófica de Foucault e a de Nietzsche, encerramos o presente título.

1.3 JOGOS DE VERDADE E TRÊS PREMISSAS DE MÉTODO

Foucault irá se interessar ou problematizar esses jogos de verdade enquanto o homem (o sujeito) for colocado como o objeto a conhecer ou como objeto de determinado saber, ou seja, quais são os discursos que disputam a cena do verdadeiro e do falso para falar a respeito do sujeito. Segundo Florence, o filósofo francês abordará esse tema de duas maneiras. A primeira ocupar-se-á de certos campos de conhecimento que se debruçarão sobre o homem que trabalha, que fala: trata-se do surgimento de algumas das ciências humanas, tendo como obra referencial nesse ponto o título *As palavras e as coisas*. O segundo viés de abordagem será aquele que se ocupará do tema do homem como objeto de conhecimento na perspectiva que o designará como doente, louco, delinqüente, ou seja, pelo discurso normativo tanto da psiquiatria e da medicina como do próprio direito. Como referência fundamental na obra de Foucault a esse respeito, temos os seguintes títulos, em ordem cronológica: *História da Loucura*, *Nascimento da Clínica* e *Vigiar e Punir*.

Se aqui já identificamos duas fases do pensamento foucaultiano, não seria lícito que não fizéssemos referência a uma terceira, qual seja, aquela que trabalhará o tema da constituição da subjetividade como exercício ou cuidado de si. Com isso queremos designar a perspectiva que se ocupa do estudo da constituição do sujeito como objeto para si mesmo. O próprio sujeito, aqui, é levado a realizar o trabalho de observação, de investigação, de decifração de si mesmo. O jogo de verdade migrará dos discursos das ciências, que tomam o homem como objeto, para o campo no qual o próprio sujeito vive um jogo de verdade, em que ele se relaciona com ele mesmo. O tema da sexualidade, assim, como o próprio Foucault irá consignar expressamente, representará a pedra de toque, o ponto privilegiado para a

realização da análise que essa proposta de investigação se dedica. Isso porque, como nos lembra Florence, para Michel Foucault, a questão do sexo e da sexualidade configura a linha sobre a qual “ao longo de todo o cristianismo, e talvez antes, todos os indivíduos foram chamados a reconhecer-se como sujeitos de prazer, de desejo, de concupiscência, de tentação” (FLORENCE, 2001, p. 390). Por uma diversidade de mecanismos (como o auto-exame, a confissão e outros) foram estabelecidas dinâmicas a partir das quais, em diferentes períodos históricos, o sujeito empreendeu a investigação acerca do verdadeiro e do falso com relação a ele mesmo, incursionando, assim, naquilo que poderíamos chamar o recôndito mais íntimo e obscuro/secreto da subjetividade humana.

Devemos observar que se pode tomar como fio condutor – entre todo o desenvolvimento da pesquisa empreendida por Foucault, em que pesem as diferentes fases – o tema das relações entre sujeito e verdade. Tal empreendimento, segundo Florence, implicou opções metodológicas que poderíamos sintetizar da seguinte maneira. Primeiro, evitar, na medida do possível, os universais antropológicos. Segundo, inverter do processo filosófico de subida em direção ao sujeito constituinte, do qual se espera a explicação daquilo que pode ser o objeto do conhecimento em geral. Terceiro, utilizar as práticas efetivas (aquilo que se fazia com os loucos, com os presos, com os doentes) como premissa para a investigação a respeito do modo segundo o qual foi ou é possível a constituição tanto do sujeito quanto do objeto.

A fim de explicitar com mais acuidade o que cada opção metodológica representa, a confecção de um comentário um pouco mais detido parece apropriada. Assim, a designação “evitar, na medida do possível, os universais antropológicos” pode ser traduzida como uma recusa aos universais da loucura, da delinqüência. Ou seja, Foucault não pretende afirmar que essas noções (os universais antropológicos) são tão-somente quimeras, invenções para “necessidades de causa duvidosa”, mas, de fato, “interrogar-se sobre as regras do dizer o verdadeiro e ou o falso”, pois essas regras serão fundamentais para que se possa reconhecer um sujeito como doente mental, como delinqüente ou para fazer que “um sujeito reconheça a parte mais essencial de si mesmo na modalidade de seu desejo sexual” (FLORENCE, 2001, p. 390). Assim, há que se debruçar sobre essas premissas, essas noções de validade pretensamente universal, a fim de submetê-las a uma verificação mais criteriosa.

Nas palavras de François Ewald, um interessante esclarecimento sobre o tema da verdade (regras de dizer o verdadeiro e o falso) e do saber (suas condições de validade), na perspectiva de Michel Foucault:

Trata-se de examinar as condições de produção e de validade do saber. Exame que Michel Foucault não faz conforme os caminhos da epistemologia clássica (como um conhecimento corrige seus erros e, por esta correção, se torna um conhecimento verdadeiro), mas conforme um eixo que se poderia dizer mais horizontal: trata-se de mostrar como a verdade se prende menos a um tipo de purificação dos conhecimentos que a um regime de enunciado (uma *epistémè*⁷, dizia *As palavras e as coisas*, certas economias da relação saber-poder, dirá *Vigiar e punir*) que caracteriza tal ou tal saber em um dado momento. Foucault encara a verdade não como acordo de um pensamento com um objeto, mas como o que obriga um pensamento a pensar de uma certa maneira, ou, conforme o título do terceiro capítulo do terceiro volume da história da sexualidade, como *cuidado*, indissolivelmente cuidado de si mesmo e dos outros. A verdade é, pois, princípio de partilha entre enunciados, senão em função de certos regimes de validade aos quais cada um dos livros de Michel Foucault se liga para mostrar o jogo complexo. [...] Nunca há senão sistemas de pensamento particulares aos quais são indexados tipos de verdade que constroem os sujeitos e seus comportamentos (EWALD, 1984, p. 95/96)

Evitar, assim, os universais antropológicos (e, aqui, estão incluídos os universais do humanismo que faria valer direitos, privilégios ou a natureza do ser humano como verdade imediata e atemporal do sujeito), consiste em interrogá-los em sua constituição histórica. Nesse sentido, a transcrição a seguir poderá esclarecer-nos o que significa essa primeira regra de método, a fim de caracterizar propriamente a obra foucaultiana:

El sujeto abandona el territorio clásico de la intertemporalidad para situarse en la historia. Pero esto no es lo propiamente foucaultiano: se sabe – al menos desde el siglo XIX – que “la naturaleza del hombre es la historia”; Darwin, Marx y, a su manera, Nietzsche son testigos y portavoces de aquella intromisión que há devenido tópico. Y se ese primer paso supone abandonar el dominio, digámoslo a modo de emblema, *cartesiano*, supone introducirse en el marco *hegeliano*, aquel en el que la historia es la narración del progreso (dialéctico) de la *verdad* como complección (Vollendung) de la esencia (Wesen). Esa historia permanece vinculada a categorías universales (progreso, esencia...) de las que, a juicio de Foucault, *cabe dudar*. Se trata, por lo tanto, de dar un paso a más, y “descender al estudio de las prácticas concretas por las cuales el sujeto es constituido en la inmanencia de un dominio de conocimiento”. (LANCEROS, 1997, p. 180)

⁷ Sobre o conceito de episteme em Foucault, trazemos as seguintes contribuições: “This basis of a possible science is what Foucault calls an episteme [...]. It is what is required for us to comprehend the various attempts to construct the sciences as kinds of analyses that are able to reach elements of reality and kinds of calculations or combinations that make possible to match, through the ordered combination of elements, the universality of nature” (CANGUILHEM, 1999, p. 77). A palavra do próprio Foucault, também, nos auxilia nesse intento: “eu definiria *épistémè* como o dispositivo estratégico que permite escolher, dentre os enunciados possíveis, aqueles que poderão ser aceitáveis no interior, não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e a respeito de que se poderá dizer: é falso, é verdadeiro. É o dispositivo que permite separar não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável” (FOUCAULT, 2007f, p. 247).

Esse, portanto, é o domínio propriamente foucaultiano, visto que não é difícil identificar a vinculação às “práticas concretas” – como o internamento psiquiátrico ou carcerário dão exemplos – durante toda a obra de Foucault.

A designação “inversão do processo filosófico de subida em direção ao sujeito constituinte”, por sua vez, deve ser identificada com a proposta de investigação que promove um movimento no sentido descendente, pois caminha rumo ao estudo das “práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio do conhecimento” (FLORENCE, 2001, p. 390). Essa acepção não pretende adotar uma postura na qual o sujeito constituinte não existiria ou onde fosse feita uma absoluta abstração de sua figura. Ou seja, não se busca algo como um viés de análise puramente objetivo, mas sim evidenciar uma dinâmica onde sujeito e objeto estão constantemente implicados e relacionados, ou seja, sujeito e objeto não cessam de operar modificações mútuas e que ocorrem no interior (e não como efeitos oriundos de um lugar externo) daquilo que já havíamos denominado “jogos de verdade”.

Por fim, a expressão “utilizar as práticas efetivas como premissa para a investigação” procura refletir a perspectiva que toma como norte aquilo que, de fato, era feito com os loucos, com os presos, com os doentes, no interior das instituições em que eram enquadrados, levando em conta os tratamentos a eles ministrados, os discursos que, da ação de observação destes “internos”, foram desenvolvidos e os saberes a que deram origem, não esquecendo o momento histórico em que essas relações se estabeleciam. Nesse ponto, é razoável a colação do argumento que sustenta que Foucault

estuda primeiro o conjunto das maneiras de fazer mais ou menos regulamentadas, mais ou menos pensadas, mais ou menos finalizadas, através das quais se delineiam ao mesmo tempo aquilo que era constituído como real para os que procuravam pensá-lo e regulamentar e a maneira como estes se constituíam como sujeitos capazes de conhecer, analisar e, eventualmente, modificar o real. São as “práticas”, entendidas como modo de agir e de pensar que fornecem a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto. (FLORENCE, 2001, p. 391)

Como nos lembra Florence, é somente ao tentar estudar os diferentes modos de objetivação do sujeito, pela incursão nesse campo das práticas concretas, que se compreende a

importância que a análise das relações de poder representa no interior da obra foucaultiana (FLORENCE, 2001, p. 391). O tema do poder, em Michel Foucault, será objeto de uma análise mais detida no ponto subsequente a este. Por ora, basta que estejamos situados frente ao seguinte, retomando aquilo que havíamos mencionado anteriormente acerca da terceira opção de método: a investigação acerca dos diversos mecanismos, a partir dos quais foi possível o exercício de alguma forma de governo sobre o(s) indivíduo(s), constitui um ponto de fundamental importância para que se possam compreender os diferentes modos por meio dos quais a objetivação desse sujeito foi possível. Ou seja, não foi o abuso ou algo como a figura do excesso de poder que criou a figura do louco ou do delinqüente em um cenário em que eles não existiam, algo como uma atuação externa que recai sobre a figura do indivíduo. O processo de objetivação do sujeito ocorre sim no interior mesmo dessas dinâmicas particulares, adotadas para a administração/governo desses indivíduos, e é aí que poder-se-á identificá-lo.

1.4 UM ITINERÁRIO DE INVESTIGAÇÃO, SOB TRÊS RECORTES

Entre os principais comentadores da obra de Michel Foucault, iremos encontrar análises que irão, em sua maioria, avaliar o itinerário da produção filosófica do autor francês em dois grandes grupos (LANCEROS, 1997, p. 163). O primeiro grupo considera o trabalho de Foucault como uma sucessão de três opções metodológicas: período da arqueologia, período da genealogia e período hermenêutico, ou analítico. O segundo pautará os recortes, que identificarão diferentes fases da obra foucaultiana, nas mudanças temáticas realizadas, ou seja, nas alterações de foco, seccionando a obra de Michel Foucault em três grandes blocos temáticos: o saber, o poder e, por fim, o sujeito.

Aprofundando essa perspectiva, que procura definir quais são as linhas principais que dão forma ao conjunto completo da obra do autor francês, veremos que ela é, convencionalmente, recortada por três diferentes etapas intelectuais (MOREY, 1995, p. 12), ou ainda, dentro de certo consenso entre os estudiosos de Foucault, “como também ele próprio, reconhecem, [...] uma repartição possível dessa trajetória em três momentos” (MUCHAIL, 2004, p. 9). Primeiro momento: a *arqueologia do saber*, que compreende o período entre os anos 1961 e 1969, no qual se situam as obras *História da loucura* e a

Arqueologia do saber. Segundo: *genealogia do poder*, que compreende o período entre os anos 1971 e 1976, em que se situam as publicações de *A ordem do discurso* e *Nietzsche, a genealogia e a história*, como também *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* (primeiro volume da obra *História da sexualidade*). Terceiro momento: a *hermenêutica do sujeito* ou a investigação acerca das técnicas e tecnologias da subjetividade, que compreende a confecção dos dois últimos volumes da *História da sexualidade* (*O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*), ambos publicados um mês antes da morte do autor, em 1984. Essa sistematização, pois, congrega em três diferentes pares tanto as metodologias quanto os temas referidos anteriormente.

1.4.1 Arqueologia do saber

A etapa que congrega a metodologia arqueológica e o tema do saber, pois, está voltada principalmente para as “questões relativas à constituição dos saberes e inclui os principais livros publicados na década de 1960” (MUCHAIL, 2004, p. 9), elencados a seguir: *História da Loucura* (1961), *O nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas*⁸ (1966), e *A arqueologia do saber* (1969). Se observarmos a temática abordada nos cursos do *Collège de France*, veremos que somente o primeiro deles, ministrado por Foucault entre os anos de 1970 e 1971 e intitulado *A vontade de saber*, estaria associado – segundo essa classificação – à etapa arqueológica.

O período arqueológico, pois, encerra uma proposta de análise na qual

os discursos são tomados em sua positividade, como ‘fatos’, e trata-se de buscar não sua origem ou seu sentido secreto, mas as condições de sua emergência, as regras que presidem seu surgimento, seu funcionamento, suas mudanças, seu

⁸ Com relação à publicação desta obra, François Dosse, em seu livro *História do Estruturalismo*, inclui no título do trigésimo quarto capítulo a seguinte inscrição: “Foucault vende como pãezinhos” (DOSSE, 2007, p. 425). Além de situar este livro (*Les mots et les choses*) no “cerne do fenômeno” estruturalista, Dosse rende algumas páginas, precisamente 14, para tratar da perspectiva arqueológica foucaultiana do saber (e, notavelmente, da questão relativa à “morte do homem”) num cenário onde o trabalho foucaultiano se articula com diversas investidas precedentes contra o sujeito, seja na “lingüística saussuriana, na antropologia estrutural e na psicanálise lacaniana” (DOSSE, 2007, p. 426).

desaparecimento, em determinada época, assim como as novas regras que presidem a formação de novos discursos em outra época. (MUCHAIL, 2004, p. 11)

Quando Roberto Machado (2007, p. VII/VIII) faz menção a uma grande “inovação metodológica” no curso da obra de Foucault, ele se refere à obra *História da Loucura* e à proposta nela contida de investigação, de estudo – sem estar limitado a uma disciplina em particular – dos “saberes sobre a loucura para estabelecer o momento exato e as condições de possibilidade do nascimento da psiquiatria”. Assim, a investigação não se limita às “fronteiras espaciais e temporárias da disciplina psiquiátrica” sobre o tema da loucura, permitindo que as diversas formações discursivas sobre o assunto apareçam e sejam individualizadas e, nesse cotejo relacional entre saberes, que cada saber se situe em seu perímetro de positividade, não submetido ao julgamento de um “saber posterior e superior” (MACHADO, 2007, p. VII/VIII). Dessa maneira, podem-se visualizar compatibilidades e incompatibilidades entre esses saberes.

Outro ponto de destaque da *História da Loucura* está vinculado ao fato de que os discursos sobre a loucura não caracterizaram o ponto central da análise de Foucault, isso porque o foco estava dirigido aos espaços institucionais de controle do louco, deduzindo daí a evidência de uma heterogeneidade entre os discursos teóricos – especialmente o discurso médico – sobre a loucura e as relações que se estabelecem com o louco nesses lugares de reclusão. Senão, vejamos:

Articulando o saber médico com as práticas de internamento e estas com instâncias sociais como a política, a família, a Igreja, a justiça, generalizando a análise até as causas econômicas e sociais das modificações institucionais, foi possível mostrar como a psiquiatria, em vez de ser quem descobriu a essência da loucura e a libertou, é a radicalização de um processo de dominação do louco que começou muito antes dela e tem condições de possibilidade tanto teóricas quanto práticas. (MACHADO, 2002, p. VIII)

Em *O Nascimento da Clínica*, a retomada da temática da *História da Loucura* estaria caracterizada com o aprofundamento da questão referente à relação entre a medicina clássica e a medicina moderna. Nessa discussão, deve-se levar em conta que não houve, de maneira alguma, algo como o estabelecimento de uma oposição entre pré-ciência e/ou irracionalidade, representada pela figura da medicina clássica, e ciência e/ou racionalidade, representada pela

figura da medicina moderna. Identificando a presença de uma ruptura entre elas, o que, aliás, é tema central nessa obra, nos diria Machado que “o que mudou foi a própria positividade do saber, com seus objetos, conceitos e métodos diferentes”, tendo a análise arqueológica foucaultiana promovido a explicitação dos “princípios de organização da medicina em épocas diferentes, evidenciando que, se a medicina moderna se opõe à medicina clássica, a razão é que esta se funda na história natural enquanto – mais explicitamente, a anátomo-clínica – encontra seus princípios na biologia” (MACHADO, 2002, p. VIII). Mas, mais que isso, *O Nascimento da Clínica* traz a contribuição de identificar um conhecimento que considera a doença, primeiro na medicina clássica, como essência abstrata e, com a medicina moderna, focada no indivíduo, a doença passaria a estar associada ao corpo doente. A articulação de suas investigações não ignora o elemento extradiscursivo, ou seja, os saberes que estão fora do campo do discurso. O saber extradiscursivo tem uma ligação íntima tanto com as instituições – o hospital, a família, a escola – como também está associado às transformações operadas no campo político e social, em especial, no caso de *O Nascimento da Clínica*, com a Revolução Francesa. Para termos notícia acerca dos motivos que levaram Foucault a oferecer ênfase à questão institucional, na *História da Loucura*, vejamos a transcrição que segue.

A razão é que, quando se tratou de analisar historicamente as condições de possibilidade da psiquiatria [na *História da Loucura*], o próprio desenvolvimento da pesquisa apontou o saber sobre o louco – diretamente articulado com as práticas institucionais do internamento – como mais relevante do que o saber teórico sobre a loucura, enquanto que o objetivo fundamental de *O Nascimento da Clínica* – explicitar os princípios constitutivos da medicina moderna definindo o tipo específico da ruptura que ela estabelece – implicava o privilégio do discurso teórico. (MACHADO, 2002, p. IX)

O filósofo francês por sua vez, teria refletido que – durante uma entrevista, após ouvir a afirmação feita por seu interlocutor, de que teria sido ele (Foucault) o primeiro a colocar ao discurso a questão do poder –, a temática do poder já era, implicitamente, o substrato, a linha central em função da qual suas investigações se articulavam, em que pese não tenha sido uma formulação declarada à época de suas primeiras obras. Senão, vejamos:

Não acho que fui o primeiro a colocar essa questão [a do poder]. Pelo contrário, me espanta a dificuldade que tive para formulá-la. Quando agora penso nisto, pergunto-me, de que poderia ter falado, na *História da Loucura* ou no *Nascimento da Clínica*, senão do poder. (FOUCAULT, 2007h, p. 5/6)

Em *As Palavras e as Coisas*, o projeto precedente (representado pelas obras *História da Loucura* e *O Nascimento da Clínica*) viu sua radicalização, levando em conta a tese central deste livro que procurou afirmar que

só pode haver ciência humana – psicologia, sociologia, antropologia – a partir do momento em que o aparecimento, no século XIX, de ciências empíricas – biologia, economia, filologia – e das filosofias modernas, que têm como marco inicial o pensamento de Kant, tematizaram o homem como objeto e como sujeito de conhecimento, abrindo a possibilidade de um estudo do homem como representação. (MACHADO, 2007, p. IX)

O que carrega a denominação do período arqueológico em Foucault, segundo Machado, está representado pela realização dessas três obras (*História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica*, *As Palavras e as Coisas*), somadas ao empreendimento inscrito no livro *Arqueologia do Saber*. Portanto, as primeiras obras do filósofo francês, segundo Machado, nessa dinâmica havida entre as “inter-relações discursivas e a sua articulação com as instituições” como constituintes dos saberes, “respondia a *como* os saberes apareciam e se transformavam” (MACHADO, 2007, p. X). O próprio Foucault sustenta – ao esclarecer o que ele procurava apresentar na obra *As palavras e as Coisas*, descontente com o fato de que o haviam definido como um filósofo que fundaria sua teoria da história na descontinuidade (fazia referência a uma edição do *Petit Larousse*) – que a ele não se afiguravam pertinentes os tipos de análises históricas fundadas em algo semelhante a uma imagem biológica de maturação da ciência. Em que pese essa consideração, Foucault não estaria, certamente, focado em proclamar vivas à descontinuidade, adotando uma atitude que poderia ser traduzida como conformista ou fatalista, como se estivéssemos fadados à descontinuidade,. A questão, de fato, segundo o próprio filósofo francês, era a de discutir

o que rege os enunciados e a forma como estes se regem entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e, conseqüentemente, susceptíveis de serem verificadas ou infirmadas por procedimentos científicos. Em suma, problema de regime, de política do enunciado científico. Neste nível não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica [e aqui a descontinuidade] de forma global. (FOUCAULT, 2007h, p. 4)

1.4.2 Genealogia do poder

Essa linha-mestra, refletida no período arqueológico da filosofia de Michel Foucault, sofreria um deslocamento, a partir de então, que movimentaria o eixo de sua trajetória investigativa para o *porquê* dos saberes. Senão, vejamos:

o que pretende [Foucault] é, em última análise, explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes, ou melhor, que imanentes a eles – pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante – os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica. É essa análise do porquê dos saberes, que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-o como peça de relações de poder ou incluindo-o em um dispositivo político, que em uma terminologia nietzscheana Foucault chamará genealogia. (MACHADO, 2007, p. X)

Annie Guedez afirma que as primeiras obras do filósofo francês – *Doença mental e psicologia*, *História da loucura* e *Nascimento da clínica* – “exprimem a vontade [de Foucault] de voltar às fontes do momento racional,⁹ apoderando-se dele em seu movimento de oposição ao irracional”. A questão da doença mental, portanto, apresenta-se como “terreno privilegiado” para a realização dessa busca, tendo em vista que a constituição do saber médico

⁹ Talvez seja adequado esclarecer em que contexto o termo racionalidade está colocado no argumento de Annie Guedez. No caso, portanto, refere-se ao que ela denominou “triunfo da filosofia das luzes”, ou seja, não somente à obra hegeliana e à frase do filósofo alemão de que o “racional é real”, mas a toda uma tradição da filosofia ocidental situada, especialmente, desde Descartes, que reconhece o homem como “sujeito livre e racional”. Como Guedez irá referir, esta oposição entre o racional e o irracional é “um *fato de civilização*, e a característica de nossa sociedade é menos a existência da racionalidade que a sua preponderância e bulímia, o que leva a negar tudo aquilo que não se sujeita a suas prescrições” (GUEDEZ, 1977, p. 9/13). Para maiores incursões acerca da pretensão de Foucault em escapar da dialética do espírito que Hegel havia proposto, pode-se buscar o texto de Ángel Gabilondo, onde – dentre outras coisas – afirma que Foucault buscava escapar de um Hegel concreto, ou seja, aquele resultante de sua configuração francesa, reescrito pela leitura de Kojève (influência reconhecida de Bataille, Breton, Klossowski, Lacan), resultado da tradução e do comentário da *Fenomenologia* feitos por Hyppolite, como também das seleções de Jean Wahl, algo que poderia, segundo Gabilongo, ser constatado ao consultar uma dissertação pouco conhecida de Foucault intitulada “La constitution d’un transcendantal dans la Phénoménologie de l’esprit”. Concluiria Gabilongo que tratar-se-ia de escapar de algo como um hegelianismo fortemente penetrado de fenomenologia e de existencialismo – que “pareceria en ocasiones no tener más que una determinada filosofía del sujeto de corte más dramático que trágico” – para esclarecer que essa liberação de Foucault é, em alguma medida, “de la sujeción radicalizada de la filosofía a la historia de la filosofía, hasta el extremo de una cierta reducción (GABILONGO, 1996, p. 27). Ainda sobre a relação entre a filosofia de Foucault e Hegel, pode-se consultar o artigo de Franck Fischbach, intitulado *Aufklärung et modernité philosophique: Foucault entre Kant et Hegel* (FISCHBACH, 2003, p. 115/134).

se dá na forma da separação entre o normal e o anormal, o saudável e o patológico, o compreensível e o incompreensível. Essa codificação daquilo que é estranho ao domínio da racionalidade (e ao ser codificado como estranho – do lado de fora – já não escapa ao seu perímetro de leitura) está associada a “um amplo movimento de enclausuramento: o louco no hospício, o doente no hospital, o associal na prisão” (GUEDEZ, 1977, p. 10). A esse respeito, nos lembra Canguilhem que Descartes foi um dos artesãos que estabeleceu os parâmetros segundo os quais foi possível relegar à loucura o espaço do asilo, onde os patologistas do século XIX vislumbraram a loucura como objeto de conhecimento (CANGUILHEM, 1999, p. 71).

O olhar de Foucault estará fixado, durante a investida genealógica, “sobre questões relativas aos mecanismos do poder”, inscritas nos “primeiros livros da década de 1970” (MUCHAIL, 2004, p. 10), quais sejam: *Vigiar e Punir* (1975) e *A vontade de saber* – primeiro volume da *História da sexualidade* (1976).

No que se refere aos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*, veremos que as temáticas vinculadas – segundo essa classificação – ao período genealógico integram o período compreendido entre os anos 1971 e 1980. Em ordem cronológica: *Teorias e instituições penais* (1971-1972), *A sociedade punitiva* (1972-1973), *O poder psiquiátrico* (1973-1973), *Os anormais* (1974-1975), “*É preciso defender a sociedade*” (1975-1976), *Segurança, território e população* (1977-1978), *Nascimento da biopolítica* (1978-1979) e *Do governo dos vivos* (1979-1980).

Foucault afirma que por intermédio de seus estudos acerca da loucura e da prisão buscou analisar como foi criada a mecânica a partir da qual se realiza a seleção entre os normais e os anormais, tendo como cenário a sociedade industrial emergente e o aparelho punitivo do Estado, deixando claro que é “pelo estudo dos mecanismos que penetram nos corpos, nos gestos, nos comportamentos, que é preciso construir a arqueologia das ciências humanas” (FOUCAULT, 2007e, p. 150).

Em *Vigiar e Punir*, Foucault busca desmistificar a pretensa infusão de doçura e humanidade na vida em sociedade pelo advento da prisão moderna, apontando para o fato de que esta instituição simbolizaria, antes de tudo, “um tipo de coerção discreta e basicamente indolor” através da qual o indivíduo acaba por “interiorizar um forte sentimento de vergonha e culpabilidade, engendrando uma forma de vida unidimensional que deixa o animal humano dócil, mas fraco” (MILLER, 2003, p. 655). É apropriado salientar que, da leitura da segunda

parte de nosso trabalho, teremos oportunidade de contemplar as vistosas semelhanças dessa perspectiva (de Foucault) com a filosofia nietzscheana, no que se refere às noções, dentre outras, de docilidade ou adestramento, fraqueza e submissão.

Há quem defina dois momentos na genealogia do poder de Foucault. O primeiro momento compreende o período até a publicação de *Vigiar e Punir*. O segundo momento corresponde ao período posterior a essa publicação. Até *Vigiar e Punir*, Foucault analisou – seguindo a tradição de Durkheim e Weber, que estudava o entrecruzamento realizado pelas micropráticas que recaíam sobre sujeitos, corpo, comportamentos, gestos e pensamentos – a questão da disciplina. Mais tarde, o filósofo francês irá se debruçar, no decorrer dos cursos de 1976 e 1978 no *Collège de France*, à dominação política do Estado sobre a população e a regulação das sociedades (GONZALEZ, 1989, p. 292). Assim, vemos um movimento que partia de uma temática que focava a atuação do poder sobre o indivíduo-corpo, para a atuação do poder como governo, numa perspectiva que a noção de população e as macroestruturas do governo político tomam o lugar do indivíduo-corpo e dos investimentos de natureza disciplinar do poder sobre ele exercidos. Nesse sentido, Foucault passa de uma “física del campo de fuerzas que somete las plenas capacidades del cuerpo” a uma análise genealógica “del gobierno político de las poblaciones” (GONZALEZ, 1989, p. 292), o que Felix Guatari identificará como uma *micropolítica*, que consiste em uma “análise molecular” que nos fará passar das “formações de poder aos investimentos de desejo” (GUATARI, 2007, p. 37).

1.4.3 Hermenêutica do sujeito

O projeto inscrito na obra *História da Sexualidade*, volumes dois e três, será o marco inaugural para que o projeto foucaultiano se debruce sobre a subjetividade moderna ou, em outras, sobre “a constituição do sujeito ético” (MUCHAIL, 2004, p. 10). Em a *História da Sexualidade*, Foucault está interessado nas técnicas e tecnologias do sujeito, a partir das quais os indivíduos formam-se a si mesmos e se relacionam consigo mesmos como sujeitos de certas práticas, discursos e racionalidades (BERARD, 1999, p. 203). Segundo a opinião de Paiva, o centro da *História da Sexualidade* gravita sobre um tema ao mesmo tempo teórico e

político,¹⁰ qual seja, o de que o sujeito não é uma realidade natural, espontânea ou originária, pois é “produto, correlato de tecnologias diversas”. No entanto, essa afirmativa não segue no sentido de revelar uma postura inerte, algo como um conformismo a partir da constatação. Muito antes pelo contrário. Identificar essas tecnologias da produção da subjetividade, problematizá-las, é a ação que abre o caminho para a possibilidade de ultrapassá-las. Identificando o que somos hoje, portanto, colocando sob a atenção de uma perspectiva crítica os aparatos que permitem que nossa subjetividade seja o que ela é, criamos condições para “rearticularmos nossa experiência subjetiva a partir de novas dobraduras, para opormos resistência aos códigos e diagramas que vigem no nosso campo social”, instaurando as condições de possibilidade para questionarmos “que subjetividade é a que desejamos hoje” (PAIVA, 2000, p. 76).

A constituição da subjetividade, como nos sugere Foucault, está largamente amparada ao redor de temas como o sexo e o desejo. A sexualidade, pois, ocupa uma posição estratégica uma vez que se encontra no ponto de intersecção sobre o qual diversas modernas tecnologias de poder se aplicam, e aí está a razão para que Foucault tenha escolhido lidar com o tema da sexualidade (BERARD, 1999, p. 203/204).

Observa Miller que, se “partimos da idéia de que, para ser considerado como válido, um princípio moral deve ser aplicável universalmente, nesse caso Michel Foucault não propôs um único princípio moral válido”, aduzindo que Foucault teria, durante a maior parte de sua vida, desdenhado dos problemas clássicos de filosofia moral. No entanto, não esquece que Foucault, ainda que rejeitasse uma concepção de moralidade que recorresse a uma enumeração de atos em conformidade a uma lei, regra ou valor, propõe uma postura moral que se fixa em “práticas de si”, ou seja, se distanciada de codificações ou prescrições, uma forma específica de moralidade afeita à idéia de que o indivíduo deve constituir-se a si mesmo, fixando um modo de ser que valerá como realização moral de si mesmo; agindo sobre si, conhecendo-se, controlando e experimentando-se (MILLER, 2003, p. 656).

No projeto da *História da Sexualidade*, podem ser encontrados traços de continuidade com os trabalhos anteriores de Foucault, como também, em alguns pontos, de ruptura.

¹⁰ Essa, aliás, é a opinião de Didier Eribon com relação ao conjunto da obra de Michel Foucault, pois nela vislumbra um alcance “simultaneamente teórico e político” (ERIBON, 1996, p. 9).

Como traços de continuidade, encontraremos a questão que envolve o tema da verdade, a respeito do qual trabalhos anteriores trataram. A perspectiva de abordagem leva em conta as histórias da verdade a partir de como ela (a verdade) vai sendo constituída no interior do discurso que identificam o homem como: I. Doente ou insano (*O nascimento da clínica e História da Loucura*); II. Trabalhador, ser que se comunica ou como indivíduo biológico (*A arqueologia do saber*); III. Criminoso (é o caso de *Vigiar e punir*). Além disso, a *História da Sexualidade* dá seguimento a um projeto que analisava como a figura do homem era constituída como objeto de conhecimento, ou seja, como objeto: I. Da medicina (*O nascimento da clínica e História da Loucura*); II. De disciplinas como a gramática, a história natural e a economia (*A arqueologia do saber*); do discurso e das práticas punitivas, sendo *Vigiar e punir* o exemplo de obra que ilustra essa preocupação (BERARD, 1999, p. 204/206).

Entre aqueles que poderiam ser apontados, entre outros, como traços de descontinuidade, poderíamos citar o tratamento dispensado pelo filósofo francês ao tema da subjetividade, que encontrará novos matizes, especialmente no segundo volume da obra *O uso dos prazeres* – o intervalo de oito anos entre a publicação do primeiro e do segundo volume da obra *História da sexualidade*, por si só, talvez possa corroborar esse argumento. Com relação ao tema da subjetividade, nessa última fase, parece revogada a predição relativa à morte do homem – o homem como objeto e sujeito de sua própria ciência, feita em *A arqueologia do saber* – a fim de dar lugar a um renovado interesse e uma ênfase ao tema não do homem, mas do sujeito, no sentido de vislumbrar a que preço podem os sujeitos falar a verdade sobre si mesmos.

Além disso, Foucault sugere que o poder não atua somente por meio de instrumentos repressivos ou ilusórios, mas de forma produtiva, não somente no que se refere ao saber e às práticas – como estaria esclarecido em *Vigiar e punir* e em *A vontade de saber* – mas também naquilo que se refere à própria constituição do sujeito (BERARD, 1999, p. 207/208), tema, pois, que será a tônica dessa fase do trabalho filosófico de Foucault.

1.5 O PROJETO GERAL DA OBRA FOUCAULTIANA

Com relação à intenção de organização da obra – a fim de identificar o itinerário filosófico do autor francês de maneira ordenada, encontrando etapas cronológicas do trabalho, para demonstrar um encaminhamento sucessivo de temas e distintos métodos de abordagem, temática do título precedente –, Miguel Morey pondera que:

[...] no parece de todo evidente que esta clasificación, en el momento presente, deba aceptarse sin más, y tal cual: los problemas que plantea amenazan con ser de más peso que las ventajas que su sencilla filiación cronológica parece ofrecernos. (MOREY, 1995, p. 14)

Indicando, entre outros exemplos, para a evidência de que a *História da loucura* (localizada dentro do período da arqueologia do saber) estaria muito mais próxima de *Vigiar e punir* (localizada no interior da genealogia do poder) que de *As palavras e as coisas* (situado, também, na fase da arqueologia do saber), Morey estabelece uma análise que está referendada por Patxi Lanceros (LANCEROS, 1997, p. 177). Miguel Morey também irá apontar para um duplo risco na assimilação da obra de Foucault segundo essa perspectiva, denominada por ele de “tradicional”. Primeiro, a idéia de uma sucessão de três procedimentos de método é equivocada, pois não há de fato algo como a substituição (de natureza absoluta) de um método pelo outro, mas esses procedimentos se englobam em círculos cada vez mais amplos. Segundo, a idéia de que a *Arqueologia do saber* pudesse receber o estatuto pleno de teoria, sendo algo como o coroamento de uma fase (arqueológica) da filosofia foucaultiana, não está correta (MOREY, 1995, p. 17).

Não obstante essas observações, nossa intenção aqui será a de matizar o aspecto geral da obra de Foucault. Algo como um novo parâmetro, menos compartimentado e mais abrangente para pensar o conjunto dos escritos do filósofo francês. Uma entrevista concedida Foucault parece ser o suporte tanto para a análise que Miguel Morey irá nos propor, como também para o estudo firmado por Patxi Lanceros. Façamos uma menção a essa entrevista para, depois, avançarmos em direção às análises propostas.

Foucault, ao ser questionado, em 1983, sobre como os dois últimos volumes da *História da Sexualidade* se encaixavam na estrutura de seu projeto genealógico, afirmou que haveria três domínios da genealogia possíveis:

Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais.

Portanto, três eixos são possíveis para a genealogia. Todos os três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da Loucura*. O eixo da verdade foi estudado em *Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*. O eixo do poder foi estudado em *Vigiar e Punir*, e o eixo ético em *História da Sexualidade*. (FOUCAULT, 1995a, p. 262)

Ao observarmos o que Morey irá consignar ao propor que a obra do filósofo francês poderia ser ordenada segundo três linhas principais, veremos que o trecho transcrito acima teve muito com o que colaborar, não só na elucidação dessas três linhas, para dar base às críticas que foram lançadas à ordenação “tradicional” do projeto filosófico foucaultiano, como também para consignar que uma mesma tarefa geral – uma ontologia histórica do homem – pode ser vislumbrada durante todo o curso do itinerário filosófico de Foucault. Senão, vejamos quais são as três linhas principais sobre as quais podemos compreender a obra de Foucault, segundo Morey:¹¹

- Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*).

- Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*).

- Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*). (MOREY, 1995, p. 25)

Patxi Lanceros, por seu turno, irá consignar, como o fez Morey, suas reservas à forma tradicional segundo a qual os comentadores pretenderam fazer a leitura da obra foucaultiana. Chamamos a atenção para o aspecto mais amplo dessa crítica, a qual terá a função de dar base para que a análise do conjunto da obra de Foucault, na ótica do próprio Lanceros, possa se afirmar. Dirá Lanceros que a maioria dos ensaios críticos incorre em uma mesma falha:

¹¹ Morey faz referência às notas manuscritas de Foucault.

olvidar a advertência feita pelo filósofo francês a respeito do centro em torno do qual sua obra se unifica. Assim, todos os métodos enunciados como também os âmbitos temáticos explorados estão subordinados a uma questão central: “al problema del sujeto y de su constitución” (LANCEROS, 1997, p. 167), e este é, portanto, o eixo sobre o qual a obra de Michel Foucault se unifica. No mesmo sentido, a opinião a seguir:

What is worth noticing is that there exists a marked continuity between all these *different* statements of continuity; whether Foucault is speaking of a history of the subject, a history of political economy of the will to truth, a history of truth, a history of problematizations, the rationalization of power relations, a re-elaboration of the theory of power, the genealogy of present, the genealogy of ethics, or a dozen other projects, he is still referring to one and the same body of work, one might even call it a research programme, to which *The History of Sexuality* clearly belongs, and of which *The History of Sexuality* was Foucault’s last contribution. (BERARD, 1999, p. 206)

A abordagem feita por Lanceros, propondo um projeto geral da investigação foucaultiana, entre outras aproximações com os textos do filósofo francês, faz referência ao texto *O sujeito e o poder*, do qual extraímos um interessante trecho, a seguir:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise.

Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeito.

O primeiro é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *gramaire générale*, na filosofia e na lingüística. Ou, ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia.

Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de “práticas divisoras”. O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os “bons meninos”. Finalmente, tentei estudar – meu trabalho atual – o modo pelo qual um ser humano torna-se um sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade – como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de “sexualidade”.

Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa.

É verdade que me envolvi bastante com a questão do poder. (FOUCAULT, 1995b, p. 231/232)

Dentre as diversas matizes de sua análise, Patxi Lanceros dirá que a filosofia de Foucault se ocupa muito mais do nascimento do que da morte do homem (LANCEROS, 1997, p. 178). Tal afirmação encontra, sem dúvida, no texto citado acima, um paradigma importante para consignar um argumento que assevera que os modos de subjetivação do homem em nossa cultura, estudando as práticas em relação às quais tal subjetivação se consoma, constitui o “proyecto general” da investida filosófica foucaultiana, não esquecendo uma pluralidade de temas que serão trabalhados no decorrer desse trajeto (LANCEROS, 1997, p. 183, 185).

Feitas essas considerações, prosseguiremos para tratar das diferentes nuances, relacionadas à temática do poder, que podem ser encontradas na obra de Michel Foucault.

2 SOBRE O PODER EM MICHEL FOUCAULT

2.1 PERSPECTIVA GERAL

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a idéia de que existe, em um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações, mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. Portanto, o problema não é de constituir uma teoria do poder (...). (FOUCAULT, 2007f, p. 248)

Segundo Machado, a proposta de análise do poder, em Foucault, não poderia ser identificada como uma “teoria geral do poder”, não tendo sido o tema do poder situado como “uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele [Foucault] procuraria definir por suas características universais” (MACHADO, 2007, p. X) ou, em outras palavras, é preciso levar em conta o fato de que, durante “sua vida, Michel Foucault recusou encarar o poder como uma entidade reificada” (GUATARI, 2007, p. 37). Essas constatações,

certamente, encontram respaldo na transcrição precedente, dando força ao argumento de que não existe

algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente. (MACHADO, 2007, p. X)

Acompanhando os argumentos elencados acima para afirmar que o poder não existe como uma coisa, com natureza específica, lembra-nos Castor B. Ruiz que a palavra *poder* esteve sempre associada, dentro de uma herança de definições históricas, ao estigma do mal, diferentemente das conotações outorgadas à palavra liberdade ou à palavra amor. Em que pese isso, o poder (como símbolo) representa uma “dimensão exclusiva do ser humano”, ou seja, ao mesmo tempo em que pode estar associado a práticas de dominação, o poder também “conota uma dimensão humana sempre criativa e, portanto, indefinível” (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004, p. 9/11)

Não esquecendo desses comentários, cremos não haver embaraço para que façamos algo como um capítulo, no perímetro deste trabalho, com a finalidade de trabalhar o tema do poder no interior da obra de Michel Foucault. Isso porque, cientes das ressalvas anteriores, pensamos que não se afigura inconveniente a construção de uma análise, um pouco mais detida, sobre esse termo (poder) e suas combinações (relações de poder, tecnologias de poder, etc.) que, insistentemente, tomam parte nos escritos do filósofo francês. Para nós, então, este esforço será tratado como um trecho especulativo sobre a ou as significações do poder no interior da obra foucaultiana, naquilo que ele mesmo exteriorizou como também, dentro do possível, dentro do que foi dito a respeito por outros autores.

Quando se sustenta que é inconveniente a pretensão de encontrar em Foucault algo como uma teoria geral do poder, como afirmamos alhures, julgamos estar manifesto nessa consideração – como a palavra de Roberto Machado já assinalara – o seguinte argumento: a proposta levada a termo pela investigação foucaultiana não procura interrogar o poder a respeito de sua origem, de seus princípios ou limites, mas o de “estudar os procedimentos e técnicas utilizados em diferentes contextos institucionais para agir sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo, para formar, dirigir e modificar sua maneira de portar-se” (FLORENCE, 2001, p. 391).

Não esqueçamos, no entanto, que a investigação acerca do poder não se imiscui somente nos mecanismos de formação, direção e modificação do comportamento humano. Além dessa atividade, serão desenhados os fins em relação aos quais a ação e a inércia do(s) indivíduo(s) deverão se pautar. Eis um cenário mais amplo em que poder-se-ão observar relações de poder não limitadas somente àquelas havidas entre um indivíduo e um saber específico. Levar-se-á em conta, também, a articulação que identifica o indivíduo situado dentro de um contexto de população, como parte de um corpo social em relação ao qual é preciso definir pautas de governo, de cuidado coletivo. Essas, portanto, são noções das quais não podemos nos separar para pensar o tema do poder dentro da obra de Michel Foucault.

Sem deixar de lado o que propusemos no ponto anterior, aquilo que denominamos “O estado geral da obra de Michel Foucault”, parece-nos relevante observar o que afirma Roberto Machado sobre o tema do poder. Diz ele que a

questão do poder não é o mais velho desafio formulado pelas análises de Foucault. Surgiu em determinado momento de suas pesquisas, assinalando uma reformulação de objetivos teóricos e políticos que, se não estavam ausentes dos primeiros livros, ao menos não eram explicitamente colocados, complementando o exercício de uma arqueologia do saber pelo projeto de uma genealogia do poder. (MACHADO, 2007, p. VII)

Seguindo essa trilha, é imperativo que se diga que não é adequada a pretensão de “reduzir a multiplicidade e a dispersão das práticas de poder através de uma teoria global que subordine a variedade e a descontinuidade a um conceito universal” (MACHADO, 2007, p. XI), pois não é dessa forma que Foucault procura trabalhar não só o tema do poder como também todos outros temas que procurou investigar. Talvez isso nos dê uma idéia de como Michel Foucault pretendeu situar sua proposta de investigação teórica, seu método de análise.

É que, para ele [Foucault], toda teoria é provisória, acidental, dependente de um estado de desenvolvimento da pesquisa que aceita seus limites, seu inacabado, sua parcialidade, formulando conceitos que clarificam os dados – organizando-os – explicitando suas inter-relações, desenvolvendo implicações – mas que, em seguida, são revistos, reformulados, substituídos a partir de novo material trabalhado. (MACHADO, 2007, p. XI)

Daí a dedução de que nem a arqueologia e tampouco o método genealógico de Foucault podem ser caracterizados dentro da pretensão de “fundar uma ciência, construir uma teoria ou se constituir como sistema” (MACHADO, 2007, p. XI), pois de fato se propõem a uma análise fragmentária e sujeita a transformações.

Dreyfus e Rabinow, em consonância com o que apresentamos até aqui, elencam algumas características referentes ao tema do poder, em Foucault (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 202/206). Apontam eles que as relações de poder: a) são desiguais e móveis; b) de seu funcionamento decorre o estabelecimento de relações desiguais e assimétricas; c) são intencionais e não-subjetivas. Além disso, o poder: d) é a operação de tecnologias políticas através do corpo social; e) é uma matriz geral de relações de forças, em determinado contexto histórico; f) é exercida tanto sobre dominantes quanto sobre dominados.

Levando-se em conta que o poder não pode ser pensado como “uma mercadoria, uma posição, uma recompensa ou uma trama”, devendo ser pensado como uma “operação de tecnologias políticas através do corpo social” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 203), e observando que o seu funcionamento será responsável pelo estabelecimento de relações desiguais e assimétricas, é que podemos caracterizar as relações de poder como desiguais. A mobilidade do poder decorre, por sua vez, do fato de que o poder não é, como frisamos, uma coisa e tampouco o controle de um conjunto de instituições. Para analisá-lo é preciso observar o modo segundo o qual ele opera. Ou seja, para compreender o poder é preciso que nos remetamos à análise de seu funcionamento diário, “ao nível das micropráticas, das tecnologias políticas onde nossas práticas se formam” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 203).

O poder entendido como uma matriz geral de forças, em determinado contexto histórico, traduz a idéia de que a proposta de análise foucaultiana pretende debruçar-se sobre uma sociedade determinada, em um momento histórico específico, levando em conta operações peculiares de disciplina e vigilância realizadas no interior de uma instituição específica como, por exemplo, aquelas desenvolvidas no perímetro de funcionamento de um presídio. Em outras palavras, essa localização é a premissa para que possamos construir algo como uma analítica do poder.

Ou seja, para “Foucault, a menos que essas relações desiguais de poder sejam traçadas de acordo com seu real funcionamento material, elas escapam à nossa análise e continuam a funcionar com uma autonomia não-questionada”, o que possibilitaria, ilusoriamente, que fosse avalizado um argumento – equivocado – segundo o qual “o poder é apenas aplicado de cima

para baixo”, ou seja, de que o poder se exerceria somente em função dos dominantes de modo a subjugar os dominados. Foucault certamente “não nega as realidades da dominação de classe” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 204). No entanto, argumenta que a dominação não seria a essência do poder. Isso porque, em que pese diferentes grupos estejam emaranhados em relações de poder, desiguais e hierárquicas, nenhum desses grupos possuía, realmente, o controle acerca dessas relações.

A isso se liga a afirmação de que as relações de poder “são intencionais e não subjetivas”, de modo a caracterizar que não é necessário buscar pelas motivações secretas ou subliminares às ações dos atores e, tampouco, necessidade de vislumbrar a ação dos políticos a partir da imagem de pessoas hipócritas ou de “peões do poder”, pois as práticas locais operadas por indivíduos e grupos não estão destituídas de consciência, visto que “os atores sabem mais ou menos aquilo que eles estão fazendo, quando o fazem e podem”. Não obstante, isto não significa que “as conseqüências mais amplas destas funções locais sejam coordenadas” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 205), ou seja:

Há uma lógica das práticas. Há um impulso em direção a um objetivo estratégico, mas ninguém impulsionando. O objetivo emergiu historicamente, tomando formas particulares e encontrando obstáculos, condições e resistências específicos. Desejo e cálculo foram envolvidos. O efeito global, contudo, escapou às intenções dos atores, assim como de todos. (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 205)

Sobre isso, ressaltam Dreyfus e Rabinow, não devemos nos enganar e dar margem a interpretações que associem a perspectiva de Foucault com a perspectiva funcionalista. Isso porque o legado de Foucault não nos conduz à idéia de equilíbrio, não nos entrega um sistema e, portanto, não há espaço para afirmarmos algo como uma lógica de estabilidade inerente (ao sistema) para que se pudessem estabelecer as premissas para uma investida a esse modo (funcionalista). Há, pelo contrário, um cenário oposto a esse, na perspectiva de Foucault, haja vista que o palco foucaultiano mostra habitantes tomados em uma dinâmica de “cálculos mesquinhos, confronto de desejos, emaranhado de interesses menores” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 206). Eis porque a temática abordada pela perspectiva de Foucault não estaria apta à dedução de uma teoria, mas à investida de uma análise, o que, de fato, é o que Foucault irá nos propor: uma analítica do poder.

Se essas são as características apontadas como próprias às relações de poder, podemos afirmar que o poder não é: a) uma coisa; b) o controle de um conjunto de instituições; c) a racionalidade escondida da história; d) em sua essência, dominação.

Feito esse brevíário, passaremos ao próximo título, no perímetro do qual poderemos nos ocupar, com mais calma, de alguns pontos relacionados ao tema do poder na obra foucaultiana.

2.2 SOBRE O MICROPODER

A explicação de Machado parece-nos bastante razoável quando ele afirma que o “que Foucault chamou de microfísica do poder significa tanto um deslocamento do espaço da análise quanto do nível em que esta se efetua” (MACHADO, 2007, p. XII). Essa afirmação, portanto, tenta dar conta do seguinte. A proposta de análise do poder, em Foucault, opera um deslocamento espacial ao focalizar o tema do poder a partir das extremidades. Com isso, queremos dizer que o objeto fundamental da análise não está localizado no Estado, que traduziria a figura do centro, mas – no que se refere à designação espacial – na figura oposta: na periferia.

Assim, dentro da dinâmica das relações de poder poderíamos desenhar um quadro em que o centro estaria representado pelo Estado e nos pontos periféricos figurariam as instituições (a família, a polícia, a escola, o hospital, o sanatório, o presídio, etc.). A luz, representando o foco de análise foucaultiana, estaria direcionada – preferencialmente – para as extremidades desse quadro. Esse lugar da extremidade poderá, dentro da proposta de Foucault, dar mostras das operações de poder que investem os corpos dos indivíduos, seus gestos, atitudes, comportamentos, hábitos e discursos.

Esse formato de abordagem pôde revelar que há uma “relativa independência ou autonomia da periferia com relação ao centro”, de modo que “as transformações ao nível capilar, minúsculo, do poder não estão necessariamente ligadas às mudanças ocorridas no âmbito do Estado” (MACHADO, 2007, p. XIII). Certamente, se falamos em independência de natureza relativa, não devemos ignorar a adjetivação. Ora, daí decorre a tentativa de ressaltar o fato de que a relação (Estado-Instituições), ainda que não sofra uma ruptura, também não se

caracteriza por uma implicação direta e necessária. Ou seja, não se poderia considerar, de maneira preliminar ou de forma apriorística, que há uma implicação necessária e que esta implicação dar-se-ia a partir do centro à periferia (uma indução com origem no aparelho do Estado que seria disseminado para a extremidade das instituições, por exemplo), como esclarece Machado:

Não se tratava, porém, de minimizar o papel do Estado nas relações de poder existentes em determinada sociedade. O que se pretendia era se insurgir contra a idéia de que o Estado seria o órgão central e único do poder, ou de que a inegável rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado, um simples prolongamento ou uma simples difusão de seu modo de ação, o que seria destruir a especificidade dos poderes que a análise pretendia focar. Daí a necessidade de utilizar uma *démarche* inversa: partir da especificidade da questão colocada, que para a genealogia que ele [Foucault] tem realizado é a dos mecanismos e técnicas infinitesimais de poder que estão intimamente relacionados como a produção de determinados saberes – sobre o criminoso, a sexualidade, a doença, a loucura, etc. – e analisar como esses micropoderes, que possuem tecnologia e história específicas, se relacionam com o nível mais geral do poder constituído pelo aparelho de Estado. (MACHADO, 2007, p. XIII)

Assim, se há um deslocamento de lugar (do centro para a extremidade), há também uma inversão de sentido. Em outros termos, em vez de realizar uma análise no sentido descendente, que seria representado por uma investigação que partiria dos efeitos de poder, tendo como profusor o Estado (centro), Foucault orientará suas análises no sentido inverso, partindo do nível periférico.

A análise ascendente que Foucault não só propõe, mas realiza, estuda o poder não como uma dominação global e centralizada que se pluraliza, se difunde e repercute nos outros setores da vida social de modo homogêneo, mas como tendo uma existência própria e formas específicas ao nível mais elementar. O Estado não é o ponto de partida necessário, o foco absoluto que estaria na origem de todo tipo de poder social e do qual também se deveria partir para explicar a constituição dos saberes nas sociedades capitalistas. Foi muitas vezes fora dele que se instituíram as relações de poder, essenciais para situar a genealogia dos saberes modernos, que, com tecnologias próprias e relativamente autônomas, foram investidas, anexadas, utilizadas, transformadas por formas mais gerais de dominação concentradas no aparelho de Estado. (MACHADO, 2007, p. XIII-XIV)

Ainda que a distinção seja feita – entre centro e periferia, níveis macro e micro – ela não ocorre com a intenção de “querer situar o poder em outro lugar que não o Estado”. A proposta foucaultiana vai, justamente, no sentido de afirmar que o(s) poder(es)

não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível, limites ou fronteiras. (MACHADO, 2007, p. XIV)

2.3 O PODER NA SOCIEDADE: O CARÁTER RELACIONAL

O poder, assim, não pode ser pensado a partir da idéia de posse, mas a partir da noção de exercício ou funcionamento. A relação estabelecida pelos pólos exercício ou luta, de um lado, e resistência, de outro, é mais apropriada, portanto, para pensar o tema do poder que a relação propriedade ou posse, de um lado, e destituição, de outro. O perímetro em que a relação de poder (sim! O poder é dotado de um caráter relacional) se coloca é o da rede de poder, ou seja, essa idéia de multiplicidade de relações (contida na noção de rede) que configura, de ponta a ponta, toda a sociedade.

Rigorosamente falando, *o* poder não existe; existem práticas de ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. E que funciona como uma maquinaria, como uma máquina social que não está situada em um lugar privilegiado ou exclusivo, mas que se dissemina por toda a estrutura social. Não é um objeto, uma coisa, mas uma relação. E esse caráter relacional do poder implica que as próprias lutas contra seu exercício não possam ser feitas de fora, de outro lugar, do exterior, pois nada está isento de poder. Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a que ninguém pode escapar: ele está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças. E como onde há poder há resistência, não existe propriamente o lugar de resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social. (MACHADO, 2007, p. XIV)

2.4 O MODO DE AÇÃO DO PODER

A proposta genealógica irá propor outra ótica de avaliação do modo segundo o qual o poder se realiza, ou seja, não irá seguir a trilha que utiliza a perspectiva de análise do direito. Queremos dizer com isso que não será possível tematizar o poder, de maneira adequada, na proposta de Foucault, unicamente como “fenômeno que diz fundamentalmente respeito à lei e à repressão”. A filosofia política do século XVIII teria muito a nos dizer sobre isso, à medida que o problema do poder era pensado a partir da proposta da articulação de formas ou mecanismos legais, jurídicos, que pudessem conter os excessos e abusos de poder. Ora, não é conveniente que se olvide o fato de que essas concepções partiam da noção de contrato social, o que equivale a dizer à noção na qual existe um direito originário que o indivíduo cede ou aliena, em parte, para constituir a soberania – a prerrogativa ou o poder do soberano. Um parêntese aqui para observarmos que, frente a esse tema (contrato social), Foucault posiciona-se da seguinte maneira: a idéia de corpo social, como algo constituído pelo conjunto das vontades dos indivíduos, é algo como um “grande fantasma” da cultura ocidental, pois, de fato, considera que “não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, 2007e, p. 146).

Voltando à questão da filosofia política do século XVIII, veremos que o exercício de poder é desenhado segundo a forma da intervenção negativa sobre o súdito/indivíduo. E o direito, por sua vez, atua nesse quadro como a instrumentalidade destinada à contenção dessa intervenção. A soberania só é legítima, assim, quando exercida segundo os parâmetros que as regras jurídicas lhe conferem. Fora desse perímetro (o da Lei) há abuso, excesso, arbitrariedade, tirania. Como nos lembra Machado, convém levar em consideração que as teorias que radicalizariam a crítica do abuso de poder vão apresentá-lo (o poder) não como esse ente que está em busca da transgressão das regras de direito, mas como sendo o próprio direito – originariamente – “um modo de legalizar o exercício da violência e o Estado o órgão cujo papel é a realização da repressão” (MACHADO, 2007, p. XV). Assim, tanto na perspectiva segundo a qual o direito deve ser um obstáculo ou uma forma de mitigação dos excessos do poder soberano como naquela que reconhece no direito o instrumento pelo qual a violência se legaliza – vendo no Estado o instrumento dessa repressão – estar-se-á pensando o tema do poder pela ótica do direito.

A proposta de Foucault pretende demonstrar que o poder não carrega unicamente pretensões repressivas, ou seja, o aspecto negativo do poder como poder de intervenção, de arbitrariedade, de controle e submissão. Sobre isso, temos testemunho bastante claro de Foucault quando – refletindo acerca do conceito de repressão – afirmou:

(...) me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. Quando se define os efeitos de poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força de proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. (FOUCAULT, 2007h, p. 7/8)

O poder deve ser pensado também a partir de seu aspecto positivo, como produtor, transformador. O ponto de intervenção do poder sobre o corpo do indivíduo se dá, ao mesmo tempo, como aprimoramento de suas potencialidades, como adestramento. Senão, vejamos:

Não se explica inteiramente o poder quando se procura caracterizá-lo por sua função repressiva. O que lhe interessa basicamente não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contrapoder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente. (MACHADO, 2007, p. XVII)

Foucault assevera que o que faz com que o poder seja mantido e aceito decorre do fato de ele não trabalhar somente como uma intervenção negativa sobre os corpos (“uma força que diz não”), mas sim porque além dessa característica não lhe é menos pertinente outra, aquela que representa uma “rede produtiva que atravessa todo o corpo social” (FOUCAULT, 2007h, p. 8), o que reforça as bases para a reflexão de Machado sobre os aspectos negativos e positivos do poder, quando ele refere o seguinte:

A grande importância estratégica que as relações de poder disciplinares desempenham nas sociedades modernas depois do século XIX vem justamente do

fato delas não serem negativas, mas positivas, quando tiramos desse termo qualquer juízo de valor moral ou político e pensamos unicamente na tecnologia empregada. É então que surge uma das teses fundamentais da genealogia: o poder é produtivo de individualidade. O indivíduo é uma produção do poder e do saber. (MACHADO, 2007, p. XIX)

Veremos mais sobre a fabricação do sujeito mais à frente e, conseqüentemente, sobre o aspecto positivo da intervenção do poder sobre o corpo dos indivíduos.

2.5 O PODER SOBERANO

Não é difícil ver que, se há algo que se encontra ao lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania, é o sangue; a sexualidade, quanto a ela, encontra-se do lado da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações. (FOUCAULT, 1999, p. 139)

Essa formulação, pois, dá-nos uma tonalidade importante e a utilizaremos aqui para dar uma noção demarcatória importante, que veio ganhar uma forma nítida na última das fases da produção filosófica de Michel Foucault. Parece-nos razoável a afirmação, portanto, de que o poder soberano está situado num período histórico precedente àquele que, mais adiante, será denominado pelo filósofo francês de biopoder. E aqui, procuramos – como parece razoável – as ponderações do próprio Foucault para dar sustentação às nossas conjecturas. Dessa maneira, ao mencionar toda uma série de intervenções e controles reguladores que constituíram uma *biopolítica da população*, Foucault esclarece o seguinte:

As disciplinas do corpo e as regulações das populações constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação – durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima para baixo.

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. (FOUCAULT, 1999, p. 131)

Podemos identificar, assim, que o poder soberano está associado ao poder de matar (simbolismo da potência de morte). Não por outro motivo à lei, ao simbólico da soberania, estaria associada a figura do sangue e não a figura da sexualidade, que – como veremos – traduz um outro formato de exercício de poder. Portanto, teremos três momentos sobre os quais Foucault irá tematizar formas de funcionamento ou exercício de poder. O primeiro deles será o poder soberano. O segundo momento contará com a figura da disciplina ou do poder disciplinar. O terceiro, estará focado sobre as regulações de populações, ou biopolítica. No entanto, se atentarmos para a transcrição acima, veremos que tanto a disciplina (voltada ao corpo ou à anatomopolítica) como a regulação das populações (voltada ao conjunto dos seres humanos vivos ou à biopolítica) constituem dois pólos em função dos quais estabeleceu-se a organização do poder sobre a vida, ou, na terminologia de Foucault, o biopoder.

Certamente as transcrições de Foucault que colocamos, neste ponto, têm o condão de desenhar, talvez mais por exclusão, o que o poder soberano representa na perspectiva do filósofo francês. No entanto, parece razoável sustentar que a *ameaça de morte* parece ser, claramente, a forma segundo a qual ele se exerce em relação aos indivíduos ou, em uma terminologia mais apropriada, em relação aos súditos.

O tema do sangue, que trouxemos aqui para tratar do poder soberano, representa um elemento em função do qual, durante determinado período histórico, de maneira preponderante, as relações e os mecanismos de poder se articularam. Isso não se reduz, tão-somente, à potencialidade do exercício do poder de matar como característica fundamental e simbólica do poder soberano, mas procura apresentar algo que funcionava, pois, como sustentáculo para uma outra série de coisas, como a “diferenciação entre ordens e castas, o valor das linhagens”, em uma “sociedade em que a fome, as epidemias e as violências tornam a morte iminente” (FOUCAULT, 1999, p. 138).

Esse sustentáculo (o tema do sangue¹²) viria, em seguida, a ser substituído pelo tema da sexualidade como o mecanismo principal em função do qual a economia do poder se

¹² No que se refere à “passagem da ‘sanguinidade’ para a ‘sexualidade’”, Foucault trará o exemplo do Marquês de Sade para, fazendo um parêntese, afirmar que o literato proscrito “vincula a análise exaustiva do sexo aos mecanismos exasperados do antigo poder de soberania e aos velhos prestígios inteiramente mantidos do sangue”, considerando que o “sexo em Sade é sem norma”, e aqui a semelhança fundamental com o exercício do poder soberano, leva em consideração a lei que ele próprio pode formular, ou seja, “só conhece a sua própria lei” (FOUCAULT, 1999, p. 139). No entanto, veremos que o tom das considerações feitas por Foucault em relação ao Marquês de Sade sofre uma alteração, como podemos perceber pela leitura da entrevista intitulada *Sade*,

organizaria. Isso não significa, no entanto, que o tema do sangue e a forma de exercício do poder soberano sejam extintos. A sobreposição de uma tecnologia de poder, em princípio, não causa eliminação, ainda que uma forma tenha preponderância sobre a outra. Senão, vejamos o que diz Foucault:

De fato, a analítica da sexualidade e a simbólica do sangue podem muito bem pertencer, em princípio, a dois regimes de poder bem distintos, mas não se sucederam (nem tampouco esses próprios poderes) sem justaposições, interações ou ecos. (FOUCAULT, 1999, p. 140)

2.6 O PODER DISCIPLINAR

Como nos aponta Roberto Machado, enquanto Foucault investigava a história da penalidade, colocou-se “o problema de uma relação específica de poder sobre os indivíduos enclausurados que incidia sobre seus corpos e utilizava uma tecnologia própria de controle”. E é necessário que se leve em conta que essa espécie de tecnologia não se limitava ao perímetro da prisão, eis que ela estava presente em outras instituições como a escola, o hospício ou a fábrica. A tecnologia de controle encontra sua representação paradigmática num “texto expressivo sobre o assunto: o *Panopticon*, de Jeremy Bentham” (MACHADO, 2007, p. XVII).

Esse poder de controle foi denominado por Foucault de *poder disciplinar*. Como afirmam Dreyfus e Rabinow, em consonância com Machado, Foucault tomou o *Panopticon* de Bentham como o paradigma da tecnologia disciplinar, o que não importa dizer que o *Panopticon* é a essência do poder, “mas um exemplo claro da forma de funcionamento do poder”, pois ele é um modelo apto, como aponta o próprio Foucault na obra *Vigiar e Punir*, à generalização do modo segundo o qual o poder atua concretamente sobre a vida cotidiana dos homens (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 206).

Sargento do Sexo, em que Foucault dirá que Sade “nos entedia, é um disciplinador, um sargento do sexo, um contador de bundas e de seus equivalentes” (FOUCAULT, 2001, p. 370).

Podemos identificá-lo, seguindo Roberto Machado, por quatro características fundamentais. Primeira: a disciplina é um tipo de organização do espaço. “É uma técnica de distribuição dos indivíduos através da inserção dos corpos em um espaço individualizado, classificatório, combinatório” (MACHADO, 2007, p. XVII). Segunda: é um controle do tempo. Sujeitando o corpo ao tempo, a disciplina se presta à produção de um corpo ágil, apto a produzir o máximo de rapidez em sua articulação com o objeto a ser manipulado. O controle do tempo compreende uma dupla articulação, constituída pela relação entre *corpo e gesto* – um corpo capaz de executar de forma ágil e eficaz um gesto – e a relação *gesto e objeto* manipulado pelo corpo. Terceira: a vigilância é um de seus principais mecanismos. Trata-se, aqui, de uma vigilância exercida de modo contínuo, ininterrupto, permanente, ilimitado. Em uma palavra: total. Ou seja, um olhar “invisível, como o Panopticon de Bentham, que permite ver tudo sem ser visto – que deve impregnar quem é vigiado de tal modo que este adquira de si mesmo a visão de quem o olha” (MACHADO, 2007, p. XVIII). Quarta característica: a disciplina – implicando um registro contínuo de conhecimento – produz um saber. Esse olhar que observa é o mesmo que registra e transfere (aos pontos hierarquicamente mais altos do poder) aquilo que é objeto dessa vigilância, desse olhar.

Refletindo sobre aquilo que trabalhou na obra *Vigiar e Punir*, Foucault pondera que desejava demonstrar como, a partir dos séculos XVII e XVIII, ocorrendo algo como uma desobstrução tecnológica, permitiu-se o aparecimento de técnicas (novas) mais ricas em eficácia e, ao mesmo tempo, menos caras em termos econômicos. Essa caracterização é feita comparativamente às técnicas utilizadas até o demarcado período, quando o modelo adotado poderia ser caracterizado como “de cara ostentação”, pois adotava uma ritualística do poder (soberano) em que se verificava, como era o caso das punições públicas, a opção pelo formato do espetáculo nessas intervenções, não olvidando o fato de que eram também caracterizadas pela descontinuidade (FOUCAULT, 2007h, p. 8). Essa proposta, digamos, frente à idealização panóptica, nos dá um claro tertemunho do surgimento de uma nova tecnologia de poder, tendo em vista o fato de que a tecnologia disciplinar inverte não só a idéia da visibilidade no exercício do poder – investindo em um tipo de mecanismo que pretende atuar de forma discreta, na obscuridade – como também pretende eliminar toda e qualquer lacuna ou descontinuidade. A vigilância, dentro da tecnologia disciplinar é caracterizada, justamente, por sua pretensão de totalidade, de constância, de continuidade.

Fazendo um pequeno parênteses em nossa análise da idealização panóptica, é pertinente que se faça menção à proposta inscrita na obra *Vigiar e Punir*, a fim de asseverar que

é precisamente a relação entre este investimento político do corpo (com sua máquina de produção de saber e de poder, ou seja, de sujeição/assujeitamento) e a análise de poder nos termos de uma *microfísica do poder* que Foucault quer analisar para fazer uma histórica concreta, política, tecnológica da alma moderna. (PAIVA, 2000, p. 79)

Ou seja, na análise de Antonio Crístian Saraiva Paiva, ainda que toda uma geração tenha procurado encontrar na obra *Vigiar e Punir* algo como uma teoria das instituições fechadas ou algo como a demonstração de um funcionalismo absoluto de Foucault, o filósofo francês estava propondo, a partir do problema do investimento político sobre o corpo através dos modos de sujeição – ou seja, a passagem do suplício à prisão –, uma “genealogia da alma moderna”. Nesse sentido, trata-se de demonstrar, nessa obra, esse itinerário que movimentou a passagem do suplício até a prisão disciplinar, havendo aí a “substituição de um modelo de física do poder (e de conseqüente investimento político sobre o corpo) por outro, a saber, a substituição do modelo jurídico e de soberania pelo modelo disciplinar” (PAIVA, 2000, p. 78/79).

Voltando, pois, ao instrumento panóptico, é pertinente que consideremos a flexibilidade como sua potencialidade paradigmática. Bentham o apresentou “como um projeto fechado e perfeito”, justamente pelo fato de que seria possível aplicar sua fórmula de atuação a um grande número de instituições e problemas diferentes (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 207), senão vejamos:

De acordo com Foucault, o *Panopticon* produz, ao mesmo tempo, saber, poder, controle do corpo e controle do espaço, numa tecnologia disciplinar integrada. É um mecanismo de localização dos corpos no espaço, de distribuição dos indivíduos uns em relação aos outros, de organização hierárquica, de disposição eficaz de centros e canais de poder. O *Panopticon* é uma tecnologia adaptável e neutra para a ordenação e individuação de grupos. Sempre que há necessidade de situar indivíduos e populações numa rede, onde podem se tornar produtivos e observáveis, a tecnologia do panoptismo pode ser usada. (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 208)

Os exemplos do modelo do leprosário e da quarentena, utilizados por Foucault em *Vigiar e Punir*, podem ser de grande valor para a compreensão do poder disciplinar. Efetivamente, poderíamos dizer, a combinação dessas duas técnicas tem muito que contar a respeito do funcionamento da tecnologia disciplinar de poder.

A quarentena foi um método de controle utilizado na Europa durante o século XVII ligado ao problema da peste. A partição rigorosa de todo o espaço da cidade, não descuidando de nenhum lugar, a fim de que os corpos (das pessoas) não transgredissem, sob pena de morte, os limites fixados para sua mobilidade que, no caso, estava fixado pelo perímetro da habitação de cada indivíduo. A administração da cidade, através de seus funcionários, era encarregada da vigilância e da obediência a essas regras. Assim, esses funcionários eram os únicos aptos a se movimentarem entre os espaços esquadrihados da cidade. O relatório constante da situação havida no interior de cada habitação era feito pelo fiscal a seu superior hierárquico. Os habitantes eram submetidos a uma contagem, de modo a verificar quantos permaneciam vivos, quantos estavam doentes e quantos estavam mortos. Os corpos dos mortos eram removidos. As casas desabitadas eram, até mesmo, desapropriadas, “procedimentos de purificação acompanhavam a evacuação das casas contaminadas, e se seguiam de fumigação”. Todo o espaço, portanto, era objeto de controle, devendo as patologias ser relatadas às autoridades centrais, e todo movimento regulamentado – os mínimos detalhes da vida cotidiana sob vigília (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 208).

O leprosário, por seu turno, seria algo como uma “contra-imagem” do modelo da quarentena. Isso porque o controle do espaço habitado não era a tônica do leprosário, mas muito pelo contrário. Havia uma destituição do espaço. Ou seja, o leproso era destituído do espaço (enquanto espaço coletivo habitado – a cidade) para ser remetido a um não-espaço: o leprosário. A exclusão do espaço coletivo era o modo segundo o qual esse modelo atuava, separando os indivíduos entre leprosos e não-leprosos. O olhar vigilante que poderíamos perceber em plena atuação no caso da cidade pestilenta dá as costas para o leproso, que é “excluído, separado e estigmatizado. Ele era jogado, juntamente com seus irmãos sofredores, numa massa indiferenciada” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 209).

Como havíamos referido, logo que iniciamos nossos comentários acerca dos modelos do leprosário e da quarentena, “a disciplina espacial do modelo da quarentena, acrescida da exclusão desenvolvida no leprosário” darão subsídio para que possamos visualizar o conjunto de propostas dedutíveis do modelo do *Panopticon*, paradigma disciplinar que verá, quando o

medo da peste for “transferido para o medo do anormal, e as técnicas de isolamento das anormalidades forem desenvolvidas”, seu verdadeiro triunfo (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 209/210).

2.7 O PODER E A FABRICAÇÃO DO SUJEITO

Cumpra aqui – a fim de tornar mais clara a análise em curso – tomar mais algumas linhas para delimitar a que fenômeno estamos nos referindo quando sustentamos que o indivíduo é uma produção do poder e do saber. A tecnologia disciplinar, pois, “reunia a produção dos indivíduos úteis e dóceis e a produção das populações controladas e eficientes” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 212). Aliás, como já mencionamos anteriormente, dando eco à afirmação de Roberto Machado, uma das teses fundamentais da genealogia de Foucault seria esta, a de que o indivíduo é produto do poder. Por essa afirmação pretende-se caracterizar que o indivíduo não é algo exterior ao poder, ou seja, não se pretende validar a idéia de que o indivíduo, submetido ao poder, restaria descaracterizado. Pensar o indivíduo dessa forma (como algo externo ao poder) é tomá-lo como “uma espécie de matéria inerte anterior e exterior às relações de poder”, ou como uma “individualidade com características, desejos, comportamentos, hábitos, necessidades, que seria investida pelo poder e sufocada, dominada, impedida de se expressar” (MACHADO, 2007, p. XIX).

A atuação do poder disciplinar sobre um conjunto indefinido de pessoas foi justamente o responsável pelo esquadramento e pela visibilidade do indivíduo. Ou seja, tanto o exemplo do nascimento da prisão (fins do século XVIII) e do isolamento celular do preso como o exemplo do nascimento do hospício, antes de destruir ou eliminar a “especificidade da loucura” ou a figura do delinqüente, representam, pelo contrário, as condições de possibilidade para que emergissem essas figuras. Antes que fosse aplicado o mecanismo do poder disciplinar sobre uma massa confusa e desordenada de pessoas, não era possível a identificação de uma figura como a do louco ou a do delinqüente, como assevera Machado:

É o hospício que produz o louco como doente mental, personagem individualizado a partir da instauração de relações disciplinares de poder. E antes mesmo da constituição das ciências humanas, no século XIX, a organização das paróquias, a

institucionalização do exame de consciência e da direção espiritual e a reorganização do sacramento da confissão, desde o século XVI¹³, aparecem como importantes dispositivos de individualização. Em suma, o poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário, ele o fabrica. O indivíduo não é o outro do poder, realidade exterior, que é por ele anulado; é um de seus mais importantes efeitos. (MACHADO, 2007, p. XIX-XX)

É necessário que não se perca de vista a contextualização histórica a respeito do que estamos a referir aqui. Na sociedade medieval, como o trecho dedicado ao poder soberano pretendeu ilustrar, a visibilidade estava representada pelo soberano, ou seja, por quem exercia a soberania e se situava – por conseguinte – nas esferas mais altas do poder. O modelo de poder disciplinar já contém uma formulação diferenciada e, nesse ponto, inversa. Isso porque o poder disciplinar busca seu método de exercício no silêncio, no anonimato. A visibilidade nessa relação (entre aquele que exerce e aquele sobre quem o mecanismo de poder disciplinar é exercido) está ao lado dos corpos sobre os quais o poder está atuando e, por esse aspecto, pode ser definida – se pensarmos na figura de uma pirâmide – como descendente. Nesse sentido, podemos afirmar que o poder tende a se tornar – no regime do poder disciplinar – mais anônimo e funcional.

Para concluirmos esse ponto, trazemos a contribuição a seguir.

A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça, pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – o homem – como produção de poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto de saber. Das técnicas disciplinares, que são técnicas de individualização, nasce um tipo específico de saber: as ciências humanas. (MACHADO, 2007, p. XX)

¹³ Quando Foucault menciona aqui a “reorganização do sacramento da confissão” está se referindo ao movimento ocorrido na Igreja que leva em conta dois momentos: o período anterior ao Concílio de Trento e o período subsequente ao concílio. Durante o período anterior ao concílio, pois, a Igreja controlava a sexualidade, segundo Foucault, de maneira frouxa (confissão anual dos diferentes e possíveis pecados), tendo essa forma sido modificada quando, após o concílio, em meados do século XVI, surgiram novas técnicas que vieram a se somar à confissão. Inicialmente, essas novas técnicas foram aperfeiçoadas dentro do perímetro das instituições eclesásticas, com o objetivo de purificação e formação daqueles que delas faziam parte. Eram técnicas minuciosas de “explicação da vida cotidiana, de auto-exame, de confissão, de direção de consciência, de relação dirigidos-diretores”. Toda essa tecnologia seria, depois, injetada também fora do perímetro da instituição eclesástica, alcançando a sociedade em um movimento que Foucault caracterizou como “de cima para baixo” (FOUCAULT, 2007f, p. 249).

2.8 A IMPLICAÇÃO MÚTUA ENTRE PODER E SABER

Não podemos olvidar a relação existente, portanto, entre poder e saber em Foucault. Como nos refere Machado, a constituição histórica das ciências humanas é uma questão central das investigações do filósofo francês. Nessa incursão – que teria passado por dois períodos distintos no perímetro da obra foucaultiana, quais sejam, o período do método arqueológico, dos primeiros livros, e, mais tarde, o período do projeto genealógico – Foucault nos teria brindado com algumas novidades importantes no que se refere à relação entre poder e saber.

A genealogia de Foucault teria, pois, pensado essa relação (e aqui a primeira novidade) não a partir da idéia do saber – considerado como idéia, pensamento, fenômeno de consciência – ligada de forma direta com a economia, de modo que esta (economia) seria o aspecto determinante daquela. A relação teria sido posta em outros termos: “como se formaram os domínios de saber – que foram chamados ciências humanas – a partir de práticas políticas disciplinares”, ou seja, o saber aqui é considerado como “materialidade, como prática, como acontecimento”, como “peça de um dispositivo político que, enquanto dispositivo, se articula com a estrutura econômica” (MACHADO, 2007, p. XXI).

Outra novidade está no fato de que a genealogia foucaultiana não pretende fazer algo como uma distinção entre ciência e ideologia, admitindo, portanto, que “não há saber neutro”, pois o saber – levando em consideração que o saber tem sua gênese no perímetro em que atuam as relações de poder – é político. Nesses termos, portanto, não se pensa a ciência a partir da premissa da superação das “condições particulares da existência” pelo sujeito, a fim de atingir o lugar em que o que impere seja a “neutralidade objetiva do universal”. Tampouco se busca a caracterização da ideologia como uma relação desequilibrada com a verdade, mas sim se admite que todo “conhecimento, seja ele científico ou ideológico, só pode existir a partir de condições políticas que são as condições para que se formem tanto o sujeito quanto os domínios de saber” (MACHADO, 2007, p. XXI).

Assim, abre-se espaço para que se reflita que toda constituição de saber estará associada ao exercício de um poder. A cumplicidade será uma adjetivação para caracterizar essa relação entre poder e saber, na medida em que a instituição está ao lado do nascimento de um saber – como, por exemplo, a escola estará ao lado do nascimento da pedagogia como

domínio de saber, a prisão estará ao lado do nascimento da criminologia e o hospício estará associado ao nascimento da psiquiatria – e esses saberes, por sua vez, terão uma importância fundamental para justificar e legitimar não só a existência dessas instituições como também o exercício de poder decorrente de seu funcionamento. O saber é algo como a titulação de competência ou aptidão que se outorga para o exercício de um determinado poder, é o alvará científico que garante o espaço para o exercício de poder. Como conclui, neste ponto, Machado:

Mais especificamente, a partir do século XIX, todo agente do poder vai ser um agente de constituição de saber, devendo enviar aos que lhe delegaram um poder, um determinado saber correlativo do poder que se exerce. É assim que se forma um saber experimental ou observacional. Mas a relação ainda é mais intrínseca: é o saber enquanto tal que se encontra dotado estatutariamente, institucionalmente, de determinado poder. O saber funciona na sociedade dotado de poder. É enquanto é saber que tem poder. (MACHADO, 2007, p. XXII)

Assim, para ilustrar tanto a ponderação consignada anteriormente – de que o exercício de poder deve ser compreendido a partir do conjunto que congrega as idéias tanto de repressão/controle como de indução/produção – como a intimidade que caracteriza o vínculo entre poder e saber, trazemos a palavra do filósofo francês:

É preciso se distinguir dos para-marxistas como Marcuse, que dão à noção de repressão uma importância exagerada. Pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. (FOUCAULT, 2007e, p. 148)

2.9 O BIPODER

O biopoder, dentro da narrativa do poder em Foucault, pode ser apresentado a partir da comparação com o poder soberano. Dessa maneira, a “velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano” será agora recoberta pela “administração dos corpos [poder disciplinar] e pela gestão calculista da vida [biopoder]” (FOUCAULT, 2007b, p. 152). Nesse

cenário, pois, o fato de viver, ou seja, a vida não representará mais esse lugar inacessível e veremos que o biológico passa a ocupar um lugar central na problemática política. Não mais sobre a ameaça de morte veremos o exercício de poder alicerçado, como é o exemplo do poder soberano. Veremos erguer-se o império do biopoder sobre uma instrumentalidade que se encarrega não da morte, mas que se ocupa de conhecer, organizar e controlar a vida.

A análise de Ana Paula Repolês Torres, que toma como ponto de partida o caráter positivo do poder (como produção), em complementação à função negativa (como repressão), sintetiza o itinerário no qual se verifica a articulação entre as características positivas do poder disciplinar (tornar os corpos dóceis e úteis) e do biopoder (como estratégia de governo de uma população). Senão, vejamos:

[...] Foucault passa a considerar o poder como algo positivo, na medida em que o mesmo age sobre indivíduos livres que possuem um poder de transformação, indivíduos que se deixam incitar, seduzir, persuadir, intervindo sobre os corpos de modo a maximizar suas possibilidades, seja por meio da formação do sujeito como individualidade, o que se dá através da sujeição, da formação do homem-máquina pelos mecanismos disciplinares, utilizando-se técnicas de controle detalhado e minucioso que, articuladas a um saber, visam tornar os corpos dóceis e úteis; seja por meio do governo de uma população, da “governamentabilidade”, enfatizando-se aqui a preservação do homem enquanto espécie, ou seja, a ação do governo passa a ser sobre uma pluralidade, entendida esta enquanto massa global, e a intervenção [sic] volta-se para o controle das regularidades, dos nascimentos, das mortes, das epidemias [...]. (TORRES, 2007)

Enquanto o poder disciplinar, como referimos, teve papel fundamental – levando-se em conta o foco sobre o corpo do louco, do delinqüente, da criança aprendiz – para essa tarefa de isolamento e individualização; o biopoder dirigirá seus cuidados aos fenômenos ligados à população, à espécie humana vista como conjunto. O intuito desse cuidado é caracterizado pela pretensão de regulação não mais do gesto que o corpo do indivíduo deve produzir, mas sobre questões como a do nascimento, da mortalidade, a duração (a média do tempo) de vida das populações, enfim: aos fenômenos coletivos mais relevantes para assegurar a existência, a manutenção, a saúde desse corpo social. Isso não significa, contudo, uma substituição ou desativação do poder disciplinar.

O biopoder é uma instrumentalidade que se soma à disciplina, havendo algo como uma sobreposição, uma complementação de táticas. Como nos lembra Machado, a tematização do Estado adquire, a partir de então, uma importância que não existia em

Foucault e, por conseguinte, abriu campo para as investigações que se debruçariam sobre práticas de gestão de governo ou aquilo que o filósofo francês denominou “governamentalidade”. Essa análise identificará que a governamentalidade tem como objeto de conhecimento a população, como saber mais relevante a economia e como mecanismo básico de atuação os “dispositivos de segurança”. Em se traçando um novo paralelo com as ciências humanas, levando em conta a forma do biopoder, abre-se espaço para vislumbrar o seguinte:

Se as ciências humanas têm como condição de possibilidade política a disciplina, o momento atual da análise [genealógica de Foucault] parece sugerir que o ‘biopoder’, a ‘regulação’, os ‘dispositivos de segurança’ estão na origem de ciências sociais como a estatística, a demografia, a economia, a geografia, etc. (MACHADO, 2007, p. XXII-XXIII)

No primeiro volume de *História da Sexualidade*, bem como em *Vigiar e Punir*, podemos observar que o desenvolvimento e a proliferação das diversas categorias de anomalias no interior do corpo social – poderíamos pensar na figura do delinquente aqui – estão relacionadas (e isso é fundamental!) às tecnologias de poder e saber, que delas não só deveriam se ocupar, como, mais importante, eliminar. Em outros termos, podemos dizer que a “expansão da normalização funciona através da criação de anormalidades que ele deve então tratar e reformar. Ao identificar cientificamente as anomalias, as tecnologias do biopoder estão na posição perfeita para supervisioná-las e administrá-las” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 214). Há um deslocamento onde se emprende o movimento que leva uma questão – permaneçamos no caso do crime e do criminoso – afeta ao campo do discurso político para o campo da linguagem neutra da ciência, alcançando o lugar da problemática técnica e, conseqüentemente, o domínio de intervenção do especialista (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 214).

O biopoder, assim, pode expandir seus domínios sob o *slogan* da saúde – tornar as pessoas saudáveis –, da proteção, da securitização da vida (a arte de calcular, prever os riscos e os acidentes). De um possível fracasso, importante lembrar, na efetivação desses objetivos de segurança, de proteção da vida, não decorre um destituição de ingerência, um obstáculo ao exercício de controles sobre a população. Tal fracasso poderia sim representar “uma prova da necessidade de reforçar e estender o poder dos especialistas”, de sua intervenção, ou seja,

talvez o campo de sua discricionabilidade não tenha sido razoável, suficiente à prevenção dos riscos que afligem o corpo social. Em suma: havia “a promessa da normalização e da felicidade através da ciência e da lei. Seu fracasso justificava a necessidade de reforçá-las” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 215).

2.10 A GOVERNAMENTALIDADE

Em exposição feita no dia primeiro de fevereiro de 1978, Curso do *Collège de France*, Foucault irá trabalhar a temática do governo, que ele define logo de início como a relação entre segurança, população e governo (FOUCAULT, 2007a, p. 277/293). Localizado, por sua vez, no século XVI, o aparecimento do problema do governo refere-se a questões que contemplavam problemas heterogêneos, apresentados pelo filósofo francês sob quatro formas gerais: 1^a) o governo de si; 2^a) o governo das almas e das condutas – um tema próprio da pastoral cristã e protestante; 3^a) o governo das crianças – assunto debelado pela pedagogia; 4^a) o governo dos Estados.

Ao mesmo tempo, esse fenômeno – o aparecimento do problema do governo – ocorre em um determinado contexto histórico, no qual Foucault vislumbra a convergência de dois movimentos. Um primeiro movimento estaria identificado pela instauração dos grandes Estados territoriais, administrativos, coloniais. Fenômeno, pois, que sucedeu a estrutura do feudalismo. Em resumo, movimento de concentração estatal. Um segundo movimento estaria materializado no questionamento que vinha sendo dirigido à forma ou às formas sob as quais o homem deve ser dirigido, naquilo que concerne à espiritualidade, de que maneira se pode alcançar a salvação. Em suma, movimento de dispersão e dissidência religiosa.

O texto do filósofo francês intitulado “A governamentalidade” trabalha um questionamento fundamental nesse ponto, qual seja: de que maneira teria ocorrido o movimento pelo qual se passou de uma teoria da soberania para algo que Foucault denomina “arte de governar”? E qual a diferença entre esses dois mecanismos de exercício de poder?

A cena sobre a qual esse questionamento é trabalhado apresenta alguns personagens. Figurando entre eles, como protagonistas, os seguintes: a) a população – o surgimento da noção de população; b) a família – não mais como modelo de governo, mas como elemento

interno à população, ou seja, como segmento ou como instrumento privilegiado de intervenção na população; c) o nascimento da economia política – como migração da noção de economia, como técnica de governo, do lugar que a situava associada à família (ainda como um modelo de governo) para o lugar que irá associá-la a todos os processos relativos à população.

Não se olvide que esse movimento não pretende afirmar que o modelo da soberania foi eliminado ou substituído por algo denominado arte de governo. Muito antes pelo contrário, a constatação ruma no sentido de sustentar que não só a soberania, mas também a disciplina, não são eliminadas.

Como assevera Michel Senellart, Foucault apresenta três séries de fenômenos para a caracterização da *governamentalidade*, durante o curso do Collège de France, de 1978, intitulado *Segurança, Território e População*. Em primeiro lugar, a herança do poder sacerdotal cristão como o vínculo que especializa o poder governamental frente ao poder soberano e ao poder disciplinar. Em segundo lugar, a população constitui o foco de atuação dessa tecnologia de poder, a economia política constitui o seu principal saber e os dispositivos de segurança constituem seus instrumentos fundamentais de execução. Por fim, o processo segundo o qual o Estado de Justiça Medieval vai se tornando Estado Administrativo até alcançar a forma de Estado governamentalizado ocorre graças à integração da velha técnica de poder pastoral, forjada pelo cristianismo (SENELLART, 2007).

Aqui encerramos as considerações deste título. Além de uma etapa integrante da apresentação do tema do poder em Foucault, devemos fazer menção ao fato de que o problema da governamentalidade, em especial, constitui a ligação com a etapa seguinte de nosso trabalho. Ou seja, o tema da governamentalidade representa aqui a passagem que precede o tema do poder sacerdotal, a ser tratado na segunda parte de nosso trabalho.

3 NIETZSCHE E FOUCAULT: UMA APROXIMAÇÃO

Ao lado de Marx, Freud, Bachelard, Canguilhem, Dumézil,¹⁴ Lévi-Strauss, Hypolite, Bastide, Groethuysen, Gurvitch e Leroi-Gourhan, a figura de Nietzsche está postada entre aqueles que Michel Foucault teria reconhecido “como mestres”, segundo nos relata Annie Guedez (GUEDEZ, 1977, p. 91) ou, como sugere Christian Ferrer, o filósofo alemão teria sido para Foucault um guia (FERRER, 1996, p. 7). A palavra do próprio Foucault, certamente, pode dar mostras dessa relação havida entre ele e a filosofia de Friedrich Nietzsche. O trecho da entrevista, concedida em 1982, é exemplo disso e revela – diante da pergunta que lhe fora feita a respeito de quais autores teriam influenciado seu trabalho, depois de uma menção a Heidegger – a importância de Nietzsche:

Nietzsche fue una revelación para mí. Sentí que había alguien muy distinto de lo que me habían enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida: dejé mi trabajo en el asilo y abandoné Francia; tenía la sensación de haber sido atrapado. A través de Nietzsche me había vuelto extraño a todo eso. (FOUCAULT, 1982, p. 146/147)

O testemunho de Foucault é vigoroso no sentido de afirmar a presença de Nietzsche em suas leituras, como também veremos na transcrição a seguir, que retoma as palavras do filósofo francês durante uma entrevista concedida em 1984, quando lhe opuseram uma

¹⁴ Um pequeno parênteses com relação à Georges Dumézil (1898-1986). Segundo o comentário de Didier Eribon, este autor teria sido “o modelo heurístico, no qual Foucault não cessou de inspirar-se, desde o fim dos anos 1950, e também se pode ver, nas declarações que fez no Brasil, em 1974, até que ponto e em que sentido ele impregnou os seus livros, tanto *Surveiller et punir* quanto *Histoire de la folie*”. Ainda, Dumézil teria sido “uma das fontes fundamentais de inspiração teórica de Foucault” (ERIBON, 1996, p. 146). Essas afirmações têm reflexo na própria obra de Eribon (*Michel Foucault e seus contemporâneos*) onde – na relação que ele estabelece entre Foucault e outros autores, Barthes, Lacan, Habermas e Althusser – Dumézil é o único que ocupa o espaço de quatro capítulos, enquanto aos outros ele dedica apenas um. Vejamos, rapidamente, exemplo do testemunho de Foucault que ao mesmo tempo apresenta-nos um viés de sua relação com Dumézil, como também um elemento de diferença entre a sua perspectiva e a do estruturalismo, registrado quando o filósofo francês esteve no Brasil: “Há, na Europa, toda uma tradição de análise do discurso a partir das práticas judiciárias, políticas etc. Houve na França, Glotz, Gernet, Dumézil e atualmente Vernant, que para mim foram as pessoas mais significativas. O estruturalismo consiste em tomar conjuntos de discursos e tratá-los como enunciados procurando as leis de passagem, de transformação, de isomorfismos entre esses conjuntos de enunciados; não é isso que me interessa” (FOUCAULT, 2005c, p. 145/146).

questão que suscitava uma possível relação entre o seu trabalho e a filosofia de Heidegger, ao que Foucault respondeu:

Todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto, reconheço que Nietzsche predominou. [...] Jamais escrevi sobre Heidegger, e escrevi sobre Nietzsche apenas um pequeno artigo; no entanto, são os dois autores que mais li. Creio que é importante ter um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve. [...] neste momento eles apenas serão para mim instrumentos de pensamento. (FOUCAULT, 2006d, p. 259)

Essa passagem – especialmente quando Foucault afirma a importância de que exista esse autor com o qual se pensa e afirma, no entanto, que esse autor deve funcionar como um instrumento de pensamento – encontra reflexo no comentário de que o filósofo francês talvez “encare Nietzsche menos como um objeto de análise que como instrumento; talvez se relacione com ele menos como o comentador com seu *interpretandum* que como o pensador com sua caixa de ferramentas” (MARTON, 2001b, p. 211). Dando suporte à consideração de Scarlet Marton, de que Foucault se relacionaria com Nietzsche “menos como o comentador”, segue a afirmação de Foucault:

Quanto a mim, os autores que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse. (FOUCAULT, 2007g, p. 143)

Tanto a constatação de que “as referências de Foucault a Nietzsche estão presentes ao longo de sua obra, desde a *História da Loucura* até os cursos proferidos no Collège de France em 1976 – sem mencionar artigos e revistas” (MARTON, 2001b, p. 199), ou a especulação de que o método de Foucault teria nascido da meditação sobre alguns textos do filósofo alemão, como também a afirmação de que Nietzsche fora o precursor e modelo confesso de Foucault – especialmente na maneira de compreender o tema do poder, sugerindo que a obra *Vigiar e Punir* deu continuidade “de maneira mais ou menos consciente” à *Genealogia da Moral* do

filósofo de Sils-Maria (MILLER, 2003, p. 655) –, dão suporte para que nossa intenção, de construir uma articulação entre os dois autores, seja posta em marcha.

Ainda, para não deixar de lado o testemunho do próprio Foucault sobre esse assunto, façamos menção, ainda, a dois testemunhos dados pelo filósofo francês. Primeiro, em uma entrevista concedida em 1975, ao ser questionado acerca da presença cada vez mais constante, no pensamento contemporâneo, da filosofia do autor alemão, disse:

Hoje fico mudo quando se trata de Nietzsche. No tempo em que era professor, dei frequentemente [sic] cursos sobre ele, mas não mais o faria hoje. Se fosse pretensioso, daria como título geral do que faço “genealogia da moral”. (FOUCAULT, 2007g, p. 143)

Em um segundo testemunho, por ocasião de uma entrevista concedida em 1978, quando questionado por que razão o fenômeno do nascimento da prisão havia se mostrado relevante para ele (menção à obra *Vigiar e Punir*), referiu o seguinte:

Vou tentar responder às questões que foram feitas. Inicialmente, sobre a prisão. [...] Não quis dizer que a prisão era o núcleo essencial de todo o sistema penal; [...] Pareceu-me legítimo tomar a prisão como objeto por duas razões. Em primeiro lugar, porque ela foi bastante negligenciada até então nas análises; quando se queria estudar os problemas da “penalidade” – termo, aliás, confuso –, escolhiam-se de preferência duas vias: seja o problema sociológico da população delinqüente, seja o problema jurídico do sistema penal e de seu fundamento. A própria prática da punição só foi estudada por Kirschheimer e Rusche na linha da escola de Frankfurt. É verdade que houve estudos sobre as prisões como instituições; mas muito pouco sobre o aprisionamento como prática punitiva geral em nossas sociedades. Eu tinha uma segunda razão para estudar a prisão: retomar o tema da genealogia da moral, mas seguindo o fio das transformações do que se poderia chamar de “tecnologias morais”. Para melhor compreender o que é punido e por que se pune, introduzi a questão: como se pune? Nisto, não faço outra coisa senão seguir o caminho tomado a propósito da loucura; mais do que se perguntar o que é considerado como não-loucura, como doença mental e como comportamento normal, perguntar-se como se opera a divisão. (FOUCAULT, 2006d, p. 336/337)

Permitimo-nos citar, acima, boa parte da resposta de Foucault para, além de assegurarmos a demonstração de que há uma relação de vizinhança, nessa altura, entre a genealogia (da moral) de Nietzsche e projeto investigativo do autor francês, indicar que esse trecho de entrevista nos dá, também, uma noção mais nítida das balizas¹⁵ sob as quais não só a obra *Vigiar e Punir* foi realizada, mas, mais que isso, nos dá demonstração acerca das linhas gerais segundo as quais o período genealógico de seu trabalho foi orientado. Dito isso, e com o breve parênteses que nos permitimos, sigamos.

3.1 UMA IMAGEM DA FILOSOFIA: EXPERIMENTAÇÃO E AVENTURA

Maria Cristina Franco Ferraz, em colóquio realizado por ocasião dos 20 anos da morte do filósofo francês, no ano de 2004, portanto, proferiu uma conferência destinada a "retomar as afinidades entre Foucault e o pensamento de Nietzsche" (FERRAZ, 2007, p. 97). Essas afinidades, como veremos, parecem estar associadas, fundamentalmente, à postura de Foucault frente ao papel daquele que se dedica à tarefa do pensador, afinidades que terão reflexos ao longo de sua trajetória como filósofo. A primeira lição que a obra de Foucault nos oferece, dirá Ferraz, é “exatamente esta: tirarmos as conseqüências da esquivia ao modelo de identidade que funda nossa tradição de pensamento, e que cobra de um pensador a manutenção de uma ‘mesma’ trajetória, previamente estabelecida, salientando outra espécie de ‘coerência’: aquela de um pensamento aberto à historicidade, isto é, às urgências de seu próprio tempo” (FERRAZ, 2007, p. 97). A esse respeito, ainda outra contribuição:

Tanto la existencia como la dignidad de tales estudios nos eximen de um tratamiento pormenorizado y exhaustivo de cada uno de los extremos de la obra de Foucault,

¹⁵ No que se refere a essas “balizas”, poderíamos enumerá-las do seguinte modo: a) utilização do recurso de análise que se detém sobre “o aprisionamento como prática”, abstendo-se da utilização do modelo criminológico ou teórico-jurídico para tanto; b) retomada do tema da genealogia da moral nietzscheana, c) para compreender quem/o que é punido e por que se pune, o ponto de partida será a investigação acerca da maneira concreta segundo a qual a punição se exerce sobre os corpos. Não devemos ignorar que essa perspectiva de análise – que se refere, nessa abordagem, à prisão – tem paralelo na pretensão que Foucault levará a termo quando o foco dirigir-se ao problema da anormalidade.

uma obra – cuando menos – múltiple y plural, esquivando frente a cualquier tentativa de encauzamiento y – posiblemente – de sistematización.

Conviene con la convicción del próprio Foucault – más de uma vez expresada – el tratar sus obras no como un sistema sino como pluralidad de puntos de fuerza, como multiplicidad com valor fundamentalmente local y práctico. Según la contundente y metafórica expresión de Deleuze (aceptada por Foucault) la teoría es “exactamente como una caja de herramientas”. (LANCEROS, 1997, p. 160)

Dessa forma, vemos que – nesse cenário – a proposta segundo a qual Foucault orientou sua trajetória filosófica não se constrangeu em mudar o foco ou o ângulo segundo o qual problematizou “as relações entre saber, poder e sujeito” (FERRAZ, 2007, p. 97). A transcrição das palavras do próprio Foucault, inseridas na introdução intitulada *Modificações*, constante do segundo volume – *O uso dos prazeres* – da *História de Sexualidade*, reforçam a ponderação feita a respeito dessa outra forma de coerência que, longe da perspectiva da tradição, orientou o trabalho do filósofo francês. Vejamos:

Quanto ao motivo que me impulsionou [a fazer uma história da sexualidade enquanto experiência] foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. [...] Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento [...]. (FOUCAULT, 2006e, p. 13)

Essa manifestação do filósofo do *Collège de France*, comentará Ferraz, evidencia “a adesão de Foucault a uma imagem da filosofia bastante próxima de Nietzsche, uma imagem da filosofia como experimentação e aventura”, haja vista que o foco de interesse – segundo essa postura filosófica – prima por um “inquieta movimento de afastamento, de desprendimento”. Ou seja, busca uma ruptura com a “comunicabilidade fácil ancorada na doxa, na mera opinião, que costuma ocupar o vácuo do pensamento” e, portanto, é um perfil que não se filia a um modelo da identidade, em que se desenvolve um esforço intelectual que busca construir algo como um sistema fechado e coeso de pensamento filosófico – formas associadas à idéia da razão – em oposição à desorganização e ao caos – formas associadas à noção de irracionalidade (FERRAZ, 2007, p. 98).

3.2 FOUCAULT E A GENEALOGIA

É preciso se livrar do sujeito constituinte,¹⁶ livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isso que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história. (FOUCAULT, 2007c, p. 7)

Durante entrevista, ao falar sobre o método genealógico – fazendo um paralelo com a dialética e a semiótica – assim se pronunciou o filósofo do *Collège de France*, justificando

¹⁶ Com relação ao problema do “sujeito constituinte”, acreditamos oportuna a referência à palavra de Lacan, em intervenção feita durante uma conferência proferida por Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia, no ano de 1969. Isso porque – ainda que nossa intenção aqui seja outra: estabelecer a relação entre Nietzsche, Foucault e a genealogia – essa intervenção de Lacan promoveu um interessante esclarecimento acerca do que significaria afirmar a morte do sujeito. Certamente, nosso trabalho não se debruça sobre esse problema. No entanto, nos permitiremos essa rápida alusão. Vejamos: “Desejaria lembrar que, com ou sem estruturalismo, não se trata absolutamente, no campo vagamente determinado por esse rótulo, da negação do sujeito. Trata-se da dependência do sujeito, o que é extremamente diferente; e particularmente no nível da volta a Freud, da dependência do sujeito em relação a algo de verdadeiramente elementar e que tantamos isolar sob o termo de ‘significante’” (FOUCAULT, M. Qu’est-ce qu’un auteur? *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, julho-setembro de 1969. In ERINBON, 1996, p. 150).

que tenha optado por uma perspectiva que trabalhe em termos de uma “genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas”, dizendo: “Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha”, isso porque, segundo ele, a dialética (como lógica da contradição) seria “uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano” e a semiótica (como estrutura da comunicação) “uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a a forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo” (FOUCAULT, 2007c, p. 5). E, complementando essa ponderação, afirmou ele que o problema estaria centrado em “ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos”, deixando claro que entre a noção de ideologia e de verdade não estariam, necessariamente, em posições opostas (FOUCAULT, 2007c, p. 7).

Para Nietzsche, e gostaríamos de demonstrar aqui a semelhança, palavras, como também conceitos e valores, “não indicariam significados, mas imporiam interpretações”, sobre as quais recairia a tarefa genealógica de interpretar, ou seja, interpretar as interpretações que, no itinerário histórico, sofreram mutações. Assim, “a genealogia deveria colocar-se a pergunta por quem interpreta em cada nova emergência, a pergunta por que se apodera dos sistemas de regras em cada novo estado de forças” (MARTON, 2001b, p. 206). Ou seja, se Foucault leva como referência o modelo da “guerra e da batalha”, se ele assume uma noção segundo a qual a realidade é “aleatória e aberta”, a fim de reconhecer como são produzidos efeitos de verdade no interior de discursos que não são nem verdadeiros nem falsos, como consignamos alhures, é possível identificar uma intensa proximidade com a perspectiva nietzscheana, ao propor que palavras, conceitos, valores não possuem significados, mas são fruto de interpretações referendadas por aqueles que, em um determinado “estado de forças” haviam se apoderado dos sistemas de regras que possibilitam a construção, produção, ou a invenção de interpretações.¹⁷

¹⁷ Não parece aqui demasiado abrir um parênteses para esclarecer um tema da filosofia nietzscheana, ainda que não se refira à aproximação entre a filosofia de Nietzsche e Foucault especificamente, questão sobre a qual se debruça este título. Assim, na perspectiva do filósofo alemão, a vida, impondo-se por si mesma, constitui o critério para que se possa “avaliar as avaliações e interpretar as interpretações”, ou seja, para que se faça a análise de determinados conceitos, que surgem em um determinado estado de forças, será preciso verificar se esses conceitos se prestam para “a expansão ou para a degenerescência da vida” (MARTON, 2001b, p. 210). No mesmo sentido vai a afirmação de que “a dimensão da filosofia a marteladas [de Nietzsche], destruidora de idéias e ideais, pois à crítica nietzscheana cumpriu denunciar o ideal ascético na base da religião, da moral, da

Poderíamos afirmar que o filósofo francês “obtem da genealogia nietzscheana da moral a grande inspiração para a construção de sua própria genealogia” (PAIVA, 2000, p. 74), ou ainda, debruçado sobre o momento genealógico do itinerário filosófico foucaultiano, em especial naquilo que se refere ao primeiro volume (*A vontade de saber*) da *História da Sexualidade*, seria possível afirmar que a “conexão com o pensamento de Nietzsche é imediata e se explica desde o título”. Ou seja, se a sexualidade possui uma história, nos afastamos da noção de essência ou origem e da “crença que subjaz à metafísica em sua pretensão à universalidade e em seu apagamento da historicidade” para trabalhar com a perspectiva – genealógica – que “aposta nos sentidos e valores como criados e interessados”, e aqui encontramos Nietzsche, portanto. Para evitar a noção de origem, Nietzsche procura utilizar termos como “nascimento” (*Entstehung* ou *Geburt*), “proveniência” (*Herkunft*) ou “invenção” (*Erfindung*), como faz ressalva o próprio Foucault no ensaio publicado sob o título *Nietzsche, a genealogia e a história*, como também na conferência intitulada *A verdade e as formas jurídicas*.

A adesão à perspectiva genealógica, dessa maneira, implicaria a recusa ao pensamento que busca a identificação de origens, pois parte da noção de que todos os valores e sentidos devem ser considerados como “historicamente determinados, perpassados por interesses pulsionais, vitais”. Há, pois, uma ruptura frente a “crenças e ilusões, instigando à invenção de novos valores e sentidos” (FERRAZ, 2007, p. 98/99). Nesse sentido, o “defeito hereditário” – apontado por Nietzsche – que macularia as especulações de todos os filósofos, residiria na ausência de sentido histórico em suas abordagens. Tal defeito permitiria – e aí o equívoco – apreender dados da realidade de hoje como parte dos dados imutáveis da humanidade, chave por meio da qual o entendimento do mundo em geral seria possível. Dessa forma, eles (os filósofos) “falam da última figura do homem como se fosse algo eterno e não reconhecem que, se tudo veio a ser, então não existem fatos eternos nem verdades absolutas (MOURA, 2005, p. XXV).

filosofia e da ciência e, desse modo, apresentar as conseqüências da vigência desse ideal enquanto negação da efetividade pela transposição do valor a um outro mundo, e, como decorrência disso, negação do homem e da vontade de potência. A crítica nietzscheana coloca-se para além desse ou daquele fundamento, toma como critério de avaliação a vontade de potência que avalia a partir da vida; a apreciação ou depreciação da vida seriam critérios de sua promoção ou obstrução (AZEREDO, 2000, p. 179).

O primeiro volume da *História da Sexualidade – A vontade de saber* – é, também, um ponto interessante para a análise e aproximação entre os dois autores. Isso porque o filósofo alemão

salientou, em grande parte de sua obra, de que forma o homem ocidental é marcado por um curioso (e estranho) desejo de ‘verdade a todo custo’, pela necessidade de ancorar seu barco inexoravelmente bêbado (como escreveu Rimbaud) em um solo seguro, desejo e necessidade sintomáticos de uma debilitação das forças vitais, que afirmariam, ao contrário, a vida como jogo cosmético e multicolor de aparências em metamorfose incessante (FERRAZ, 2007, p. 99).

Nietzsche, é razoável lembrar, situava suas avaliações filosóficas no seu próprio tempo e direcionava suas questões à tradição filosófica, que empunhava essa vontade de verdade a todo custo, combatendo as questões metafísicas e morais inscritas nesse contexto. Da mesma maneira, Foucault retoma essa suspeita nietzscheana para, diante da “versão moderna dessa ‘vontade de verdade a todo custo’”, dirigir seu esforço filosófico para pensar a “invenção das chamadas ‘ciências humanas’, na virada do século XIX ao XX” (FERRAZ, 2007, p. 99).

Assumindo essa postura, portanto, Foucault não estaria disposto a fazer uma leitura de Nietzsche como mero comentador, mas sim a colocar essa leitura dentro desse processo segundo o qual o pensamento nietzscheano ganha espaço para ser levado adiante, “em resposta a novas questões e problemas de outro momento histórico” (FERRAZ, 2007, p. 100). Tanto para o filósofo alemão quanto para Foucault não se trata de realizar a negação de uma hipótese a fim de, em uma atitude que pretende encontrar “a” verdade, sobrepor-lha outra. Maria Cristina Franco Ferraz lembrar-nos-á que, refutando a pecha de que a postura tanto de Nietzsche quanto de Foucault semeia algo como um “relativismo moral” – pois não se trata de desacreditar uma hipótese como “falsa” colocando uma verdadeira em seu lugar, mas aposta em uma hipótese mais verossímil que a antecedente –, a proposta genealógica procura realizar as tarefas de avaliação e de investigação de maneira desvinculada ou isenta de negatividade. O que isso quer dizer? Isso quer dizer que a proposta genealógica evita a mera refutação de uma hipótese, pois esse procedimento procura produzir aquilo que se está refutando em seu reflexo negativo ou reativo, razão pela qual tanto a hipótese quanto a sua refutação situam-se no mesmo nível de perspectiva. Se a proposta genealógica evita essa incisão negativa é

porque intenta outra (positiva) que se pauta pela afirmação, buscando “avaliar e ultrapassar certas perspectivas, engendrando novas questões e delineando problemas ainda não colocados” (FERRAZ, 2007, p. 101). A questão relacionada ao poder em Foucault, como vimos no capítulo anterior, nos dá um claro exemplo dessa postura filosófica, pois Foucault além de afirmar a hipótese negativa do poder (sua instrumentalidade de atuação repressiva) pretende asseverar que ela é insuficiente para compreender o modo de atuação do poder, pois há outra face do poder que é preponderante e que, no entanto, é pouco problematizada, qual seja: sua face positiva, produtiva de subjetividade. Dentro dessa proposta, para Nietzsche, tampouco, tratava-se de propor meras refutações, como ele mesmo fará por bem em deixar consignado em seu prólogo à *Genealogia da Moral*, ao mencionar a obra de Paul Reé, podendo ele (Nietzsche) produzir a substituição do menos pelo mais verossímil, ou – no máximo – substituir um erro pelo outro.

3.3 UM SUJEITO OU CONJUNTO DE INTENÇÕES ESPARSAS?

Há alguém por trás das estratégias? Para Foucault, como para Nietzsche, essa é a tarefa que a metafísica pretende realizar, por uma operação que terminava por “restringir ‘o’ poder a seus efeitos de superfície”, ignorando a proposta (essa sim foucaultiana) de investigar os mecanismos e técnicas de poder que se exercem, de fato, sobre a vida e o corpo dos homens. Foucault distingue, portanto, e isso retoma a questão do poder, intencionalidade e subjetividade aqui. Em que sentido?

[...] as relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas. Se, de fato, são inteligíveis, não é porque sejam efeito, em termos de causalidade, de uma outra instância que as explique, mas porque atravessadas de fora a fora por um cálculo: não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos. Mas isso não quer dizer que resulte da escolha ou da decisão de um sujeito, individualmente [...] a racionalidade do poder é das táticas muitas vezes explícitas no nível limitado em que se inscrevem – cinismo local do poder – que, encadeando-se entre si, invocando-se e se propagando, encontrando em outra parte apoio e condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto [...]. (FOUCAULT, 2007b, p. 105)

Portanto, Foucault não poderá ser associado, nesse sentido, à “perspectiva marxista mais relevante em sua época (os ‘aparelhos de Estado’ tematizados por Althusser)”, ainda que ele não desconheça um nível superestrutural do poder, pois o filósofo francês irá propor um trajeto que vai ao encontro de uma microfísica do poder, dos instrumentos que dão conta de atuar diretamente sobre os corpos e vidas das pessoas, como é o exemplo das “novas ciências humanas desenvolvidas no final do século XIX” (FERRAZ, 2007, p. 105).

3.4 UMA RETOMADA PARA A TEMÁTICA DO CASTIGO

Retomemos aqui a aproximação feita anteriormente, associada à análise de que em função de uma prática poderiam ser articulados sentidos diferentes, em diferentes contextos históricos, para trabalhá-la frente a questão do castigo, ou seja, a prática do castigo que, em diferentes circunstâncias históricas e culturais esteve associada a sentidos, significados ou finalidades diferentes.

Assim, pois, o filósofo de Sils-Maria “desatrela o castigo do sentido (entendido como único e necessário) de produção de culpa, contrariando os estudiosos da moral de sua época, que equacionavam punição e culpa, postulando um sentido único, transhistórico, que daria conta de qualquer castigo em qualquer momento e lugar da história da humanidade” para associá-lo à noção de dívida, como veremos mais detidamente, em seguida (FERRAZ, 2007, p. 105).

Dentro da obra de Foucault, por sua vez, temos exemplo dessa acepção ao atentarmos para a questão que envolve as relações entre poder e sexo e, especificamente, naquilo que se refere ao sentido que foi dado à prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Nesse, porém, nos dirá o filósofo francês que a modernidade antes de realizar uma operação de interdição e proibição dessa prática produziu, criou o sentido de homossexualidade, que diferentemente do regime da sodomia que o antecedeu, estava associado “à produção histórica da subjetividade moderna, ao homem psicológico [psiquiátrico e medicalizado], dotado de uma interioridade que passará, cada vez mais ao longo do século XX, a ter no desejo seu segredo e sua chave interpretativa” (FERRAZ, 2007, p. 105). Assim, como havíamos

apontado quando trabalhamos o exemplo nietzscheano, nas diferentes circunstâncias históricas e culturais houve espaço para diferentes interpretações, concessões de sentido diversas para as mesmas práticas, hoje identificadas pela noção de homossexualidade.

Foucault, portanto, ampliando “a pesquisa amadurecida na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, na qual Nietzsche desmistifica a ‘consciência pesada’, o sentimento de culpa, a ‘consciência moral’ e toda a psicologia do sujeito”, irá retomar o tema do castigo onde o filósofo de Sils-Maria a havia deixado (KREMER-MARIETTI, 1977, p. 157). Lembramos, aqui, o § 12 da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, a fim de ilustrar esse lugar em que Nietzsche havia deixado, ou melhor, pensado o problema do castigo:

[...] pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma "coisa", um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. (NIETZSCHE, 1998, p. 66)

Dessa leitura seria possível distinguir duas espécies de sentido, tanto para Foucault quanto para o filósofo alemão, na linha do que temos visto até este ponto. De um lado, há um procedimento prático (na nomenclatura nietzscheana) ou uma prática não-discursiva (na nomenclatura foucaultiana) e, de outro, um sentido prático teórico (na nomenclatura nietzscheana) ou uma prática discursiva (na nomenclatura foucaultiana). Vejamos o que isso significa. Essas duas categorias, não importando a nomenclatura, apontam para uma dissociação, ou seja, a prática não-discursiva não é, necessariamente, o resultado de uma formulação teórica. Muito antes pelo contrário, em geral “uma interpretação se pauta sobre um procedimento existente: as práticas precedem sua teoria” (KREMER-MARIETTI, 1977, p. 157). Eribon faz uma afirmação – na ocasião em que discute a perspectiva do trabalho biográfico sobre Foucault levado a termo por James Miller – que nos auxilia nessa aproximação entre Nietzsche e Foucault, especialmente no que diz respeito às considerações de Nietzsche acerca das perspectivas (equivocadas) em relação às quais pode ser pensado o tema da origem do castigo como associado àquilo que seria sua função/finalidade. Vejamos:

Poderíamos acrescentar, aliás, que todo o procedimento de Foucault se construiu contra a idéia de que o fim seria a verdade daquilo que aconteceu antes. Se fosse preciso definir em duas palavras o próprio princípio de seu trabalho, poder-se-ia dizer que ele reside em uma recusa radical de qualquer teleologia. (ERIBON, 1996, p. 22)

Dessa forma, a exemplo de Nietzsche, Foucault irá investigar os procedimentos da sociedade punitiva, rejeitando as concepções que se baseiam em um modelo explicativo sustentado por uma análise teleológica. Assim, veremos, por exemplo, que o fato de infligir dor no corpo, o ato da quitação de uma dívida (pagamento) por meio da expiação do corpo do condenado refletem, para o filósofo alemão, modos de quitação de uma obrigação de natureza jurídica privada (dívida, em alemão *Schuld*). Essa chave de leitura, portanto, utilizada por Nietzsche, se contrapõe àquela que procura relacionar (na origem) castigo e a culpa. A forma genealógica do castigo retoma em Nietzsche, portanto, “a relação jurídica primitiva entre senhor-escravo: a relação credor-devedor” (KREMER-MARIETTI, 1977, p. 158). Também Foucault, interessado – por sua vez – no problema do encarceramento, retomará a figura da dívida e, por conseguinte, a relação entre devedor e credor, para identificar que a prática da prisão como pena tem um surgimento recente na história ocidental, haja vista que a prisão servia – antes do final do século XVIII – como forma de internamento não vinculado a uma intervenção jurídico-penal imposta pelo Estado, ou seja, desvinculado da noção de pena. A partir de então, final do século XVIII, veremos a prisão em funcionamento nos moldes contemporâneos. A teoria elaborada acerca das finalidades do funcionamento da prisão, também aqui, nos indicará Foucault, parece ter ocorrido num momento posterior aos efeitos práticos que já se tinham posto em marcha.

Feitas essas ponderações, encerramos aqui esta fase, que pretendeu ser algo como um prólogo, a fim de que algumas possíveis aproximações entre estes dois autores (Nietzsche e Foucault) fossem realizadas. Ao encerrarmos essas aproximações trazendo o tema do castigo, veremos que não o fizemos despidos de intenção, porque nosso próximo título trabalhará essa temática.

4 NIETZSCHE E O DOMÍNIO SACERDOTAL PELO PECADO

O presente capítulo, que tem como principais referências duas obras de Friedrich Nietzsche, *Genealogia da Moral*¹⁸ e *O Anticristo*, pretende, percorrendo um itinerário que transitará por conceitos desenvolvidos por este filósofo, demonstrar qual a tarefa levada a termo pela idealização do pecado e as conseqüências de sua assimilação pelo homem como verdade.

Para tanto, perpassaremos pela crítica dirigida por Nietzsche à cultura que, em seu diagnóstico (pois ele bem manejava o vocabulário da fisiologia), estava imbricada com a doutrina religiosa – fundamentalmente a cristã.¹⁹ Não por outro motivo, inclusive, que o ponto culminante de sua pretensão filosófica (transvaloração de todos os valores) pode ser identificado em sua proposta de desconstrução da codificação de conceitos morais inscrita na sociedade ocidental pelo cristianismo.²⁰ Cumpre deixar isso claro, asseverando que a crítica

¹⁸ Como afirma Barros, a questão fundamental que *O Anticristo* buscará responder será: “em que terreno as perspectivas instauradoras de valor do cristianismo deitam suas raízes?” Para analisar essa questão, é necessário rever as considerações feitas nas “escavações genealógicas” da obra *A Genealogia da Moral* (BARROS, 2002, p. 33).

¹⁹ Lembra-nos Copleston (1979, p. 23/24) que em Leipzig, outono de 1865, ocasião em que Nietzsche tomou conhecimento da obra *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, seu processo de separação do Cristianismo foi completado, embora o antagonismo violento tenha se manifestado somente mais tarde mas, “como já fizemos crer, nunca poderemos saber se essa separação do Cristianismo foi tão completa como ele próprio [Nietzsche] imaginara; a própria violência de sua posterior hostilidade pode ter sido um resultado da tensão interior de que se sentia possuído”.

²⁰ Como nos refere Miguel Morey, a tão almejada tarefa de realizar a “transvaloração de todos os valores” – tendo na figura do cristianismo o fecho da abóboda sob o qual os valores (metafísica, justiça, igualdade entre os homens, democracia) do mundo moderno se articulariam – será considerada cumprida por Nietzsche com a conclusão da obra *O Anticristo* (MOREY, 2005, p. 109/110). Esta opinião – além de ser partilhada por Fernando de Moraes Barros, quando refere que a filosofia nietzscheana da maturidade, busca subverter os “valores do ascetismo cristão”, verificando que, na obra *O Anticristo*, esse projeto “adquire o auge de sua plenitude e o vértice de sua consistência” (BARROS, 2002, p. 20/21) – tem suas bases nas palavras do próprio Nietzsche, registradas em carta por ele redigida a Georg Brandes, em 20 de novembro de 1888. Não podemos esquecer, no entanto, que o projeto original do filósofo alemão, intitulado “Transvaloração de todos os valores”, compreenderia a empresa de quatro livros. O primeiro seria *O Anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo*; o segundo, *O Espírito Livre: crítica da filosofia como movimento nihilista*; terceiro, *O Imoralista: Crítica da mais fatal espécie de ignorância, a moral*; quarto e último, *Dionísio: filosofia do eterno retorno*. Somente o primeiro desses quatro livros chega a ser, de fato, escrito por Nietzsche. No entanto, como vimos, este livro pretende congrega pelo menos as três críticas, se levarmos em consideração a afirmação de alguns críticos (entre eles Eugen Fink e Arthur Danto) de que esta obra não poderia dizer muito acerca da temática prevista para o quarto livro. Fernando de Moraes Barros não comunga dessa opinião, ao sustentar que Nietzsche não teria inscrito tão-somente uma inversão dos valores cristãos em *O Anticristo*, mas “seu mais caro interesse consiste, em última análise, em favorecer o surgimento de uma escala de valores aptas a reconduzir o valor humano ao seio da própria efetividade” (BARROS, 2002, p. 23). Uma rápida visita a uma passagem de Zaratustra é pertinente para demonstrar o que Nietzsche buscava: de um lado, combater e, do outro, promover: “Não os deixeis voar para

empreendida pelo filósofo alemão em face do cristianismo “não busca questioná-lo pura e simplesmente como doutrina religiosa”, mas pretende investir “contra o cristianismo como fenômeno moral”. O cristianismo, como a “interpretação do existir que deu forma e substância à vida em coletividade no Ocidente” e ao homem ali ambientado, abrirá as portas para o filósofo de Sils-Maria focar sua crítica no modelo axiológico inscrito nesse “ideal civilizador”, partindo da constatação de que “a inscrição social do animal homem – tradicionalmente entendida como sua ‘humanização’ e ‘melhoria’ – constitui um colossal exercício de crueldade, ou, melhor dizendo, de enfraquecimento” (BARROS, 2002, p. 15 e 35).

Não olvidemos opinião comum entre os estudiosos da obra de Nietzsche de que seria um engano se não considerássemos que todas as suas publicações podem ser entendidas como parte de seu projeto de “re-avaliação” de todos os valores, como aponta Aaron Ridley (2005, p. 172).

Pois bem, de nossa parte, traçaremos o seguinte itinerário. Após visitar, com brevidade, o que significa o ideal ascético em Nietzsche, pois o reencontraremos mais adiante, falaremos sobre o argumento para nós central na obra *O Anticristo* – a inversão da prática de Jesus (e dos valores nela simbolizados) em uma doutrina cristã do ressentimento. Visto isso, seguiremos em direção a duas questões importantíssimas para que entendamos a tarefa que o sacerdote (com o manejo da figura do pecado) irá desempenhar. A primeira questão será relativa ao castigo e, a segunda, relativa à idéia em Nietzsche de má consciência.

Com isso, fecharemos – depois de percorridos os três subtítulos – com a questão que dá título ao presente capítulo, enfrentando o tema da dominação sacerdotal (a partir de quais instrumentos?) pela figura do pecado. Com isso, portanto, em um diálogo com os outros dois capítulos que integram a segunda seção de nosso trabalho, procuraremos realizar uma aproximação entre a filosofia Nietzsche e Foucault naquilo que se refere, especialmente, à questão do governo dos indivíduos.

Antes de passarmos ao próximo título, uma breve observação. Levando em consideração o fato de que o autor alemão não representa a referência principal de nosso

longe do que é terrestre e bater asas contra as eternas paredes! Ah, houve sempre tanta virtude desorientada! Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida, para que dê seu sentido à terra, um sentido humano!” (NIETZSCHE, 1998, p. 103/104).

trabalho, julgamos razoável, neste capítulo, no qual temos intenção de nos debruçar sobre alguns temas de seu legado filosófico, que fosse, dentro do possível, oferecido mais espaço a alguns parênteses explicativos. Tal proposta tem o sentido de oferecer, ainda que de forma concentrada, material de apoio à leitura proposta aqui, pois, diferentemente do que preparamos com relação a Foucault nesta dissertação, não foi elaborada uma parte preocupada, exclusivamente, em contextualizar a obra nietzscheana, dentro do que poderíamos situar uma abordagem preliminar mais ampla.

4.1 O IDEAL ASCÉTICO E O CRISTIANISMO

Como esclarece Vânia Dutra de Azeredo, a terceira parte da obra “Genealogia da Moral”²¹ traça uma profunda análise do ideal ascético. O ideal ascético seria assim, nas palavras dessa autora, o “único vigente”. Ele atuaria como um “suporte metafísico” tanto da religião, como da moral, da filosofia e da ciência. Nesse ponto, ainda que não seja o objeto específico deste trabalho, cumpre consignar, como Vânia Dutra Azeredo ressalva, que o projeto nietzscheano para uma revisão ou desconstrução da moral judaico-cristã reclamaria a tematização do ideal ascético, mais especificamente, uma significação desse ideal como base para as construções argumentativas no campo filosófico.

Porém, a obra de Nietzsche apresenta uma linha de corte entre dois momentos da filosofia. Um tipo de filósofo estaria entre os pré-socráticos. Entre estes, existe unidade entre pensamento e vida. A partir de Sócrates, no entanto, essa perspectiva filosófica sofreria uma radical mudança, competindo à filosofia a tarefa de julgar a vida, “opondo a ela valores pretensamente superiores [como o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem] mediando-a por eles, impondo-lhe limites, condenando-a”. Em lugar da crítica de “todos os valores estabelecidos e criador de novos”, surgiu – a partir de Sócrates – o filósofo metafísico.

²¹ A obra *Genealogia da Moral* é composta de três dissertações, a primeira – como nos relata Miguel Morey – ocupa-se do problema da “origem do cristianismo no ressentimento”; a segunda busca “o nascimento da consciência no instinto da crueldade” e, por fim, a terceira parte preocupa-se em argumentar que o surgimento do ideal ascético repousa suas bases em uma vontade que “prefere querer o nada a nada querer”. Além disso, segundo este autor, esta obra representaria o texto mais “limpo, realizado e penetrante” do último período da produção intelectual de Nietzsche (MOREY, 2005, p. 103/104).

Creemos ser de interesse, aqui, trazer algumas linhas de Alberto Caeiro para contribuir na ilustração, pelo viés da poesia lusitana, desta percepção acerca da metafísica. Concedamos licença, portanto, às suas palavras.

O MISTÉRIO das cousas, onde está ele?
Onde está ele que não aparece
Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?
Que sabe o rio disso e que sabe a árvore?
E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso?
Sempre que olho para as coisas e penso no que os homens pensam delas,
Rio como um regato que soa fresco numa pedra.

Porque o único sentido oculto das cousas
É elas não terem sentido oculto nenhum,
É mais estranho do que todas as estranhezas
E do que os sonhos de todos os poetas
E os pensamentos de todos os filósofos,
Que as cousas sejam realmente o que parecem ser
E não haja nada que compreender.

Sim, eis o que os meus sentidos
aprenderam sozinhos:
As cousas não têm significação: têm existência.
As cousas são o único sentido oculto das cousas. (PESSOA, 1996, p. 95)

Com o filósofo metafísico, assim, inaugurava-se a “época da razão e do homem teórico, que se opôs ao sentido mítico de toda a tradição da época da tragédia” (FEREZ e CHAUI, 2005, p. 9), pois em Sócrates haveria o predomínio da razão sobre a vontade, representando um “abandono da espontaneidade natural e o domínio da razão abstrata que culmina na animização, cujo ápice seria a moral cristã” (CACCIOLA, 2007, p. 95).

Seguindo essa linha de raciocínio, repisando que “Nietzsche não poderia estar mais longe da concepção metafísica dos valores”, Barros (2002, p. 36) completaria:

Ora, tomar o *valor* dos valores morais como algo que existiu desde sempre significa, para Nietzsche, estabelecer uma causa imaginária para o que pode ser explicado em outros termos. Se o pensador, à diferença do dogmatismo, procura revelar a estreita relação entre a questão dos valores e a sobrevivência das formações gregárias, é porque acredita que a própria perpetuação destas é assegurada pela vigência de determinadas valorações. Por isso, propõe-se a mostrar que tudo o que tem algum valor não o tem por si, em si ou por sua própria “natureza”. Os valores são, antes, criações humanas. (BARROS, 2002, p. 36)

Em síntese, poderíamos afirmar que tanto a religião como a moral e a filosofia “estabeleceram padrões absolutos”, sendo Deus na religião, o bem e o mal na moral, o conhecimento verdadeiro na filosofia. Reside aí uma importante inter-relação entre esses domínios de compreensão, estando presente entre eles um pressuposto, uma referência comum: o universal, o absoluto. Nos valem, novamente aqui, da ilustração de Alberto Caeiro:

“Constituição íntima das cousas”...

“Sentido íntimo do Universo”...

Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada.

É incrível que se possa pensar em cousas dessas.

É como pensar em razões e fins

Quando o começo da manhã está raiando, e

pelos lados das árvores

Um vago ouro lustroso vai perdendo a escuridão. (PESSOA, 1996, p. 90)

Assumindo a perspectiva que toma em conta uma referência comum como “o universal” ou “o absoluto”, portanto, teríamos, por via de consequência, excluídos “a transitoriedade”, “a particularidade” e “o devir-a-ser”. Nesse sentido, a afirmação a seguir:

A transfiguração fica explicitada pela transposição do efetivo para o transcendente, do sensível para o supra-sensível, que se inicia na oposição reflexão/ação e conduz ao seu maior aprimoramento na conceptualização metafísica do ser, da verdade e do bem, no elemento divino como seu justificador e, conseqüentemente, julgador da vida mediante o empreendimento manifesto, notadamente nos sistemas filosóficos, de sua negação. (AZEREDO, 2000, p. 164)

Assim, a “máscara”,²² em Nietzsche, seria a expressão da realidade, porque “o efetivo existente apresenta-se como aparição, aparência”. Daí se segue que, na acepção nietzscheana, não existiria:

Verdade que já não seja produção, interpretação, avaliação e, por isso, não se pode sequer pensar em uma filosofia e nem em uma ciência que, para além da postulação, atinja a imparcialidade e o desinteresse como constitutivos do real. Nesse sentido, afirmar a incondicionalidade da verdade como um limite de superação da doação de sentido e de valor, mediante a obtenção de uma pretensa objetividade, configura-se como defesa de uma dada interpretação e avaliação que tem seu eixo central na crença de uma dualidade existente entre o mundo verdadeiro e um mundo aparente, tendo ainda como agravante a crença manifesta na superioridade do mundo verdadeiro. (AZEREDO, 2000, p. 165)

Dessa maneira, a redução da vida à imparcialidade guardaria como horizonte a negação da vida mesma e, em conseqüência, a valorização, a manutenção ou a defesa de um ideal vigente.²³

A redução da vida à imparcialidade tem como pano de fundo a negação da vida mesma e, com isso, a defesa do ideal vigente, desde o homem contemplativo que opõe reflexão à ação, desde a filosofia que opõe pensamento e vida e, portanto, desde o ideal ascético que supõe um supra-sensível como universal e verdadeiro. Constitui-se, assim, nos domínios da dualidade, em que se apresenta, de um lado, o bem, o belo, o verdadeiro, o transcendente e, de outro, o mal, o falso, o transitório, o efetivo. A exclusão da parcialidade configura-se como defesa de um dado

²² A etimologia nietzscheana mostra que não existe um “sentido original”, pois as próprias palavras não passam de interpretações, antes mesmo de serem signos. As palavras, nessa perspectiva, sempre foram inventadas e, assim, não indicam um significado em si, mas “impõem uma interpretação”. A função do etimólogo centrar-se-á no “problema de saber o que deve ser interpretado, na medida em que tudo é máscara, interpretação, avaliação” (FEREZ e CHAUÍ, 2005, p. 12).

²³ Nessa via de comunicação, entre a religião e a filosofia haveria uma substituição da figura de Deus como substrato de todo o sentido e de todo o valor para a figura da razão como garantia última da verdade e do conhecimento. Para aprofundar essa tematização da significação do ideal ascético e sua relação com a filosofia, com a religião, com a moral e com a ciência, conferir o subtítulo “O ideal ascético e a filosofia” do capítulo “O que significam ideais ascéticos”, na obra *Nietzsche e a dissolução da moral* (AZEREDO, 2000).

preconceito, no caso, uma dada moral, que, excluindo a interioridade como movente, fixa-se na exterioridade e na representação, fazendo da universalidade mistificadora a medida de avaliação da realidade. (AZEREDO, 2000, p. 165)

Nesse ponto, não poderíamos nos furtar a fazer menção, ainda que rapidamente, à encruzilhada que o problema do conhecimento apresenta, tomando como referência as ponderações feitas por Gilvan Fogel ao sustentar que “a vontade de controle e de cálculo a todo e qualquer custo é o resultado da má consciência no desejo”. Mas à qual encruzilhada nos referimos? À encruzilhada que abre possibilidades para duas trilhas. A primeira seria aquela na qual o conhecimento se caracteriza como técnica. Na segunda, o conhecimento é compreendido como criação. Naquela, a via da tecnociência, o “conhecimento é movido pelo interesse da representação certa e segura, isto é, a vontade de cálculo, em que cálculo significa por antecipação precisar e poder contar com, ou seja, assegurar-se ou auto-assegurar-se previamente”. Já pela via que o concebe como criação, o conhecimento assume um sentido ontológico, ou seja, “uma atitude que afirma conhecimento a partir de afeto ou que centra a questão do conhecimento a partir da necessidade de compreensão e de determinação de todo real possível a partir de uma *experiência*”. Assim, nessa última via, o conhecimento “caminha junto com o real, isto é, com a experiência (=sentido ontológico) e que esta, configurando-se como a própria dinâmica da vida, faz com que conhecimento seja, precise ser *criação*” (FOGEL, 2003, p. 171/172).

Feito esse breve parênteses, prossigamos para consignar que, no perímetro do ideal ascético (onde “quer-se o nada”), a figura do sacerdote atua como personagem primordial, tendo em vista que:

Além de ser o seu representante [do ideal ascético] mais expressivo, organizador e defensor do rebanho, é o responsável direto pela introdução da culpabilidade e pela transformação do doente em pecador, através da mudança de direção do ressentimento.

O ideal ascético manifesta-se, em Nietzsche, como um instinto não satisfeito, um instinto que vem em contradição à vontade de vida, já que tem sua origem numa vida que se degenera, numa vida mórbida que vê nesse ideal a única maneira de se conservar. (AZEREDO, 2000, p. 139)

4.1.1 O homem e o horror ao vácuo

Na descrição do ideal ascético bem como na leitura do cristianismo, Nietzsche defendeu o argumento de que ambos guarnecem o valor de negação da vida. Um breve esclarecimento, antes de prosseguirmos. Os valores, para o filósofo alemão, possuem aspecto “essencialmente distintivo e que merece ser sublinhado”. O valor possui um “duplo aspecto” em Nietzsche: “a referência a partir da qual a avaliação é feita” e ele mesmo (o valor) como introduzido por uma determinada avaliação. Nesse contexto, toda a atividade humana apresenta-se como avaliação, não sendo – para Nietzsche – a figura do homem contemplativo, “meditabundo” idealizada como a do intérprete, mas quem executa essa tarefa (a da interpretação) são os “impulsos que atravessam o nosso corpo e que se encontram, para falar simbolicamente, num perene digladiar”. Nossas avaliações, nossas “apreciações valorativas” materializam os resultados, a expressão desse “indelineável feixe de impulsos em batalha” (BARROS, 2002, p. 16/17).

Nesse sentido, cumpre dizer que, como vimos no ponto 2.1 deste trabalho, Foucault adota primeiro uma perspectiva segundo a qual as relações de poder ocorrem num cenário de assimetria e desigualdade, materializando uma dinâmica de disputa de forças. Segundo, ao tratarmos da implicação entre poder e saber, vimos que o filósofo francês afirma inexistir saber neutro. Por fim, retomando o que foi consignado no ponto 3.2, a análise empreendida por Foucault se coloca num plano genealógico, no qual a grande referência está amparada no modelo da guerra ou da batalha. Essas premissas foucaultianas, portanto, estão bastante próximas da postura filosófica nietzscheana.

Fechado esse breve comentário, haveria por bem esclarecer que o cristianismo a que nos referimos aqui identifica-se com aquela doutrina inscrita fundamentalmente no Novo Testamento bíblico, tendo como principal disseminador o apóstolo Paulo de Tarso. Esse, a partir da absoluta incompreensão não só da morte de Jesus pela crucificação como também da mensagem contida na prática levada a termo ao longo de sua vida, contribuiu com a inoculação do “ressentimento” na pregação cristã que, até então, nas palavras de Jesus de Nazaré, assinalava para outros valores. “A história do Cristianismo – e, claro está, desde a morte da cruz – é a história da incompreensão cada vez mais grosseira de um simbolismo *originário*” (NIETZSCHE, 1997, p. 56).

Como assevera Fernando de Moraes Barros, entre “Jesus e o cristianismo divulgado por Paulo é possível entrever, pois, não uma relação direta, mas uma profunda e solerte adulteração” (BARROS, 2002, p. 18).

4.1.2 A prática de Jesus e a inversão da “boa nova”

Nietzsche nos apresenta dois momentos fundamentais em sua avaliação da cultura cristã. O primeiro desses dois momentos é a prática de vida de Jesus de Nazaré. O segundo é o da criação da pregação cristã ressentida e ascética (póstuma a Jesus) pelos apóstolos. Nessa perspectiva não teria sido a figura de “Jesus que se tornou imprescindível para o cristianismo, mas sua imagem desfigurada pela cristandade” (BARROS, 2002, p. 27).

É razoável que façamos um parêntese neste ponto, a fim de dar guarida a algumas ponderações sobre a pregação cristã ressentida como resultado de uma inversão da “boa nova” e como a inscrição subliminar de preceitos oriundos da moral religiosa judaica no cristianismo. O termo “boa nova” designa a pregação e os exemplos práticos encontrados durante a vida de Jesus de Nazaré, o “alegre mensageiro”. Cumpriria, pois, consignar que Nietzsche identifica nessa inversão uma apropriação de ideais oriundos da pregação do judaísmo, que subverteria a “boa nova” de Jesus na doutrina do cristianismo, desenvolvida depois da morte do seu ícone primeiro. O que diremos aqui será complementado quando o tema do ressentimento for aprofundado.

Por hora, é pertinente que seja consignado, como explicação da afirmação anterior, referente à inserção de valores do judaísmo na moral cristã, que o filósofo alemão entende que Israel, em determinado momento, assediado por incessantes ameaças externas e pela “aguda corrosão de seus principais constructos sociais”, teve de “abrir mão da soberania de seus costumes”. Esse momento foi decisivo para que fosse aberto um abismo entre o povo e o Deus de Israel, como nos relata o trecho a seguir:

Reassegurar os atributos do antigo estado era algo da ordem do irrealizável para o povo hebreu, já que o fragoroso domínio estrangeiro e o desgaste interno não lho permitiam. Impotente frente às novas condições, Jaweh não podia mais se expandir e vibrar com sua própria força; sua posição inferior e as circunstâncias externas não lhe davam licença para agir diretamente, sem dissimulações ou disfarces; impedindo

de se manifestar livremente, é obrigado a se volatilizar em pura abstração; seu culto já não é mais capaz de tocar a efetividade, sendo-lhe imprescindível assumir uma forma completamente extranatural.

(...) Um engenhoso estado teocrático foi, portanto, erguido sobre o *residuum* do estado desaparecido. No entanto, a interface entre o povo hebreu e seu Deus passou a ser promovida por um mecanismo salvífico (*Heils-Mechanismus*) que apresentava uma estrutura contratual até então inédita. Doravante, era preciso dar-se em penhor e reconhecer para com o Deus – merecedor e credor majoritário – uma dívida inextirpável de agradecimento, sob a pena de não ser “salvo”, “premiado”, de não ser mais “eleito”. (BARROS, 2002, p. 43)

Nessas condições, então, Israel só poderia manejar a imposição de seu cabedal valorativo tradicional de “maneira reativa, ou seja, sob a condição de desvalorizar peremptoriamente toda a alteridade. Com isso quer-se dizer que tudo aquilo que representasse o “não-judaico”, o estrangeiro, como o não-santo, como o que está fora do “povo santo”, dever-se-ia proscrever. Nietzsche, por seu turno, irá sustentar que a religião cristã realizou um prolongamento desse último formato, sob a qual a interpretação judaico-religiosa se posicionou diante do mundo. Ou seja, os primeiros representantes cristãos fizeram uso dos mesmos instrumentos – outrora utilizados por Israel – no seguinte sentido: “somente o cristão é puro, todo o não-cristão tem que ser, de antemão, algo condenável” (BARROS, 2002, p. 47).

Aquilo que se intitula “fé cristã”, “igreja cristã” representa, segundo Nietzsche, tudo aquilo contra o que a figura de Cristo se colocou, tudo aquilo o que Cristo negou. Em suma, desvio “fraudulento e usurpação astuciosa, o cristianismo eclesial é criticado justamente por não compreender e desfigurar a personagem a partir da qual ele se denomina”. Portanto, segundo a perspectiva nietzscheana, é cristão “todo aquele que leva adiante o ideal que outorga ao valorar humano substituir os determinantes da natureza por constructos fictícios e que cria, dessa forma, outros meios para os esgotados se protegerem reciprocamente” (BARROS, 2002, p. 50/51).

Antes de prosseguirmos, para apresentar o que se inscreve na prática de Jesus e na pregação cristã (observe! são coisas distintas), pertinente que façamos algumas considerações sobre o que pode se entender por “ascetismo” e “ressentimento” em Nietzsche, predisposições que viabilizaram a inversão da “boa nova” de Jesus.

4.1.2.1 A negação da vida: o ascetismo e a adoração do nada

A negação da vida, pois, é o centro gravitacional do ascetismo, algo presente também na doutrina cristã, segundo Nietzsche. Essa negação consiste precisamente em inscrever uma valorização moral positiva para algo que não é deste mundo. Ou seja, esta vida, aquela que concretamente podemos experimentar, de algo em si, de fim passa a ser, pela perspectiva do ascetismo, instrumento.

Scarlet Marton afirma que o dualismo de mundos é uma “invenção do pensar metafísico e fabulação da religião cristã” que teve início em Sócrates (ruptura entre *physis* e *logos*), sendo um traço essencial da cultura ocidental. Há, portanto, uma conjugação de fatores, procedentes tanto da cultura socrática quanto do judaísmo – pelo despovoamento das divindades, com a supressão de um mundo que estava cheio de deuses para a concepção de um monoteísmo ou, na expressão de Nietzsche, *monótono-teísmo* – e do cristianismo que permitem uma perspectiva de “desvalorização deste mundo [em oposição ao mundo ideal, ao *além-mundo*] em nome de um outro, essencial, imutável, eterno”. Eis a conjugação de fatores que permite afirmar que essa perspectiva socrática-judaica-cristã é niilista, ou seja, curva-se à adoração do nada.

O “niilismo que Nietzsche condena é o que leva à passividade, ao ressentimento e conseqüente abnegação” (CACCIOLA, 2007, p. 95). Diante dessa constatação, para que a transvalorização de todos os valores seja possível em Nietzsche, é preciso que seja anunciada, como o fez Zaratustra, a morte de Deus. Se antes era no mundo supra-sensível que os valores se legitimavam, com a morte de Deus, tratar-se-á de suprimir esse lugar vazio para que novos valores sejam erigidos, refletidos em uma “nova concepção de humanidade [...] tornando-se [o homem] criatura e criador de si mesmo”, a fim de que sejam prezados “os valores em consonância com a Terra, com a vida e com o corpo” (MARTON, 2001a, p. 72).

A vida, pelo ideal ascético, torna-se meio, itinerário para um objetivo outro, qual seja, para aquilo que é posterior à morte do indivíduo, o além da vida. Em uma palavra: o nada.

Depois de ter criado o conceito de “natureza” como noção oposta a “Deus”, “natural” transformou-se necessariamente em sinônimo de “desprezível” – todo esse mundo de ficções tem a sua raiz no ódio contra o natural (a realidade!), é a expressão de um profundo mal-estar perante o real. (NIETZSCHE, 1997, p. 28)

A contraposição da moral e da prática antiga (greco-romana) diante da prática e da moral ocidental moderna (ou melhor, contemporânea a Nietzsche, fundamentalmente), permeada pela cultura judaico-cristã, expressa um cenário esclarecedor para que compreendamos a partir de onde esse filósofo desenvolveu a crítica à cultura²⁴ européia de seu tempo.

Para que desenhe o seu Deus, argumenta Nietzsche, o homem necessita de um paradigma. Há uma projeção de nós mesmos na divindade. Na figura daquele deus, erigido por um determinado povo, em uma determinada época, uma projeção daqueles homens que o idealizaram. Pela definição da figura da divindade, nas duas perspectivas que apontamos acima, fica definido que a divindade idealizada na cultura grega possui representantes dotados de características morais humanas reais, mundanas. Com isso queremos expressar que tanto os valores afiliados ao conceito de “bom” e como aqueles associados ao conceito de “mau” compunham a figura divina que transitava no Olimpo grego. Isso expressava uma disposição daquele povo, que visualizava no homem, assim como na divindade, características bem próximas àquelas que se experimentavam ao longo da vida, ou seja, pela experiência consigo mesmo e pela experiência das coisas na natureza. Por outro lado, a figura da divindade cristã é desenhada com uma única cor, a cor da bondade. “A castração antinatural de um deus para dela fazer um Deus unicamente do bem ficaria aqui de fora de toda a esfera do desejo. Tanto se precisa do Deus mau como do bom” (NIETZSCHE, 1997, p. 29).

²⁴ Cumpre fazer aqui algumas considerações a respeito do conceito de cultura na perspectiva de Nietzsche. A “cultura” compreende “o conjunto de todas as determinações da experiência humana consideradas, nos termos do filosofar nietzscheano, como produto de uma determinada atividade vital”. Nessa perspectiva, evidencia-se uma relação de oposição entre cultura e civilização. Ou seja, à “civilização” corresponderia a tarefa de pôr em prática a atividade de adestramento que, justamente, sufoca e enfraquece as potencialidades da atividade cultural. A cultura, portanto, carrega um sentido de “profusão vital” em Nietzsche, antagônico à noção de civilização, vista como “empreendimento de enfraquecimento e domesticação forçada” (BARROS, 2002, p. 72/73).

Aí um ponto importante: a criação de uma dissociação entre natureza e divindade.²⁵ Disso segue a composição de uma dicotomia, uma contraposição necessária, segundo a leitura desse filósofo, nos conceitos de divindade e de natureza feita pela cultura judaico-cristã. A divindade é o parâmetro para o conceito de “bom” enquanto a natureza e o mundo estão como paradigma para o conceito de “mau”. O homem e o curso de sua vida (e tudo aquilo associado às disposições fisiológicas e naturais do “animal” homem) estão, pois, associados – é claro! – à natureza e ao conceito de mundano. Ou seja: ao conceito de “mau”.

Sobre o ascetismo dissertaremos mais um pouco adiante. Passemos a algumas linhas sobre o ressentimento.

4.1.2.2 Ressentimento e vingança

Meltzer e Musolf, em artigo intitulado “Resentment and Ressentiment”, afirmam ter sido Nietzsche o responsável pela formulação do conceito de ressentimento (*ressentiment*) no final do século XIX, conceito este posteriormente aprofundado – a partir de um viés sociológico – por Max Scheler.²⁶ Enquanto Nietzsche teria ligado o aparecimento desse

²⁵ Cabe aqui um parêntese para colocar a questão referente à crítica dirigida por Nietzsche aos filósofos, em especial a Kant, pelo fato de que, segundo Nietzsche, Kant não atacou, mas sim defendeu a dogmática dos teólogos que, tanto na figura do sacerdote judeu ou do padre cristão, realizou projeções e ficções em relação às quais coube à filosofia a construção de um discurso que as referendasse. Exemplo dessa relação entre dogmática teológica e a filosofia: “Se o sacerdote opõe um mundo transcendente, um além-mundo, como verdadeiro mundo, e concebe um Deus universal, isso é conceptualizado pelo discurso filosófico, tanto na afirmação da história como ordem providencial quanto na colocação de Deus na idéia da razão. Vê-se, portanto, que o caráter relacional da filosofia e do ideal ascético está vinculado à justificação acadêmica desse ideal, expresso na construção argumentativa dos filósofos” (AZEREDO, 2000, p. 176/177).

²⁶ Max Scheler (1874-1928), filósofo alemão, foi “um dos fundadores, junto com Edmund Husserl, da escola fenomenológica”. Em sua obra *Ressentimento*, que lhe teria valido o título de o “Nietzsche católico”, por E. Troeltsch, “descobrimos uma verdadeira sociologia do saber fortemente classificada e orientada para a história. A tipologia central que pressupõe a hierarquia dos valores apresenta três formas básicas de saber: o saber como domínio, como salvação e como essência (metafísica)” (HUISMAN, 2001, p. 881). Cumpre anotar, para estruturar de maneira satisfatória nossas irrisórias ponderações sobre a relação entre o pensamento de Scheler e de Nietzsche, que Scheler trabalha a ação do ressentimento “no campo moral, embora negando que ele possa ser aplicado à concepção cristã”, a partir de onde Nietzsche a concebia. Segundo Scheler, os frutos do ressentimento “são o humanitarismo e os altruísmos modernos, e não o amor cristão”, e, portanto, as idéias de igualdade entre os homens, o subjetivismo dos valores a “subordinação de todos os valores à utilidade” seriam três outras resultantes do ressentimento na vida moderna (ABBAGNANO, 2000, p. 855/856). Não olvidando, portanto, que Scheler tem muitos pontos de externada discordância com Nietzsche, cremos ser razoável uma rápida demonstração do que aquele autor tem a dizer sobre o tema. Na obra *El resentimento y el juicio moral de valor*, afirma – e cremos que aqui Nietzsche concordaria com ele – o seguinte: “Uno de los resultados más importantes

sentimento ou emoção ao nascimento da moralidade cristã, Scheler teria – por seu turno – apresentado uma relação entre ressentimento e a aparição da ética burguesa no Ocidente europeu. Nas considerações finais deste artigo, os autores apresentam a seguinte análise, acerca do ressentimento:

By resentment, on the other hand, we have (following Nietzsche and Scheler) denoted a chronic feeling of affront linked with vengeful desires that cannot be readily consummated. While resentment occur in any situation of social interaction (including, of course, interpersonal interaction) in which one's self is assailed by others, *resentiment*, tends to be induced by more durable, intense and, on occasion, abstract sources, including social-structural features. (MELTZER, e MUSOLF, 2002, p. 3)

Por fim, ainda afirmam eles, Nietzsche e Scheler viam o ressentimento como algo associado à geração de uma resignação e uma passividade relutantes – “Nietzsche and Scheler, who saw resentment as engendering reluctant resignation and passivity” (MELTZER e MUSOLF, 2002, p. 11).

O ressentimento é algo que reflete a inferioridade de espírito de alguém diante da vida e diante de outros homens. Um sentimento que inunda de veneno o ser de uma pessoa (se ela não for dotada de um espírito superior, nobre) e, por conseguinte, torna-se característica habitual em todas as expressões desse alguém com relação à vida e aos outros.

O homem do ressentimento poderia ser caracterizado como alguém que está doente, amolado por uma espécie de incapacidade digestiva, em razão da qual os eventos da vida não podem ser “digeridos”. Nesse sentido, são apresentadas as ponderações de Vânia Dutra de

de la nueva ética es el de que en el mundo no ha habido una, sino *diversas* ‘morales’. Comúnmente se piensa que esto es cosa vieja, tan vieja como el conocimiento de la llamada ‘relatividad histórica’ de la moralidad. Error completo! Justamente, a la inversa, las direcciones filosóficas del llamado relativismo ético (por ejemplo, las concepciones de los positivistas modernos, Comte, Mill, Spencer, etc.) son las que más han desconocido la existencia de diversas morales. Los relativistas muestran solamente que, según el estado del conocimiento humano y de la vida civilizada y culta, diversas maneras de obrar han sido consideradas como útiles para el ‘bienestar humano’ o para la ‘maximización de la vida’, o para lo que el filósofo relativista considere como ‘bueno’ en último termino; por ejemplo, dentro de una sociedad preponderantemente militar, donde la guerra es fuente de adquisición, la valentía, el denuedo, etc., constituyen una conducta más útil al ‘bienestar general’ que la laboriosidad y la honradez, las cuales gozan de preferencia en una sociedad industrial; o el asalto a mano armada pasa en aquella sociedad (como entre los antiguos germanos) por un crimen menor que el hurto en ésta. Pero los relativistas sostienen que el *valor* fundamental ha sido siempre el mismo, y consideran que los factores variables son las diversas condiciones históricas de la vida, en las cuales se aplica aquel valor fundamental (por ejemplo, el bienestar). Pero el valor y el cambio en la apreciación de los valores, son cosas distintas de esa realidad histórica e su cambio” (SCHELER, 1993, p. 65).

Azeredo quando – ao afirmar que o esquecimento é uma referência importante, em Nietzsche, levando em conta o fato de ser um conceito determinante para a configuração da qualidade das forças e para a compreensão do ressentimento como uma doença – refere que ao esquecimento seria atribuída a tarefa de impedir a fixação das vivências cotidianas na consciência, atuando como “uma espécie de aparelho amortecedor”, impedindo que tudo aquilo o que é experimentado fosse impresso na consciência. O esquecimento, pois, atuaria como um “vigilante”, no sentido de mantenedor da “ordem física e a tranqüilidade necessárias para o desenvolvimento, no homem, de funções mais nobres”. Na ausência do esquecimento, pois, sobra o “estado de perturbação”.

Ora, se a assimilação de tudo quanto se vivencia impede a abertura para o novo, então o ato de esquecer está diretamente relacionado com a possibilidade de criar e, portanto, de afirmar. Se há uma hierarquia no organismo humano, o esquecimento apresenta-se como guardião dessa hierarquia, fazendo do regeer algo superior ao assimilar. (AZEREDO, 2000, p. 80/81)

Prossegue Azeredo, ainda, na distinção entre o tipo senhor e o tipo escravo, com relação ao tema do esquecimento, para afirmar que no escravo, diferentemente do senhor – em que o funcionamento da faculdade do esquecimento impede que o ressentimento possa envenenar esse indivíduo, impedindo, portanto, que “toda e qualquer vivência” seja gravada em sua consciência – o esquecimento é inoperante, permitindo que nele se “desenvolva uma extraordinária memória”. Essa impossibilidade de esquecer, “que inclusive determina a sua percepção do inimigo como mau”, termina por minar a saúde psíquica desse indivíduo, impondo “um estado patológico definido, propriamente, como ressentimento”. Nesse cenário, concluiria a autora:

O escravo não realiza propriamente uma criação, pois não postula algo, mas justamente inverte os juízos de valor do nobre. Esse procedimento, ao invés de conflitar com a afirmação e manifestação das forças e das vontades de potência, enquanto seus elementos definidores, demonstra haver, de fato, uma manifestação anômala na relação das forças no escravo, assim como uma diferença de qualidade na própria vontade de potência. Enquanto o senhor afirma a diferença, o escravo nega o que difere e faz da negação um ato criador. A anomalia, no escravo, pode ser referida à impossibilidade de funcionamento do esquecimento e ao desenvolvimento exacerbado da memória. (AZEREDO, 2000, p. 82)

Enfim, como nos refere Barros – baseada nas palavras do próprio Nietzsche²⁷ quando assevera ter encontrado, dentre as suas incursões através das diferentes morais, traços regulares, recalcitrantes –, há “duas grandes óticas valorativas” observadas pelo filósofo de Sils-Maria: a moral de senhores e a moral de escravos. No entanto, não há que ser entendida essa distinção de maneira fixa, ou seja, Nietzsche não ignora que em todo o grupo humano atuam “ensaios de mediação”, tanto da moral de senhores como da moral de escravos. Em suma, deve ficar claro que:

Em vão procurar-se-ia caracterizar a distinção *moral de senhores/moral de escravos* como o rebento de um posicionamento ideológico que já estaria à base da filosofia de Nietzsche e tampouco teria cabimento concebê-la sob o signo da diferença entre classes sociais predeterminadas. É, antes, enquanto diferentes maneiras de avaliar que o filósofo alemão compreende os dois tipos de moral e, a ser assim, acredita que ambas engendram valores essencialmente distintos para orientar o modo de agir em face da existência. (BARROS, 2002, p. 38/39)

O pessimismo, pois, é uma expressão do homem do ressentimento. Uma pessoa assim transforma a sua sensação de inferioridade, de indigestão, em poder de negação e combate. É apropriado que nos valhamos, novamente, dos ensinamentos de *Werther* quando refletia sobre o “mau humor”, para tentarmos ilustrar com mais cores este “homem do ressentimento”.

Mas não seria o mau humor, antes de mais nada, uma exasperação interior por reconhecermos nossa inferioridade, um descontentamento com relação a nós mesmos, que vem sempre acompanhado de um sentimento de inveja, provocado por alguma vaidade tola? Vemos pessoas felizes, sem que tenhamos contribuído para a sua felicidade, e isso nos é insuportável. (GOETHE, 2002, p. 41)

²⁷ A afirmação de Nietzsche está inserta na obra *Para Além do Bem e do Mal*, § 260, e refere o seguinte: “Numa peregrinação através das muitas morais subtis e mais grosseiras que até agora reinaram ou ainda reinam na Terra, encontrei determinadas características que regularmente voltam e que estão relacionadas: até que se me revelaram dois tipos fundamentais e se destacou uma diferença fundamental. Há *moral de senhores e moral de escravos* – acrescento imediatamente que em todas as culturas superiores e mistas aparecem tentativas de conciliação das duas morais, mas freqüentemente também aparecem a sua mistura e recíproca incompreensão, por vezes mesmo a sua dura coexistência – até no mesmo indivíduo, dentro de uma só alma” (NIETZSCHE, 1982, p. 190).

A transcrição de Goethe,²⁸ autor tantas vezes mencionado por Nietzsche, pode tornar a imagem desse homem adoentado mais nítida. O homem doente, pois, encontra sua metodologia de vida na utilização de instrumentos de subterfúgio e sublevação para assim poder inscrever, naqueles que lhe superam em capacidades, um valor moral que contenha algo associado ao conceito de “mau”. Ou seja, como não pode se postar de frente àqueles espíritos que lhe são superiores (pois está, de fato, abaixo), utiliza-se de expedientes que possibilitam ornamentar seus opositores com alguma característica associada ao conceito de “mau” para, assim, arregimentando outros “homens do ressentimento”, sob a bandeira de um valor moral (por eles criado), combater e, se possível, exterminar com esses outros indivíduos essencialmente nobres, esses seres que – graças à metodologia de enfrentamento do ressentimento – agora são os “maus”. Esta é a lógica da “moral escrava”.

Interessante mencionar, após essas considerações acerca do método de sublevação do homem ressentido, que talvez esteja centrado aqui um dos pontos fundamentais da crítica nietzscheana ao cristianismo, levando em conta que já na obra “Genealogia da Moral” o filósofo alemão apontava para a existência de uma constante criação e recriação de conceitos morais como servos de um propósito humano bem contextualizado. No caso da “moral escrava” cristã, apresentada por Nietzsche, a criação e a associação de conceitos afetos a “mau” e a “bom” tem uma finalidade definida: a subversão de uma outra cultura (greco-romana).

Assim, supondo que ao ascetismo e ao ressentimento já dedicamos algumas explicações, concluamos nossa explanação acerca da prática de Jesus.

A vingança, segundo Nietzsche, a partir da morte de Jesus, foi o elemento fundamental na inversão da prática do “alegre mensageiro”. A sede de vingança, o ódio, a necessidade de retaliação, experimentada pelos sucessores de Jesus, especialmente na figura do apóstolo Paulo, foi a nascente da inversão de toda a moral inscrita na “boa nova”. Eis o ressentimento.

²⁸ Situemos, com brevidade, a cena na qual a obra de Goethe se desenrola, seguindo as palavras de Oliver Toole, na introdução ao livro *Os sofrimentos do Jovem Werther*: “O movimento *Tempestade e Ímpeto*, iniciado por volta de 1768 e que contava entre os seus integrantes Herder, Klinger, Lenz, Stilling e Wagner, além do jovem Goethe, denunciava no mundo ocidental – cada vez mais afeito aos ideais do Iluminismo – a obsessão pela razão, a concepção fria e mecânica da realidade e certa indiferença em relação aos valores humanos propriamente ditos, como os sentimentos, a fantasia e as relações sociais para além de meras atribuições sociais ou econômicas” (...) “No plano das artes, esse movimento se opunha às teorias normativas que procuravam cristalizar o mundo clássico, reconhecido como modelo com regras universais aplicáveis a qualquer época e a qualquer povo. Toda essa preocupação em tornar a realidade racionalmente administrada resultava na imobilização do gênio criativo e no constrangimento de novas manifestações” (GOETHE, 2006, p. 13/14).

A partir daqui, desta subversão, “o ‘Reino de Deus’ vem para julgar os seus inimigos” (NIETZSCHE, 1997, p. 62).

A prática de Jesus para Nietzsche, ainda que pudesse expressar algumas características de idiotia (idiota aqui como característica de alguém que cria, vive e se comunica a partir de um idioma seu e somente seu; como alguém que não ousou passar da idade impúbere, etc.) certamente não podia refletir o que, já mais tarde (depois de sua morte), veio a se chamar cristianismo. Isso porque, durante a sua vida, Jesus trouxe uma mensagem de felicidade e alegria, inscrita na sua prática – característica fundamental de toda a sua pregação –, em que essa vida é que se valorizava e não algo além dela.

O “Reino de Deus”, na mensagem de Jesus – segundo o que Nietzsche interpreta – não estava em algo posterior e acima dessa vida – como mais tarde a pregação dos apóstolos cristãos e a Igreja irão sustentar – mas, justamente, o contrário: o Reino de Deus está nessa vida e na sua fruição plena pelo homem. Por essas características apontadas por Nietzsche, Jesus de Nazaré não possui uma moral do ressentimento e, tampouco, uma moral de feições ascéticas. Por uma análise tal, ainda que não tivesse ela sido elaborada para esse fim, é que Nietzsche pode ser apontado como contribuinte, ainda que de forma indireta, para uma renovação na interpretação – em um sentido mais puro – dos ensinamentos e da vida de Jesus, como nos indica a passagem a seguir:

La critique nietzschéenne n’a certes pas été conçue comme une contribution positive au renouveau du christianisme. Elle peut néanmoins le favoriser indirectement, dans la mesure où le chrétien, en discernant les limites de la polémique nietzschéenne, mais aussi les déformations pseudochrétiennes qui lui confèrent une certaine plausibilité, accède à une interprétation plus pure de la foi. (BRITO, 2004, p. 329)

4.2 CASTIGO E MÁ CONSCIÊNCIA

A imposição de dor; dor que, como nos indica Nietzsche, é a substância a qual, durante toda a história da responsabilidade, agiu no corpo do homem. A dor como incandescência para a tarefa da criação da memória (mnemotécnica), para a criação de um animal confiável, regular. Uma relação com a história do direito penal é utilizada para exemplificar o que essas linhas pretendem definir e é, sem dúvida, uma relação indispensável.

Nietzsche, por meio de alguns exemplos contundentes dessa relação, relata como os alemães (não foram eles, certamente, os únicos “privilegiados”) adquiriram memória, sujeitaram seus instintos, entre outras coisas, ao longo de sua história:

Com o apedrejamento (a lenda já fazia cair a pedra sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos quatorze e quinze), o popular esfolamento (“corte de tiras”), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo às moscas, sob o sol ardente. (NIETZSCHE, 1988, p. 63)

A custa desses procedimentos nos relata Nietzsche é que, após algumas exclamações (não quero!), o homem aderiu aos “privilégios da vida em sociedade” (NIETZSCHE, 1988, p. 63). Uma perspectiva (não há como deixar de notar!) um tanto diferente da que oferecem os nossos contratualistas. Sigamos, pois, nossa jornada em direção a algumas questões sobre o castigo.

4.2.1 Questões sobre o castigo

4.2.1.1 Origens: castigo e dívida

Em toda sua argumentação acerca do castigo, Nietzsche deixa expresso que a “última coisa a se empregar na história da gênese” de algo – seja uma instituição de direito, seja um costume social ou um uso político, determinada forma nas artes ou nos cultos religiosos – será, justamente, a sua utilidade final (NIETZSCHE, 1988, p. 80). Imaginou-se o castigo como inventado para castigar, mas “todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (NIETZSCHE, 1988, p. 81/82).

O castigo, na análise desse filósofo, tem sua origem associada à raiva provocada por um dano sofrido. O tratamento dispensado (por aquele que sofreu o dano) ao castigado se dá,

assim, na forma dispensada a um inimigo. Não por outro motivo que vemos a noção de guerra fornecer “todas as formas sob as quais o castigo aparece na história” (NIETZSCHE, 1988, p. 75).

Nessa perspectiva, o castigo teria a função de buscar uma equivalência, uma compensação entre esses dois pólos, o que causou o dano (devedor) e o que sofreu o dano (credor). Essa compensação se realizará na ocasião em que o credor estiver em posição de subjugar o devedor. Chamamos atenção para o fato de que:

Há, na perspectiva nietzscheana, um terceiro elemento presente nas relações formadoras primitivas que, ao mesmo tempo, equipara dano e dor e sustenta o caráter compensador do sofrimento, qual seja, o prazer na crueldade. É justamente a satisfação de ver sofrer e, ainda mais, de fazer sofrer, que possibilita o estabelecimento de uma relação que, de certa forma, igualiza dano e dor, de modo a um poder substituir o outro. (AZEREDO, 2000, p. 118)

Essa subjugação, na medida em que é uma fonte de prazer para aquele que a detém, é a moeda de troca no mercado do castigo. O castigo é, por excelência, um exercício de crueldade e isto equilibra a relação entre credor e devedor já que ultrajar, provocar dor (suplício), desprezar aquele devedor subjugado constitui uma experiência altamente gratificante para aquele que dela faz uso (NIETZSCHE, 1988, p. 66/67).

Dá a possibilidade de associar crueldade (e com ela o castigo) a algo festivo. Exemplos desses atos cruéis podem ser observados desde festas de casamento de príncipes e festejos públicos, que não poderiam ser concebidos sem que fossem brindados com alguma execução pública ou a cena de um suplício; até diversões mais recatadas em casas nobres, nas quais algum personagem estaria encarregado de submeter-se à zombaria dos convivas.

Tornemos clara para nós mesmos a estranha lógica dessa forma de compensação. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar o seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de la faire*”. (NIETZSCHE, 1988, p. 66)

O binômio “castigo e dívida” apresenta-nos uma idéia mais precisa da origem do castigo que aquela expressa pelo binômio “castigo e culpa”, como contemporaneamente aponta-nos Nietzsche, costuma-se apresentar como origem e utilidade do castigo. Assim, para encerrarmos esse pequeno ponto, auxilia-nos a palavra de Oswaldo Giacoia Júnior quando, ao trabalhar a filosofia nietzscheana tendo como ponto de corte a filosofia do direito, refere que o filósofo alemão:

Com apoio numa sutil hermenêutica da polissemia contida na palavra alemã *Schuld* (que significa ao mesmo tempo dívida e culpa), sustenta que os principais conceitos, assim como os mais refinados sentimentos e estimativas morais de valor são sublimações de materiais originários do universo jurídico do débito e do crédito, de modo que a noção de culpa é uma espiritualização do sentimento jurídico de *ter dívidas*. (GIACOIA JÚNIOR, 2006. p. 596)

4.2.1.2 Castigo e culpa

Os conceitos morais (culpa, consciência, dever, sacralidade do dever) têm seu berço mais preciso com o surgimento das obrigações legais. Com esse entrelaçamento de coisas, a culpa (não mais “dívida”) e o castigo passam a estar intimamente conectados. Os conceitos morais, então, como veremos, são meios para a criação de memória no homem; são os nossos instrumentos de domesticação – problema a partir do qual toda a questão da má consciência irá se desenvolver.

Nietzsche argumenta no seguinte sentido: ainda que se possa apresentar toda a sorte de sentidos para castigar, justamente aquilo que lhe seria a utilidade essencial pela consciência popular (despertar no castigado o sentimento de culpa – esteio mais firme no qual a crença no castigo se ampara) é, precisamente, aquilo que o castigo não pode produzir. Uma razão para isso poderia estar indicada, inclusive, nas características de que são dotados os próprios procedimentos judiciais de punição, pois, nesse *metiér*, o criminoso vê toda a sorte de crimes, o mesmo gênero de ações praticadas, com boa consciência, a serviço da justiça. A má consciência, para Nietzsche, não é concebida no terreno do castigo. O castigo, para a consciência daquele que o sofre, está relacionado, portanto, à idéia de imprevisibilidade, a “um terrível evento natural, a queda de um bloco de granito contra o qual não há luta” (NIETZSCHE, 1988, p. 87).

4.2.1.3 Castigo e domesticação

O sentimento de correção de si pela falta cometida (“eu não devia ter feito isso”) não é o resultado decorrente do castigo, como ordinariamente se argumenta, mas sim a constatação de imprudência na forma em que o agir criminoso se deu (“algo aqui saiu errado”). O terreno do castigo, concluíamos, está pintado com as cores do medo, da prudência (e a idéia de sua intensificação), do controle dos desejos. Em uma palavra: domesticação. A domesticação do castigado é, em síntese, o “efeito genuíno do castigo” – não há aqui espaço, portanto, para tornar o homem melhor (NIETZSCHE, 1988, p. 86/89).

Uma última relação, que não poderíamos esquecer de mencionar, trata-se daquela havida entre consciência de si da comunidade (independência, riqueza, enfim, potência) e o hábito punitivo dessa mesma comunidade (direito penal), que se dá na seguinte proporção: quanto maior a consciência de si dessa comunidade mais suave se torna o seu direito penal.

Nesse sentido, encontraremos as considerações de Vânia Dutra de Azeredo, ao afirmar que a “amenidade do direito penal está relacionada com o poder da comunidade”, no sentido de que quanto maior o poder dessa comunidade menos ela precisará de leis duras, haja vista que a sua suscetibilidade estaria reduzida (AZEREDO, 2000, p. 114). A palavra do filósofo alemão sobre o castigo:

O “credor” torna-se sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza. Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* os seus ofensores. (NIETZSCHE, 1988, p. 76)

Interessa-nos aqui, antes de passarmos ao próximo ponto, trazer as ponderações – mais uma vez – de Vânia Dutra de Azeredo, que, apresentadas essas linhas sobre o castigo em Nietzsche, apontaria para o fato de que a atuação da justiça, segundo Nietzsche, vai sendo reduzida à medida que sua potência aumenta, podendo inclusive chegar-se à supressão dela mesma. Nesse sentido, prosseguiria a autora dizendo que:

Os estados de direito só se justificam como “instrumentos de luta entre complexos de potência”, jamais como em si mesmo soberano, pois isso promoveria uma negação da vida e, por decorrência, do próprio homem. A justiça cabe propriamente conter o ressentimento, ao eliminar o ponto de vista do ofendido como medida do justo e, assim, a possibilidade da vingança reativa na avaliação. Ao invés de derivar a justiça de uma causa final, Nietzsche a concebe enquanto produto do trabalho árduo da moralidade dos costumes. Alguns estudiosos da moral, na sua ótica, procedem de modo diverso ao introduzirem uma finalidade como causa da justiça e do castigo.

[...] o estabelecimento de causas, funções e utilidades como justificações de existência só podem visar ao falseamento de sua manifestação e ao estabelecimento de uma interpretação como verdade. (AZEREDO, 2000, p. 117)

4.2.2 Sobre a má consciência

Como nos apontará Fogel, a má consciência deve ser compreendida como a consciência da culpa, como remorso. Um sentimento, assim, caracterizado como “insistentemente reiterativo, de reprovação e de recusa em si mesmo (auto-acusação) do feito como o que foi ‘mal feito’ ou como o que ‘não devia ser ou ter sido feito’”. A culpa, nesse contexto, seria algo equivalente à idéia de responsabilidade, estabelecendo uma relação de causa, de autoria.

O autor aproxima, assim, o sentimento de culpa àquilo que está implicado no remorso. O remorso acompanha a culpa e constitui, de maneira decisiva, o sentimento de má consciência. Dessa forma, esse agente que se sente culpado, responsável, autor, causa de um determinado ato é atormentado por essa voz (a da consciência) que o reprova em vista de um fato, um feito, que não poderia ou não deveria ter ocorrido ou sido praticado, pois transgride, viola esse elemento, que “aparece como externo, de fora e, nesse sentido, transcendente”: uma norma, uma lei ou princípio superior.

Da sensação de culpa, de responsabilidade pelo mal ou pelo que não deveria ter sido feito, resulta a necessidade de resgate do fato passado. Redimir o feito, então, passa a ser a necessidade e, para tanto, há que voltar, há que retroceder para desfazer, restaurar o *status quo*. Empreender, portanto, um andar para trás. Em resumo, uma empresa impossível, jamais realizável.

Aquele que se arvora nesse intento, a fim de restaurar a inocência perdida, estará fadado a sentir-se como “*aquém* do necessário, como incapaz, *impotente*”. Dessa forma, quanto maior o empenho no sentido do resgate do fato passado, mais viva se torna a autoconsciência da impotência em realizar a pretensão almejada, e “diz-se que o ódio do impotente é o mais visceral”.

A tarefa pela qual a má consciência clama revela-se infactível, um débito impagável, irrevogável. Concluamos as considerações desse ponto – não olvidando aquilo que consignamos quando falávamos sobre o ideal ascético e o cristianismo – com as palavras de Gilvan Fogel:

E tudo – todo esforço, toda energia é só para trás. Todo o horizonte da vida se transforma em “só de volta”. Não há mais futuro, o porvir, que é a dimensão privilegiada da vida finita, que é a vida de tarefa, de por-fazer – enfim, de criação na e como movimento de auto-superação. E nessa estrutura também não há mais *esquecimento*, que é lugar da ação inútil e necessária, pois se avoluma para o infinito a memória residual, a memória de dado e de fato, isto é, do feito, que é a memória fonte do ódio, do ressentimento, da vingança. Não há mais inocência, a inocência do e no devir, pois não pode, não é possível querer e poder para trás! (FOGEL, 2003, p. 174)

4.2.2.1 Origens: dívida, medo e divinização

Para tratarmos das origens da má consciência, voltaremos ao prisma do direito privado que, já na investigação acerca do castigo, foi abordado. Novamente aqui, a perspectiva da relação entre credor e devedor (relação de dívida) será o ponto de partida. Antes de prosseguirmos, coroando o que já procuramos asseverar até esse ponto, importa trazer, novamente, a contribuição de Oswaldo Giacoia Júnior quando refere o seguinte:

Se o marco inicial do processo civilizatório [segundo Nietzsche] se encontra no domínio das relações de direito pessoal entre credor e devedor, então é no campo das relações jurídicas que se pode identificar o foco de surgimento da humanidade do homem, mais precisamente em relação com o problema da promessa e da obrigação, junto com seu pressuposto necessário, a faculdade da memória. (GIACOIA JÚNIOR, 2006, p. 595)

E prossegue ele:

No entanto, para Nietzsche, essa prototarefa da civilização que consiste em *criar* uma memória naquele que promete não corresponde a um propósito ou finalidade moral inscrita na natureza para o gênero humano; corresponde antes a um doloroso processo de autoconstituição da humanidade, cabalmente levada a efeito com golpes de violência e crueldade. (GIACOIA JÚNIOR, 2006, p. 596)

Aprofundando essa análise, veremos que para a origem da má consciência teremos na figura do credor a representação do antepassado (os mortos) e tudo aquilo que ele pode representar para os contemporâneos (vivos), estes na figura de devedores. Nessa linha de argumentação, Nietzsche irá defender que a idéia de reconhecimento, de obrigação jurídica, de agradecimento, dívida, sacrifício, festa, obediência, homenagens para com o ancestral, procura expressar-lhes um pagamento (tentamos pagar bem os seus préstimos!).

Costumes serão interpretados como preceitos e ordens dos antepassados – tudo isso construído a partir da sensação de medo que o antepassado provoca nesse homem e nessa comunidade. A comunidade aumenta seu temor (e, conseqüentemente, sua dívida) em relação ao ancestral na mesma proporção em que se torna mais robusta e vitoriosa, independente e venerada – reconhecendo em todos esses ganhos algo que tem a participação da figura desse antepassado. Esse processo de acréscimo de temor e reverência (medo) chega a um ponto tal (o tempo e a distância contribuirão para isso), em que a figura, já obscura e idealizada do antepassado, passa para “uma dimensão divina inquietante e inconcebível – o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus” (NIETZSCHE, 1988, p. 96).

Essa noção de dívida com a divindade é transferida pelas comunidades que se impõem sobre outras – e com ela seus cultos. Com isso, há a disseminação e o incremento da relação de dívida e culpa com relação a esse antepassado, agora transfigurado em figura divina. Os deuses universais decorrem dessa disseminação de cultos e venerações. O deus dos cristãos é o maior expoente desse processo.

4.2.2.2 A violentação de si

O nascimento da má consciência, então, deve ser associado a uma outra figura importantíssima: o Estado. O Estado encarado como “camisa de força”, como imposição pela força, como violência sobre o homem, como instrumento de jugo, e não como opção contratual (perspectiva sentimentalista para Nietzsche). Essa maquinaria repressiva age para desviar o foco da atuação dos instintos de liberdade (vontade de poder).

Assim, toda a potência humana, que antes era externalizada, passou a atuar sobre o próprio sujeito, passou a dirigir-se para dentro: é a “interiorização do homem”. Esse é o fenômeno responsável pela invenção da “alma”. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição [...] na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência (NIETZSCHE, 1988, p. 90).

A conjugação desses vetores, dívida e medo da divindade, declaração de guerra aos “velhos instintos”, constitui a terra fértil para o surgimento de outro elemento, o da mediatização do homem e da vida, a negação à natureza, ao corpo, à realidade. Resta agora promessa e tortura. Promessa para algo além do homem, para algo além da vida e do mundo. Citamos, então, as palavras do próprio autor para fechar este tópico – eis a má consciência:

Há uma espécie de loucura da vontade nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação. [...] sua vontade de erigir um ideal – o do “santo Deus” – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. (NIETZSCHE, 1988, p. 100/101)

4.3 O SACERDOTE ASCÉTICO E A SUA TAREFA

Na senda do que articulamos até aqui, temos a pretensão de concluir, neste título, a proposta do presente artigo. Não há como falar no sacerdote e em sua tarefa, dentro da perspectiva da filosofia nietzscheana, sem traçar algumas linhas em direção ao ideal ascético, à leitura do cristianismo, à questão do castigo e da má consciência – o que, sumariamente,

objetivamos construir nos pontos que a este antecederam. O ponto culminante deste escrito – queremos crer – com a conjugação de todos os elementos apresentados até aqui, se dá precisamente com a idéia de pecado, especificamente no manejo que lhe emprega a figura sacerdotal ascética. Sobre esse tema, a palavra de Vânia Dutra de Azeredo:

O escravo quer triunfar, quer fazer do senhor também um tipo escravo. No ressentimento, ele inverte os valores do senhor e separa a força do que ela pode. Na má consciência, procura inculcar a culpa no senhor. Faz-se necessário, nesse momento, introduzir a figura do sacerdote, pois é ele que, na perspectiva nietzscheana, organiza o rebanho e tem como tarefa a transvaloração dos valores nobres. Sua missão é propagar a doença transformando o senhor em escravo. No ressentimento, ele aparece na figura do sacerdote judeu; na má consciência, na figura do padre cristão, mas a vontade em ambos manifesta a mesma qualidade: a negação. (AZEREDO, 2000, p. 137)

Antes de seguirmos, algumas palavras sobre o sacerdote ascético e sua filosofia do “querer ver diferente”. Essa expressão significa o movimento a partir do qual uma inversão de valores é levada a termo, ou seja, tudo que estiver diante do “autêntico instinto de vida”, ou seja, situado como verdade será colocado, agora, como erro. Há, assim, que se rebaixar a “corporalidade a uma ilusão”, recusar a “crença no seu Eu, negar a si mesmo sua ‘realidade’”. Nada mais do que, para Nietzsche, “uma violentação e uma crueldade contra a razão” (NIETZSCHE, 1988, p. 132/133).

Devemos levar em conta, começando por uma perspectiva mais ampla, que a mitigação do sofrimento é o objetivo inicial da tarefa do sacerdote. O domínio psicológico e moral é a ferramenta para isso.

A concepção ascética de Nietzsche revela, pois, o guia de valores morais a partir do qual seus contemporâneos se pautavam. Por esse guia, “saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de força” são consideradas, em si, “coisas viciosas” (NIETZSCHE, 1988, p. 138). O usufruto de tais coisas mundanas constitui algo em função do que se deve pagar – observe-se, novamente aqui, a presença da figura da dívida.

Para concluirmos esse título, nos valeremos de Dostoiévski, “de quem Nietzsche era leitor assíduo”, e em cuja obra curiosamente se encontra – capítulo 5, parte I, de Crime e Castigo – uma cena “que reserva um horror parecido” com o “episódio do cavalo em

Turim”²⁹ (MOREY, 2005, p. 120), no intento de ilustrarmos – com os traços precisos dessa literatura – a figura do sacerdote ascético e a tarefa que lhe compete.

O ponto do romance “Os Irmãos Karamazov”³⁰ que buscaremos para a nossa aproximação com Nietzsche será aquele em que Ivan Karamazov apresenta a seu irmão, Aliócha, um poema que escrevera, intitulado “O Grande Inquisidor”. Nesse poema será descrito um encontro fictício, ocorrido na Espanha do século XVI, na cidade de Sevilha, “época mais terrível da Inquisição, quando todos os dias no país ardiam as fogueiras à Glória de Deus” (DOSTOIEVSKI, 2002, p. 260). Nessa ocasião, o filho de Deus (Jesus Cristo) “volta ao convívio dos homens sob a forma que tivera durante os três anos de sua vida pública. Apareceu docemente, sem se fazer notar e – coisa estranha – todos O reconheciam”.

Depois de percorrer em meio a toda a gente que, inexplicavelmente, parece reconhecê-lo, realizando milagres suplicados pela multidão que o cercava, Jesus teria sido obstado de prosseguir por um ancião, padre da Igreja e representante da Inquisição, que prontamente ordena sua prisão. “Tão grande é o seu poder [se refere Dostoievski ao inquisidor] e o povo está de tal maneira habituado a submeter-se, a obedecer-lhe tremendo, que a multidão se afasta”. O preso é conduzido até uma cela, localizada em um “sombrio e velho edifício do Santo Ofício”. À noite, reaparece o inquisidor e, pousando sobre a mesa o facho que tinha às mãos, dirige ao preso um longo discurso que, na abertura, consigna o seguinte:

Por que vieste estorvar-nos? Porque Tu nos estorvas, bem o sabes. Mas sabes o que acontecerá amanhã? Ignoro quem Tu és e não quero sabê-lo: Tu ou apenas Sua aparência; mas amanhã eu Te condenarei e serás queimado como o pior dos heréticos, e esse mesmo povo que hoje Te beijava os pés irá precipitar-se amanhã, a um sinal meu, para alimentar tua fogueira. (DOSTOIEVSKI, 2002, p. 262)

²⁹ O episódio do cavalo, que teve ocasião na cidade Turim, é conhecido como o momento a partir do qual Nietzsche não mais recobrará a lucidez. O fato, ocorrido no dia 5 de janeiro de 1889, na Piazza Carlo Alberto, na Itália, teria transcorrido da seguinte maneira: Nietzsche, vendo um cocheiro castigando o seu cavalo teria – consumido de piedade – se abraçado ao pescoço do animal, caindo em um choro convulsivo (MOREY, 2005, p. 118).

³⁰ As aproximações entre Nietzsche e Dostoievski certamente podem render muitos outros frutos. Exemplos de incursões nesse sentido também podem ser observadas em menções a personagem de Ivan Karamazov quando Gilvan Fogel debate o espírito que orienta a ciência moderna frente à perspectiva nietzscheana da verdade ou quando se refere ao homem do tipo revoltado, “caracterizado e caricaturado por Dostoievski” (FOGEL, 2003, p. 201 e 205).

Do restante do longo discurso, frente ao qual o preso permaneceu sempre calado, selecionamos outro trecho, transcrito a seguir, a fim de lograr nosso intento, nesta rápida abordagem do texto do romancista russo, qual seja, apresentar, no reflexo da imagem do inquisidor espanhol descrito por Dostoievski, a figura e a tarefa do sacerdote ascético nietzscheano – a proximidade entre as considerações empreendidas a seguir e aquelas encontradas na obra de Nietzsche falam por si:

Compreenderão o valor da submissão definitiva. E, enquanto os homens não a tiverem compreendido, serão infelizes. Quem mais contribuiu para essa incompreensão, dize-me? Quem dividiu o rebanho e dispersou-o por estradas desconhecidas? Mas o rebanho se comporá, voltará a obedecer e isso será para sempre. Então daremos a eles uma felicidade mansa e humilde, uma felicidade adaptada a criaturas fracas como eles. Nós os persuadiremos, por fim, a serem orgulhosos; provaremos a eles que são débeis, que são criaturas dignas de dó, mas que a felicidade infantil é a mais deleitável. Ficarão tímidos, não nos perderão de vista e se comprimirão contra nós com medo, como uma tenra ninhada sobre a asa materna. Sentirão uma surpresa medrosa e terão orgulho de toda aquela energia e inteligência que nos permitiram domar a multidão inumerável dos rebeldes. Nossa cólera os fará tremer, a timidez irá dominá-los, seus olhos se tornarão lacrimosos como os das crianças e das mulheres, mas, a um sinal nosso, passarão facilmente ao riso e à alegria, à alegria radiosa das crianças. Certamente iremos sujeitá-los ao trabalho, mas nas horas de lazer organizaremos sua vida como um brinquedo de criança, com cantos, coros, danças inocentes. Até permitiremos que pequem – são fracos – e nos amarão por causa disso como crianças. Diremos a eles que todo pecado será redimido, se for cometido com nossa permissão; por amor é que lhes permitiremos que pequem e assumiremos o castigo de tais pecados. Irão nos amar como a benfeitores que assumem a carga de seus pecados perante Deus. Não terão segredo algum para conosco. De acordo com seu grau de obediência, permitiremos ou proibiremos que vivam com suas mulheres e suas amantes, que tenham filhos ou não tenham, e eles nos escutarão com alegria. Eles irão nos submeter os casos mais penosos de sua consciência, resolveremos todos os casos e eles aceitarão nossa decisão com alegria, porque ela lhes poupará a grave preocupação de resolverem eles mesmos livremente. (DOSTOIEVSKI, 2002, p. 270/271)

Aliócha, por sua vez, depois de ter escutado a cena descrita por seu irmão Ivan, dispara: “Mas... é absurdo! – exclamou corando. – Seu poema é um elogio de Jesus e não uma censura... como você queria. Quem acreditará no que diz da liberdade? É assim que se deve compreendê-la? É essa a concepção da Igreja Ortodoxa?” (DOSTOIEVSKI, 2002, p. 272).

Certamente, além das similitudes que poderiam ser identificadas entre as idéias contidas nesses trechos de Dostoievski e os conceitos inseridos em “O Anticristo” de Nietzsche, como, por exemplo, a diferença e a subversão operada pelo cristianismo frente ao exemplo da vida do “alegre mensageiro”, pode-se observar que há uma grande aproximação no que diz respeito – e esse é o foco aqui – à concepção dessa figura do sacerdote ascético e

de quais são as suas funções, a sua tarefa. A comparação, pensamos, poderá redundar ainda mais nítida com a seqüência de nossa exposição.

4.3.1 O domínio sacerdotal dos que sofrem

Já nos anuncia o título para qual idéia caminhamos (sim, durante todo o curso desse texto!). O sacerdote é o pai,³¹ é o reverenciado pelos homens doentes, seu ponto de orientação e apoio. Os meios que ele utiliza para tanto? Bem, não suportaríamos o suspense, estão, em síntese, apresentados nos cinco subtítulos que seguem. Sem dúvida, eles estão imbricados com o que vimos até aqui.

“Logo, é preciso tornar o homem infeliz” – foi esta em cada época a lógica do sacerdote. Adivinha-se já o que, em conformidade com esta lógica, assim entrou no mundo: o “pecado”... A noção de culpa e de castigo, toda a ordem moral do mundo foi inventada *contra* a ciência, contra a libertação do homem a respeito do sacerdote... (NIETZSCHE, 1997, p. 76)

Mudar a direção do ressentimento, eis a fórmula fundamental a partir da qual o sacerdote ascético atua. O homem do ressentimento, o homem doente, aquele que sofre com problemas digestivos (Sim! Ele não digere os fatos da vida!), busca designar um culpado para o seu mal-estar.

Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e mal feitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem que engolir duros bocados. Se não “dá conta” de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra – e muitas vezes, na verdade, uma consequência da outra. (NIETZSCHE, 1988, p. 146)

³¹ Poderíamos, talvez, aprofundar a *questão do pai* desde uma perspectiva psicanalítica. Um começo poderia ser a obra de Philippi, Jeanine. *A lei: uma abordagem a partir da leitura cruzada entre direito e psicanálise*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

O olhar, antes dirigido para algo externo, ganha um novo foco graças ao pastor ascético, que orientará o homem do ressentimento para que perceba (o que é uma falsidade para Nietzsche – ele nos aponta diversos exemplos fisiológicos para esse mal-estar³²) que nada, senão ele mesmo, é que tem a culpa por esse sofrimento.

Com o auxílio dos conceitos de culpa, pecado, corrupção, danação, poder-se-á “tornar os doentes inofensivos até certo ponto”, otimizando os instintos ruins (da crueldade voltada para dentro) para o fim de autodisciplinamento e de autovigilância: é a autodestruição dos incuráveis (NIETZSCHE, 1988, p. 145).

4.3.1.1 Amortecimento do sentimento de vida

O princípio que move o amortecimento, a redução do sentimento vital ao nível menos elevado possível, pode ser resumido na seguinte fórmula: negação de todo o desejo.³³ Em termos morais: renúncia de si, algo como uma espécie de santificação. Em termos fisiológicos: hipnotização e hibernação. A busca pela ausência de sofrimento percorre esse caminho que, ao cabo, encontra o vazio. Busca-se a ausência de toda a sensação, o sentimento do nada, o profundo sono.

O sacerdote desvaloriza, profana a Natureza: é por esse preço que ele em geral subsiste. A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, “à lei”, recebe agora o nome de “pecado”; os meios para de novo se “reconciliar com Deus” são, como é justo, meios com que se garante ainda mais profundamente a sujeição do sacerdote: só o sacerdote “salva”... (NIETZSCHE, 1997, p. 44)

³² Para a razão desse mal estar, entre outras coisas: “enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bÍlis, numa pobreza de sulfato de potássio no sangue” (NIETZSCHE, 1988, p. 144).

³³ Novamente, aqui a possibilidade de diálogo com a psicanálise. A obra de Alexandre Morais da Rosa, *Decisão penal: a bricolage de significantes* (Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006), é exemplo de uma interessante e possível contribuição para um diálogo entre psicanálise, filosofia e direito, no que diz respeito, especialmente, ao tema do desejo.

A antevisão e prevenção contra todo e qualquer tipo de dor, a abstinência de vivências é a regra dessa espécie de pessimismo, a partir da qual todas as coisas ligadas àquilo que é corpóreo, mundano, humano, são negadas.

4.3.1.2 Atividade maquinal

Para sermos diretos, aqui falamos sobre (a bênção!) do trabalho. A atividade maquinal contempla, objetivamente, a redução à ordem de funcionamento mais baixa da consciência humana – para ela não há momento livre. É o instrumento de alívio para aquele que sofre e é identificado por Nietzsche a partir de algumas características: regularidade; obediência pontual e impensada; modo de vida fixado; preenchimento do tempo; educação para a impessoalidade – para o esquecimento de si (*incúria sui*).

Socorre-nos Vânia Dutra de Azeredo nesse ponto, para acrescentar que a atividade maquinal caracteriza-se “pela concentração em atividades rotineiras que desviam a consciência da percepção da dor, produzindo um alívio, já que não permanece espaço para a depressão, uma vez que todo o impulso é transferido para o fazer” (AZEREDO, 2000, p. 144). Nietzsche chama a atenção para o poder do domínio sacerdotal que logra apontar benefícios (e se faz crer!) em coisas até então odiadas (NIETZSCHE, 1988, p. 153).

4.3.1.3 A pequena alegria

O amor ao próximo³⁴ é a palavra de ordem, é o instrumento que proporciona ao homem do ressentimento a sensação (em uma dosagem controlada) proporcionada pela

³⁴ Dentre os principais preceitos do cristianismo, é a caridade a sua virtude suprema. A crítica do filósofo de Sils-Maria à moral cristã está ocupada com o ideal da compaixão, “haja vista que os arranjos sociais consolidados pelo projeto civilizatório se acham alicerçados de ponta a ponta sobre o ideário altruísta”. Sobre esta pedra, portanto, é que o espírito do rebanho fixa sua principal fundação, em outras palavras, considerada enquanto uma “ficção regulativa, a compaixão piedosa deixa entrever, por assim dizer, o alfa e o ômega da formação gregária” (BARROS, 2002, p. 84).

atuação do impulso vital mais forte (vontade de poder). Aqui, a felicidade presente no ato de superioridade, ainda que pequena, é concedida àquele que pratica algum ato de caridade, consolo, ajuda, alívio da dor, perante um terceiro.

4.3.1.4 A organização gregária

A disposição negativa para consigo, a sensação de impotência que o homem do ressentimento ostenta em seu peito, é apaziguada pela presença de outros como ele. A comunidade de fracos é o local onde esse indivíduo vai buscar abrigo, segurança. Em grupo ele se sente mais forte. O fraco, por meio da organização gregária,³⁵ do rebanho, poderá representar a si mesmo como mais forte. De que forma? Desvencilhando-se da “impotência que lhe é constitutiva, não de fato, mas em termos de percepção de si” (AZEREDO, 2000, p. 143).

A sua necessidade era o poder; com Paulo, o sacerdote quis mais uma vez o poder – e só podia utilizar conceitos, doutrinas, símbolos, por meio dos quais se tiranizavam as multidões e se formavam rebanhos. O que é que, mais tarde, Maomé foi apenas buscar ao Cristianismo? A invenção de Paulo, o seu meio de tirania sacerdotal, para o arrebanhamento: a fé na imortalidade – isto é, a doutrina do “juízo”... (NIETZSCHE, 1997, p. 64)

O rebanho de fracos é o local onde o sacerdote terá espaço para liderar, onde será a peça mais indispensável nas engrenagens do poder, pois ele detém a fórmula da penitência, da mitigação do sofrimento. Uma mitigação da livre atividade instintiva, fruto de uma desvalorização operada pelo “triunfo do dever incondicionado e generalizado” é o lugar para onde se dirige o “itinerário civilizatório”. Essa é a razão pela qual “uma das principais

³⁵ Interessante ponderar que o “nivelamento e homogeneização” produzida pela forma de vida gregária tem uma conseqüência para todos aqueles que ali não se façam identificar, ou seja “aquele que se considera a si próprio como à parte da coletividade se sente, irremediavelmente, preterido por sua exclusão” (BARROS, 2002, p. 85). Nessa linha, visitamos as palavras de Nietzsche em outra obra, não menos notória, para verificar como a voz do rebanho se pronuncia: “Quem procura, facilmente se perde a si mesmo. Todo isolar-se é culpa” (NIETZSCHE, 1998, p. 89).

características da vida gregária consiste, segundo o filósofo alemão, na presença entranhada e corrosiva do automatismo” (BARROS, 2002, p. 90).

4.3.1.5 A re-interpretação do sofrimento como pecado

Aqui o sacerdote ascético tomou proveito do sentimento de culpa (da má consciência, dos instintos voltados para dentro) e criou a figura do pecado. Nessa fórmula o sofrimento, o mal-estar, deve ser encontrado dentro de si. Reinterpreta-se o sofrimento como “sentimento de culpa, medo e castigo” (NIETZSCHE, 1988, p. 160).

Sofrendo de si mesmo de algum modo, em todo caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e o para quê, ávido de motivos – motivos aliviam – ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se junto a alguém que conhece também as coisas ocultas – e vejam! Ele recebe uma indicação, recebe de seu mago, o sacerdote ascético, a primeira indicação sobre a “causa” de seu sofrer: ele deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como punição... Ele ouviu, ele compreendeu, o infeliz: agora está como a galinha em torno da qual foi traçada uma linha. Ele não consegue sair do círculo: o doente foi transformado em “pecador”... (NIETZSCHE, 1988, p. 160)

O teatro do pecado (culpa e dor) e da penitência (alívio) é onde o sacerdote exerce a sua arte. Ele ministra as doses de mitigação do sofrimento, de breve redenção.

Examinados à luz da psicologia, os “pecados” tornam-se indispensáveis em toda a sociedade sacerdotalmente organizada: são os autênticos detentores do poder, o sacerdote vive dos pecados, tem necessidade de que se “peque”... Princípio supremo: “Deus perdoa a todo o que faz penitência” – em vernáculo: que se sujeita ao sacerdote. (NIETZSCHE, 1997, p. 44)

Esse homem e as sociedades (os rebanhos) por ele constituídas ostentam, onde quer que a “doutrina ascética do pecado” tenha ministrado seu remédio, uma saúde arruinada. Como atestado disso, Nietzsche nos aproxima de mais alguns exemplos europeus (doenças do sistema nervoso): as epidemias epiléticas – danças de São Vito e São João, na Idade Média –,

delírios e depressões coletivas, histeria das bruxas e outros mais. A lógica da medicação ascética possibilita que o sofrimento, a dor, enfim, o mal-estar, que se buscava extirpar, passe (de fato) a ser a fonte inesgotável de um movimento em que o doente torna-se cada vez mais doente. Nessa lógica, para toda dor e para todo o desconforto há de se encontrar uma causa (fruto de um desejo – realizado ou não) nesse próprio indivíduo³⁶.

Em busca do alívio dessa culpa, para compensar o pecado cometido, para pagar sua dívida, lhe é aplicada a medicação ascética: algumas doses de obediência, penitência, rejeição dos desejos, trabalho, caridade, etc. Melhorou-se o homem com tamanho aparato? Diria Nietzsche: – Talvez. Se dissermos que melhorar significa (de fato) domesticar, enfraquecer, desencorajar, refinar, embrandecer, emascular³⁷. Em uma palavra: lesar (NIETZSCHE, 1988, p. 162).

A noção de pecado, atuaria como um instrumento utilizado pelo sacerdote para que o homem internalize a culpa, em suma, seria a ponte que converte o homem em pecador. O ponto máximo, a obra-prima construída pela noção de pecado seria, justamente, a introspecção do sentimento de culpabilidade, concordando, assim, com o que já consignamos ao afirmar que a “terapia sacerdotal faz o homem melhor, só que melhorar o homem significa domesticar, abrandar, degradar, de forma que a melhora consiste na intensificação da doença” (AZEREDO, 2000, p. 149).

³⁶ Pode ser feito um paralelo com o 3º parágrafo da página 60 deste trabalho, quando lá se referia que a identificação das “anomalias”, por uma instância que está apta a observá-las (ciência), dá legitimidade, ao mesmo tempo, para que se exerça uma supervisão e a administração dessas figuras (“domínio de intervenção do especialista”). A mesma lógica – de tornar-se fonte inesgotável daquilo que se pretende extirpar – parece estar na base do funcionamento não só do governo sacerdotal sobre os seus “doentes”, mas de outras formas de governo de que são exemplo a instituição prisional e o manicômio.

³⁷ Outro ponto no qual, poder-se-ia destacar, há uma semelhança quase literal com a abordagem sobre a disciplina em Foucault.

5 MICHEL FOUCAULT E O PODER PASTORAL

5.1 NOVAS FORMAS DE PODER PASTORAL

El occidente cristiano ha inventado esta sorprendente coacción que ha impuesto a todos y cada uno la obligación de decirlo todo para borrarlo todo, de formular hasta las menores faltas en un murmullo ininterrumpido, encarnizado y exhaustivo, al que nada debe escapar pero que, al mismo tiempo, no debe sobrevivir ni un instante. (FOUCAULT, 1996, p. 129)

Como asseveram Dreyfus e Rabinow, Michel Foucault teria chamado nossa atenção para o fato de que as práticas de nossa época materializam “o produto de uma confluência de técnicas cristãs de autodecifração com as tecnologias do iluminismo de racionalização da polícia das populações”, que será denominada *biopoder* (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 279). Importante notar que a forma de interpretação foucaultiana “procede a um ato interpretativo que enfoca e articula, dentre todos os perigos e insatisfações que encontramos em nossa sociedade, aqueles que podem ser paradigmáticos”. Dessa afirmação, pois, resultaria não uma descrição objetiva, mas “um ato de imaginação, análise e engajamento” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 279).

Chamamos atenção para o fato de que Foucault teve de mudar sua hipótese inicial – no que se refere ao projeto de elaboração de uma *História da sexualidade* – segundo a qual as técnicas do cuidado de si (autocontrole e auto-análise) teriam sido inauguradas pelo cristianismo, diante da constatação de que elas já existiam, ao longo de seis séculos, entre os pensadores gregos (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 281). Desse fato, nos dá testemunho a afirmação a seguir:

Este livro foi escrito por Foucault [*As confissões da carne*] antes de seu retorno aos gregos, quando pensava encontrar a origem do homem de desejo nos séculos IV e V de nossa era. Depois das análises da ética sexual no pensamento greco-romano, sentiu-se obrigado a reelaborar o livro sobre a ética cristã da carne. (ORTEGA, 1999, p. 83)

Além desse livro – *As confissões da carne (Les aveaux de la chair)* –, o quarto e último volume que integraria a obra *História da sexualidade*, e que se debruçaria sobre a temática do *homem do desejo*, não chegou a ser concluído. As duas obras compreendem temas associados. Em que pese não tenham sido publicadas, nos socorre o fato de que existem algumas fontes aptas a auxiliar na verificação do conteúdo que tomaria parte nessas publicações. Assim, entrevistas e alguns artigos que podemos consultar, como também há a indicação do material com o qual o filósofo francês esteve envolvido – dentre eles destacam-se os trabalhos de Peter Brown³⁸ – ao abordar esses temas, são instrumentos que podem nos auxiliar nesse intento. Nesse sentido, também, podemos fazer uso das “lições no Collège de France sobre o poder pastoral e as práticas confessionais no cristianismo primitivo” (ORTEGA, 1999, p. 83). De uma maneira geral, no contexto da obra de Foucault, podemos afirmar que a abordagem dessa temática procura demonstrar articulações ou continuidades entre as práticas greco-romanas e o cristianismo ou, em outras palavras, “reconstruir a receptividade das práticas de si greco-latinas pelo ascetismo cristão” (ORTEGA, 1999, p. 83), sem esquecer as rupturas.

No que se refere às rupturas, Foucault demonstrará que “a tentativa de colocar a verdade do eu em palavras é uma perversão unicamente cristã das formas gregas de auto-exame”, partindo da constatação de que a inscrição do templo de Apolo, “conhece-te a ti mesmo”, não interroga a respeito de algo como as fantasias, impulsos, intenções daquele que iria consultar o oráculo, mas sim pretendia servir como um aconselhamento, no seguinte sentido: esteja certo a respeito das questões antes de fazê-las ao oráculo (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 281).

³⁸ Este autor trabalha a questão do surgimento desse tipo de homem: *o homem do desejo*. Para Brown, o “rápido estabelecimento do cristianismo deve ser interpretado [...] como resultado do aparecimento de tais formas de vida estilizadas – celibato, virgindade, homens do deserto [...] e não como crise geral do século III [...]” (ORTEGA, 1999, p. 84). Os conceitos de “estilo”, “auto-estilização”, “estilo de vida”, como categorias descritivas da Antiguidade tardia, são recorrentes nos textos de Brown e desempenham um papel central para a configuração desse período histórico. Aí está a perspectiva do trabalho desse autor com relação a qual Foucault reconhece guardar afinidade (ORTEGA, 1999, p. 84), segundo o relato dele mesmo quando afirma: “Tomei emprestado o uso que faço de ‘estilo’, em parte, de Peter Brown” (FOUCAULT, 2006f, p. 254), ou quando declara que “os livros de P. Brown, os de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia (FOUCAULT, 2006a, p. 12). No que se refere ao trabalho de Peter Brown, portanto, há a verificação de que um novo estilo de existência irá contribuir para que o cristianismo tenha uma expansão acelerada, processo que irá resultar em um novo modelo de indivíduo: o homem do desejo.

5.1.1 As confissões da carne

La incardinación del poder en la vida cotidiana había sido organizada en gran medida por el cristianismo en torno de la confesión: obligación de traducir al hilo del lenguaje el mundo minúsculo de todos los días, las faltas banales, las debilidades incluso imperceptibles e incluso las turbaciones de pensamientos, intenciones y deseos; ritual de confesión en el que aquel que habla es al mismo tiempo aquel de que se habla; oscurecimiento de lo que se dice en su enunciado mismo, pero anulación también de la propia confesión, que debe permanecer en secreto y no dejar detrás de ella otro signos que no sean las trazas del arrepentimiento y las obras de penitencia. (FOUCAULT, 1996, p. 129)

É preciso dizer que “Foucault não pretende dar impressão de que a moral cristã é uma parte da moral pagã” (ORTEGA, 1999, p. 90), mas dar mostras de que entre a moral pagã e a cristã, em que pesem as modificações passíveis de observação, existem continuidades, não ignorando a existência de modificações, ou seja, não obstante os filósofos pagãos tenham proposto uma ética sexual semelhante à ética assimilada como cristã, os “primeiros cristãos foram instigadores de numerosas mudanças” (FOUCAULT, 2006g, p. 97/98). Dentre as continuidades estão identificadas a incorporação de práticas da Antigüidade grega como o auto-exame, direção da consciência, técnicas de autodecifração, procedimentos de purificação.

Provavelmente, a correção de rumos na empresa que orientou a elaboração da *História da sexualidade* contribuiu para que esse *drama da passagem*,³⁹ da moral pagã à moral cristã, não estivesse reduzido à substituição de uma moral orientada preponderantemente para a ascese⁴⁰ (greco-romana) em vistas a uma moral orientada preponderantemente pela lei do código, possibilitando que fosse vislumbrada – como a dicção de Foucault não esqueceu de consignar – a existência não de uma moral (singularidade) mas de morais cristãs (pluralidade).

As análises do filósofo francês acerca da experiência cristã da carne têm por foco primordial o período compreendido entre os séculos IV e V, “investigando um tipo de moral

³⁹ Como nos lembra Paul Veyne, esse “quadro de duas faces – paganismo e cristianismo – articula-se [...] como um drama: o drama da passagem do ‘homem cívico’ ao ‘homem interior’” (VEYNE, 1989, p. 13).

⁴⁰ Cumpre aqui consignar o significado que Foucault entrega ao termo ascese grega como algo que não está associado e uma “moral da renúncia, mas o de um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2006b, p. 265).

cristã cuja ênfase recai mais sobre práticas de si que sobre os elementos do código” (ORTEGA, 1999, p. 91), uma vez que a problemática do código terá ênfase no período Medieval, por ocasião de uma elaboração rigorosa da experiência moral, na qual a subjetivação estará associada a um desdobramento quase jurídico, preocupado com a adequação da conduta à codificação. Não obstante exista um processo pelo qual o elemento do código vai ganhando importância como paradigma de orientação moral, o investimento das análises de Foucault, no que se refere a esse período (séculos IV e V), se restringem à incorporação das técnicas pagãs de ascese pelas práticas morais que se estabelecerão no interior cristianismo.

Quando mencionamos a presença de uma incorporação gostaríamos de indicar que as práticas éticas pagãs foram, simplesmente, assimiladas. A forma de auto-relacionamento perceberá modificações ou rupturas no pensamento cristão. Entre essas rupturas, vemos a operação (levada a termo em Agostinho) que deslocará o centro das práticas de si do espaço da moderação (concebido pela idéia grega de estética da existência) para o espaço da ética da carne, tornando sua atividade voltada para a autodecifração, para processos de purificação que realizam uma luta contra os desejos.

Foucault fará uma descrição do homem, no que se refere à relação consigo mesmo, característica do cristianismo e do mundo moderno, como homem do desejo, segundo noções que estão desenhadas, também, por Peter Brown. Partindo da idéia de homem do desejo – que já está presente em Platão, na dinâmica dos *aphrodisia* –, Foucault dirá, baseado fundamentalmente nas concepções desenvolvidas por Agostinho e Cassiano, durante os dois primeiros séculos de nossa era, que a pergunta pela verdade e pelo conhecimento de si ocupam um lugar fundamental no exercício da ascese. A seguir, um parêntese sobre isso.

A Cassiano veremos associadas a idéia do homem do deserto e a luta pela castidade, enquanto em Agostinho essa imagem estará associada à questão da virilidade,⁴¹ intimamente ligada ao problema da vontade rebelde ou da libido, traço da sexualidade depois da queda.

⁴¹ Como ilustração, vemos no segundo título (*Exercer o poder viril do autodomínio*) do capítulo 41 de *A verdadeira religião* a seguinte doutrina: “Vençamos, pois, as seduções ou os aborrecimentos de tal paixão [ligada aos deleites carnis]. (E empregando uma metáfora): Submetamos essa mulher – se formos homens. Sob nosso comando ela tornará melhor. Seu nome não será mais paixão, mas temperança. Ao contrário, no caso de ser ela que nos manda e nós que a seguimos, seu nome será realmente paixão e libido”. [...] “Essa nova vida se dá quando dominamos essa porção de nós mesmos [apegada aos deleites carnis], da qual Deus quer que tomemos posse, exortando-nos e ajudando-nos. Mas se essa porção – em consequência de negligências –

Enquanto João Cassiano concebia a vida de ascese no deserto como uma investigação sobre o estado da alma que reconhecia uma relação estreita entre corpo e alma, veremos, em Agostinho, uma ênfase conferida ao “ímpeto psicológico que estava por trás do impulso sexual” que teria sido responsável pela destruição dos “compartimentos bem organizados em que os cristãos de uma época anterior haviam tendido a conter as angústias suscitadas pelos componentes sexuais do ser humano” (BROWN, 1990, p. 344).

Uma vez que a *concupiscentia carnis* de Agostinho não restringia o problema do impulso sexual a uma questão fisiológica, facilmente debelável no perímetro do corpo, estava aberto caminho para que a romaria ascética alcançasse o terreno incerto no qual “ninguém era capaz de avaliar sua própria capacidade de resistir a uma fonte [que havia se tornado] tão sutil e contínua de tentação” (BROWN, 1990, p. 344). Ou seja, não se podia alcançar o controle do corpo unicamente pela dieta (técnica de que fazia uso Jerônimo, por exemplo), tarefa para a qual passou a ser necessário algo mais, visto que a concupiscência passava ao terreno do não palpável e, portanto, impassível de um controle seguro como o da dieta.

A ascese agostiniana pregava uma batalha pessoal com o desejo que exigia um conhecimento que só os mais íntimos orientadores do espírito podiam atuar. Não obstante, antes de se limitar ao esforço de alguns homens ou “Padres do deserto”,⁴² pretendia se imiscuir no âmago das relações sexuais de todos os católicos.

As idéias de Agostinho impuseram um rigor e uma consciência ascéticas da fraqueza moral do homem aos humildes chefes de família “no mundo”. Ele mesmo reuniu “mundo” e o “deserto” na Igreja Católica. [...] os bispos católicos das cidades – e não os “homens do deserto” tornam-se os árbitros do paradigma monástico tal qual Agostinho o modificou de modo sutil e irreversível para que englobe até a sexualidade “no mundo”. [...] “Deserto” e “mundo” já não se distinguem estritamente [...]. Ao contrário, estabelece-se uma nova hierarquia: formada com frequência, como na época de Agostinho, nas comunidades monásticas urbanas, o clero casto governa os leigos essencialmente disciplinando-os e aconselhando-os quanto à anomalia perpétua e partilhada de uma sexualidade decaída. (BROWN, 1989, p. 298)

submeter a parte viril, isto é, o espírito e a razão, a pessoa será torpe e desgraçada. Ser-lhe-á destinado já nesta vida e em seguida na outra, o lugar para o qual justamente lhes destinou o supremo Senhor e Ordenador. Assim vemos não ser tolerado que a universalidade das criaturas seja manchada por esse tipo de deformidade” (AGOSTINHO, 1987, p. 113-114).

⁴² Na tradição do homem do deserto, “as visões sexuais são estudadas minuciosamente, pois devem revelar de modo concreto (ainda que vergonhoso!) a presença na alma de impulsos ainda mais mortais porque identificáveis com menor facilidade: o frio aguilhão da raiva, do orgulho e da avareza” (BROWN, 1989, p. 288).

Diferentemente, as práticas instauradas a partir da noção de homem do desejo, “as portas da família cristã [...] fecham-se também ao estranho novo sentido da sexualidade que os ‘homens do deserto’ aprofundaram para seu uso” (BROWN, 1989, p. 288). Ou seja, nessa espécie de moral cristã havia a possibilidade de escolha, no seguinte sentido: desde os “anos 500 é importante que o rapaz e, sobretudo, a moça optem por uma ou outra via, a favor ou contra o fato de viver no ‘mundo’ como pessoa casada”; ou seja, ou se vive como pessoa casada e no mundo ou se renuncia a isso a fim de viver uma vida fora do mundo: no deserto, o que denota que, nesse cenário “os fatos sexuais não são apresentados pelo clero como particularmente misteriosos”, pode-se viver com ou sem eles (BROWN, 1989, p. 290). Não por outro motivo, “foi singularmente apropriado que a refutação mais judiciosa e abalizada das concepções de Agostinho proviesse de um autêntico representante da tradição do deserto” (BROWN, 1990, p. 345): falamos de Cassiano. É preciso sublinhar o seguinte, a partir de Agostinho, “o homem, como ser sexual, tornou-se o menor denominador comum da grande democracia dos pecadores reunidos na Igreja católica” (BROWN, 1989, p. 299).

Não seria adequado – para não dizer, quiçá, possível – aprofundar a questão havida entre Agostinho e Cassiano, nesse momento; ainda que pudesse ser algo, certamente, interessante e proveitoso para a temática aqui debatida. No entanto, esses brevíssimos comentários, por hora, devem servir como ilustração, dando um sucinto testemunho a respeito dessas duas propostas de ascese. Sem ignorar nossas observações, de caráter ilustrativo, sigamos.

No que poderíamos chamar de evolução das estilizações da existência no mundo antigo, portanto, Brown teria identificado cinco principais tipos, dentre as quais a figura do *homem do deserto* e do *homem do desejo* seriam – nessa ordem – as duas últimas. Para a cultura do homem do deserto, o exílio significava a recusa à sociedade pagã, que se opunha ao reino de Deus. Essa desvinculação busca criar uma nova identidade ao anacoreta que, com o auxílio da direção de um mestre, buscará o aprendizado de uma nova leitura: a leitura do livro do coração, no qual o tema da sexualidade ocupará uma posição fundamental.

No que se refere à cultura do homem do desejo – a última figura estilística da Antigüidade tardia e que, portanto, representa o itinerário que liga o cristianismo ao indivíduo moderno (ORTEGA, 1999, p. 89) –, veremos que, em sua leitura, a ascese não estará associada a algo como a antecipação do estado gozado no paraíso, diferentemente do que

pensava a cultura do homem do deserto. Na leitura agostiniana, o paraíso não estava desprovido de sexo, como o relato acerca de Adão e Eva poderia dar mostras. A distinção entre a sexualidade no paraíso e fora dele é, justamente, o desejo. Ao redor desse problema a doutrina de Agostinho situa a questão da vontade decaída⁴³ como o traço que maculou os homens quando preferiram anuir a sua vontade (decaída: orgasmo e/ou desejo) em detrimento da vontade de Deus. Como castigo por isso, alimentando um desejo de articular uma

vontade independente daquela de Deus, Adão perdeu o domínio sobre si mesmo. [...] Seu corpo e, mais particularmente algumas de suas partes, deixou de obedecer a suas ordens [...] as partes sexuais foram as primeiras a se erguerem em sinal de desobediência. (FOUCAULT, 2006g, p. 100)

Assim, enquanto para a “tradição monástica a sexualidade era unicamente um epifenômeno capaz de indicar falhas importantes, para Agostinho ela representava um distintivo da queda” (BROWN, 1999, p. 90). Nesse cenário, a constituição do indivíduo como sujeito deverá submeter pensamentos, idéias, segredos e desejos, a uma constante e profunda exegese, algo que realiza um deslocamento segundo o qual poderemos notar a passagem de “uma concepção de si mesmo que deve ser construído [greco-romana] ao si mesmo como algo que deve ser decifrado e anulado”, como os comentários acerca do problema da libido em Agostinho, a seguir, parecem indicar.

Nossa luta espiritual deve consistir [...] em dirigir nosso olhar incessantemente para baixo ou para o interior, a fim de decifrar dentre os movimentos da alma aqueles que vêm da libido. A tarefa parece inicialmente muito aleatória, uma vez que a libido e a vontade jamais podem se dissociar verdadeiramente uma da outra. Ainda mais porque essa tarefa requer não apenas domínio, mas também um diagnóstico de verdade e de ilusão. Exige uma constante hermenêutica de si mesmo. (FOUCAULT, 2006g, p. 101)

⁴³ A ereção e o orgasmo prenderam a atenção de Agostinho. O fato de que não se podia verificar uma relação necessária entre essas manifestações e o comando da vontade, para Agostinho representava um sinal evidente, que havia recaído sobre toda a humanidade, da cólera divina diante do “frio orgulho de Adão e Eva quando contrariaram sua vontade. Uma concupiscência da carne, sem idade, sem rosto [...] capaz de se manifestar através desses sintomas muito precisos nas relações sexuais de pessoas casadas e requerendo uma constante vigilância moral por parte de pessoas castas” (BROWN, 1989, p. 296).

Da análise dos textos de Cassiano como nos textos de Agostinho, Foucault identificará que a constituição de si mesmo está vinculada a um procedimento de confiança, ou seja, onde um exerce o ato de confiar a outro um segredo íntimo e, ao mesmo tempo, render obediência às prescrições ministradas (pela figura de um mestre, orientador ou médico da alma), ou seja, o “cristianismo [...] é uma confissão. Isto significa que o cristianismo pertence a um tipo bem particular de religiões: aquelas que impõem aos que as praticam obrigações de verdade” (FOUCAULT, 2006g, p. 95).

Nessa dinâmica, Foucault identifica uma relação consigo que está associada a auto-supressão, ao sacrifício de si ou à renúncia de si, em um movimento operado não só pelo cristianismo em busca de algo como a salvação (FOUCAULT, 2006b, p. 268).

A tarefa do monge não era, como a do filósofo, atingir o domínio de si pelo triunfo definitivo da vontade. Ele visava a controlar incessantemente seus pensamentos, sondá-los com a finalidade de verificar se eles eram puros, verificar se eles não dissimulavam ou ocultavam algo perigoso [...]. (FOUCAULT, 2006g, p. 102)

A tarefa do monge não pode, portanto, estar realizada pelo domínio dos atos simplesmente, ela exige algo mais, ela exige a investigação acerca do desejo. Vemos que a supressão dos pensamentos ou intenções associados às ilusões ou às seduções, que têm berço no dispositivo do desejo, representa o ponto mais alto da ocupação consigo mesmo dessa formação que o ascetismo encontrará no perímetro cristão, algo diversificado do tema do cuidado da Antigüidade. Um caso exemplar dessa diversificação estaria materializado pela introdução, nos moldes cristãos, do tema salvífico como *telos*. Ou seja, a tarefa da purificação tem em vista atingir a salvação, algo que será gozado em uma outra vida ou, simplesmente, depois da morte terrena. A salvação, nesses termos, importa renúncia. À prática confessional e às implicações de verdade a ela relativas estarão também associados outros temas como, por exemplo, o da obediência, que deve ser rendida não somente aos códigos (fontes permanentes de verdade, em relação às quais será possível pensar o tema da fé) como também a certas pessoas (autoridades). Veremos o desenrolar de uma relação em que a decifração de si, como sujeito de desejo, estará implicada à exteriorização contínua dessa tarefa a um outro e, nesse constante revelar-se, estará materializado um testemunho que depõe contra si mesmo.

A tarefa do cuidado de si cristã, nesse ponto, realiza modificações importantes. Foucault esclarece a razão:

Nos gregos e romanos [...] a partir do fato de que se cuida de si em sua própria vida e de que a reputação que se vai deixar é o único com o qual é possível se preocupar, o cuidado de si poderá então estar inteiramente centrado em si mesmo, naquilo que se faz, no lugar que se ocupa entre os outros [...]. (FOUCAULT, 2006b, p. 273)

É-nos autorizado verificar, desse modo que, no caso greco-romano, o problema da ética estará articulado ao redor da idéia do “cuidado de si”. Nesse cenário, sobretudo para os gregos, conduzir-se de forma adequada, ou seja, realizar um exercício de liberdade exige do indivíduo uma ocupação consigo mesmo por duas razões preliminares: a) para se conhecer (*gnôthi seauton*); e b) para se formar, dominando as pulsões que poderiam prejudicá-lo. Em que pese essas preocupações, voltadas a si mesmo (individuais), não se olvidava o fato de que ao estar realizando esse trabalho – ocupar-se consigo mesmo – o indivíduo presta um serviço, ao mesmo tempo, à cidade. Há, portanto, uma implicação política do cuidado de si como “condição pedagógica, ética ou ontológica para a constituição do bom governante”, que deve primeiro ocupar-se de si de modo a estar apto ao exercício do cuidado dos outros (FOUCAULT, 2006b, p. 278), algo diferente ocorre

em nossas sociedades [...] o cuidado de si tornou-se uma coisa um tanto suspeita. Ocupar-se de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros. Tudo isso ocorreu durante o cristianismo, mas não queria dizer que foi pura e simplesmente fruto do cristianismo. (FOUCAULT, 2006b, p. 268)

Na problematização do cristianismo, veremos o funcionamento de um processo segundo o qual o si tornar-se-á objeto de uma busca infinita que irá se dar por duas vias complementares e paradoxais, no desenrolar de um processo que pretende, primeiro, trazer à tona essa subjetividade velada (o trabalho da hermenêutica de si) para, segundo ato, operar a negação desse si. O trecho a seguir, parece resumir a problemática do cuidado de si nas acepções cristãs.

Ela [a descoberta de si] institui uma tarefa que só pode ser infinita. Dois objetivos definiram essa tarefa. Há, de início, a tarefa de livrar a alma de todas as ilusões, tentações e seduções capazes de emergirem, assim como o dever de descobrir a realidade do que se passa em nós. A seguir, é preciso libertar-se de todo apego a si mesmo, não porque o si seja uma ilusão, mas porque ele é muito real. Quanto mais descobrimos a verdade sobre nós mesmos, mais devemos renunciar a nós mesmos; e quanto mais queremos renunciar a nós mesmos, mais é necessário iluminar a realidade de nós mesmos. Isto – essa espiral da formulação da verdade e da renúncia à realidade – é o cerne das técnicas de si praticadas pelo cristianismo. (FOUCAULT, 2006g, p. 96)

Nesse itinerário apresentado, focado na cristandade dos primeiros séculos, veremos a incorporação das práticas de si no contexto do poder pastoral por ocasião de sua incorporação pelo ascetismo monástico (século IV). No que se refere, portanto, ao poder pastoral, ou seja, à tarefa do pastor, a prática que tinha em vista o cuidado de si será suprimida em função de uma outra: o cuidado dos outros. Daí decorre algo como a perda da dimensão da autonomia ou da liberdade, o sujeito se vê despojado da ocupação consigo mesmo, no perímetro de um processo segundo o qual haverá um deslocamento: de uma prática voltada para a autoconstituição autônoma (uma ética, propriamente) para uma prática ligada a uma constituição heterônoma do sujeito, cada vez mais voltada a uma forma jurídica de subjetivação do indivíduo (ORTEGA, 1999, p. 95). A temática da governamentalidade, em Foucault, portanto, é central para a compreensão do funcionamento do poder pastoral.

A tarefa do pastor, por excelência, é exercer o governo dos outros e o mecanismo confessional⁴⁴ ilustra muito bem tudo isso, ou seja, “um dos pontos fundamentais, na direção de consciência cristã [falamos da confissão], é justamente que o sujeito não conhece a verdade” (FOUCAULT, 2007f, p. 264), ainda que ele saiba que alguma coisa vai mal com ele (afinal, o pecado ronda) é prerrogativa do seu diretor espiritual, o seu confessor, realizar essa tarefa de desvelamento: “alguma coisa acontece em você que você não conhece. Nós trabalharemos juntos para produzi-la” (FOUCAULT, 2007f, p. 265).

As características fundamentais do poder pastoral, segundo Foucault, são as seguintes: a) ele – o poder pastoral – procura, como seu objetivo final, “assegurar a salvação do indivíduo” em um outro mundo; b) além de ser um instrumento de poder apto a comandar, deve estar apto ao sacrifício em prol da salvação do rebanho e, nesse sentido, inverteria a

⁴⁴ Por confissão, Foucault entende todos os procedimentos pelos quais se “incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito” (FOUCAULT, 2007f, p. 264).

relação que se estabelece no âmbito do poder soberano, no qual a vida dos súditos é que pode ser sacrificada em prol da salvaguarda do trono; c) além de atender a coletividade, ou seja, além de ter em vista o aspecto coletivo, não olvida o cuidado de forma individualizada e pormenorizada frente a cada componente do rebanho; d) “esta forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar seus segredos mais íntimos”, implicando um saber que leva em conta a consciência de cada ovelha e a capacidade do pastor no exercício de seu direcionamento (FOUCAULT, 1995b, p. 237).

Como nova forma de poder pastoral, Foucault nos apontará o Estado. Ou seja, o Estado pode ser considerado como a “matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral” (FOUCAULT, 1995b, p. 237). Se o Estado representa essa matriz moderna, certamente, é porque opera uma mundanização dos objetos salvíficos que, antes de visarem o acesso a um além mundo ou outro mundo, buscavam assegurar uma salvação neste mundo. Salvação, nesse sentido, estará identificada, segundo Foucault, a noções como “saúde, bem-estar (isto é, riqueza suficiente, padrão de vida), segurança, proteção contra acidentes”. O poder pastoral viu um incremento, naquilo que se refere aos instrumentos que o colocarão em funcionamento por meio do aparelho estatal, haja vista que não só a polícia – inventada no século XVIII para assegurar a higiene, a saúde e a manutenção de outros padrões urbanos necessários ao bom andamento do comércio e do artesanato, além das questões que se referem à manutenção da lei e da ordem –, como também outras instituições – como é exemplo a família – e estruturas – como é exemplo o aparato da medicina ou saúde pública – terão funções pastorais (FOUCAULT, 1995b, p. 238).

Essa feição múltipla e abrangente, portanto, possibilitou – também e finalmente – o desenvolvimento de um saber sobre o homem articulado entre dois pólos: “um globalizador e quantitativo, concernente à população; o outro, analítico, concernente ao indivíduo” (FOUCAULT, 1995b, p. 238).

A constatação de Michel Foucault – muito semelhante àquela decorrente da análise do poder disciplinar, fundamentalmente a partir da perspectiva arquitetônica do projeto benthamiano – é a de que o poder do tipo pastoral, que por mais de um milênio esteve associado a uma instituição religiosa definida, viu-se reproduzido no funcionamento de diversas estruturas. Nesse sentido, tanto no âmbito da família, como da medicina, da psiquiatria ou da educação, por exemplo, veríamos em funcionamento uma relação de poder

do tipo pastoral. E o conjunto destas instituições (a família, o hospital, a hospício, a escola) representaria aquilo que o filósofo francês denomina “as estruturas do poder moderno” (FOUCAULT, 1995b, p. 239), uma realidade frente a qual ainda nos debatemos.

Essa articulação permite, pois, o funcionamento simultâneo de mecanismos de poder individualizadores e totalizadores, um processo que representa o resultado inevitável da confluência das idéias do poder pastoral e da razão de Estado (FOUCAULT, 2006a, p. 385).

5.2 TECNOLOGIAS DE GOVERNO E O DIRECIONAMENTO DA VIDA

Há uma “convergência entre [Max] Weber e Foucault em vários pontos” e, dentre esses, poder-se-ia identificar o laço mais estreito entre os dois autores, quando observamos a “análise das tecnologias do governo e as formas de direção da vida”: Weber (1996) dedicado à investigação do problema da direção da vida sob uma perspectiva sociológica; Foucault preocupado com a temática do governo da vida. Weber, por sua vez, encontraria a base da direção racional da vida na idéia da ascese cristã, ou seja, o puritanismo cristão é responsável pela configuração de um estilo de vida, de uma regulamentação da vida: “família, vida do trabalho, comunidade social”. Em suma: o “espírito capitalista moderno” (ORTEGA, 1999, p. 47).

Tanto para Weber como para Foucault “a modernidade é compreendida da perspectiva da direção da vida” – Weber reconhecia no autodisciplinamento do sujeito, realizado pela ética protestante, como “a forma de vida específica do Ocidente”, e Foucault, a partir do poder disciplinar e do poder normalizador, construiu o que seria a continuação do projeto weberiano ou o “outro lado da visão weberiana da modernidade” (ORTEGA, 1999, p. 48).

O comentário de Ortega, só reforça – além da interessante comparação por ele retomada entre Weber e Foucault – a afirmação de que o filósofo francês concebe o Estado moderno como “uma forma de poder ao mesmo tempo totalizante e individualizante, cuja origem remonta ao poder pastoral e sua continuação se localiza nas diferentes tecnologias de governo”, como a polícia, as disciplinas e o biopoder. Esta noção de prática governamental que atua sobre o indivíduo e a população, de maneira simultânea, escapa à sociologia de

Weber, que recusa a idéia de “uma racionalidade política individualizante” (ORTEGA, 1999, p. 49).

5.3 UMA CRÍTICA DA RAZÃO POLÍTICA

Há um texto fundamental para que possamos falar do tema do poder pastoral em Foucault. Esse texto leva o seguinte título: *“Omnes et Singulatim”*: Uma crítica da razão política. Como declara o autor francês, esse texto pretende “apresentar, em grandes traços, a origem dessa modalidade pastoral do poder”, buscando ao mesmo tempo “mostrar como esse pastorado se viu associado ao seu [aparente] contrário, o Estado” (FOUCAULT, 2006a, p. 357). Temos dois pontos de referência para a análise na qual esse texto de Foucault irá se debruçar: o pastorado, de um lado, e o Estado centralizado e centralizador, de outro. Rendamos, pois, nossas merecidas homenagens a esse texto e façamos aqui um esforço para verificar o que ele tem a nos dizer.

Foucault irá nos apresentar uma interessante comparação entre as técnicas de poder individualizadoras (ligadas à idéia de poder pastoral) e as técnicas de poder centralizadoras (ligadas à figura de um Estado centralizador). Falamos aqui, especificamente, de técnicas de poder destinadas ou preocupadas com o governo dos outros. O poder político como algo que se exerce “sobre sujeitos civis” e o poder pastoral como algo que se exerce “sobre indivíduos vivos” (FOUCAULT, 2006a, p. 366). Longe de evidenciar algo como a substituição das técnicas de individualização pelas de centralização, por ocasião da organização do Estado burocrático moderno, Foucault procura demonstrar que essas técnicas estão imbricadas. Ou seja, a evolução de “técnicas de poder voltadas para os indivíduos e destinadas a dirigi-los de maneira contínua e permanente” (pastorado) não se opõe à forma política do Estado como um poder centralizador (FOUCAULT, 2006a, p. 357).

Não esqueçamos que Foucault faz uma ressalva: ele não tem a intenção de retrair a evolução do poder pastoral através do cristianismo, mas, tão-somente, trazer à luz alguns aspectos na evolução do pastorado como tecnologia de poder (FOUCAULT, 2006a, p. 366). Assim, nos quatro pontos descritos a seguir, o autor francês abordará a construção teórica do tema do pastorado na literatura cristã dos primeiros séculos, mostrando de que forma o

cristianismo primitivo deu corpo à idéia de uma influência pastoral que se exercia continuamente sobre os indivíduos, noção essa que – apesar de ter tomado “certo número de empréstimos, tais como o exame de consciência prática e a direção de consciência” – era estranha ao pensamento grego (FOUCAULT, 2006a, p. 370).

Primeiro ponto: a responsabilidade do pastor frente ao seu rebanho. Foucault nos dirá que a concepção cristã do pastorado se diferencia da concepção hebraica pelo fato de que a responsabilidade do pastor não se limita à preocupação do destino do rebanho (aspecto totalizante) e de cada uma das ovelhas que dele fazem parte (aspecto individualizante). Mais que isso, a concepção cristã pretende que o pastor se ocupe também das ações de cada uma de suas ovelhas, “de todo bem ou do mal que elas são suscetíveis de fazer, de tudo o que lhes acontece”, estabelecendo “uma troca e uma circulação complexas de pecados e méritos” (FOUCAULT, 2006a, p. 367). O pecado de cada indivíduo, integrante do rebanho, se comunica, assim, ao pastor que dele se ocupa. Em outros termos: o pecado do indivíduo é imputável, ao mesmo tempo, ao pastor. Não esqueçamos que estamos diante de doutrinas religiosas da salvação, o objetivo e a tarefa do pastor é a salvação de seu rebanho. Neste ponto, Foucault busca enfatizar a “complexidade dos laços morais associando o pastor e cada membro de seu rebanho”, demonstrando que esses laços não se restringem somente à vida de cada um dos indivíduos que compõem o rebanho, como também se referem “aos seus atos em seus mais íntimos detalhes” (FOUCAULT, 2006a, p. 367).

Segundo ponto: o tema da obediência. Em uma breve menção acerca da evolução do significado da palavra *apatheia*, Foucault busca mostrar que a obediência tinha conotações diferentes no pensamento grego e no pensamento cristão. Dirá que o cristianismo estabelece uma relação de dependência individual e completa entre o pastor e suas ovelhas, de modo que há uma submissão individualizada entre cada ovelha e o seu pastor, sendo que a vontade do pastor representa a lei frente a qual o indivíduo deve se submeter. Ou seja, há uma relação de identidade entre a lei e a vontade do pastor.⁴⁵ A obediência reflete para a perspectiva cristã, pois, uma virtude. Esse estado de obediência será denominado *apatheia* pelo cristianismo grego. Não obstante, esse mesmo termo representava na filosofia grega clássica algo bastante

⁴⁵ Aqui, podemos perceber uma semelhança inarredável do conceito de poder soberano que Carl Schmitt (1988) irá desenvolver, problematizado por Giorgio Agambem (2002). Isto é, o texto de Foucault aponta para a relação de identidade havida entre a vontade do pastor e a lei. No caso da problematização de Agambem, veremos que entre a vontade do soberano e a lei existe uma relação do mesmo gênero.

distinto: “o império que o indivíduo exerce sobre suas paixões graças ao exercício da razão” (FOUCAULT, 2006a, p. 368).

Vemos que uma mesma palavra irá comportar duas concepções diferentes. Na perspectiva cristã a palavra *apatheia* traduz-se em um estado de obediência permanente, no qual o indivíduo deve se submeter a uma referência externa: a vontade do pastor. Na perspectiva grega, por outro lado, *apatheia* designava uma relação que o indivíduo estabelece com ele mesmo, destituída de uma dependência externa (o pastor). Vale lembrar, que não se trata de afirmar que a idéia de obediência, na perspectiva grega, não podia ser admitida. Muito pelo contrário. No entanto, a obediência tinha espaço diante de uma justificativa, ou seja, quando necessária ou porque decorria de uma imposição da lei da cidade ou porque, frente a orientação ou persuasão de um médico, orador ou pedagogo, o indivíduo era levado a agir de determinada maneira, sempre no objetivo de alcançar um outro fim ou resultado. A obediência, pois, diferentemente da perspectiva cristã enfatizada por Foucault, não se constituía um fim em si mesma.

Terceiro ponto: o conhecimento individualizante. O poder pastoral cristão amplia, em três sentidos diferentes, o conhecimento particularizado (sobre cada uma de suas ovelhas) de que o pastor deveria estar munido. O pastor deveria conhecer não só as necessidades materiais de cada indivíduo, a fim de provê-las quando necessário, como também deve saber quais são os pecados públicos de cada uma de suas ovelhas (suas condutas externalizadas) como seus pecados íntimos, secretos (suas condutas internalizadas), aquilo que se passa na alma de cada um. Para estar instrumentalizado, apto à realização dessa tarefa de cuidado com seu rebanho, o pastor cristão retomou “instrumentos essenciais que operavam no mundo helênico: o exame de consciência e a direção de consciência” (FOUCAULT, 2006a, p. 368). Esse é um ponto importantíssimo no qual Foucault se apóia para apresentar o “aparecimento de um fenômeno muito estranho na civilização greco-romana [...] a organização de um laço entre a obediência total, o conhecimento de si e a confissão a um outro” (FOUCAULT, 2006a, p. 369), sendo que no ritual da confissão “aquele que habla es al mismo tiempo aquel del que se habla” (FOUCAULT, 1996, p. 129).

O exame de consciência, entre os gregos (pitagóricos, estóicos e epicuristas) consistia em um instrumento a partir do qual o indivíduo podia realizar a contabilização “cotidiana do bem ou do mal realizado em relação a seus deveres” (FOUCAULT, 2006a, p. 369), ou seja, verificar se era capaz de exercer, sobre si mesmo, o domínio de suas próprias paixões. A

direção de consciência se refere à busca por aconselhamento em circunstâncias particulares, em que um indivíduo encontra-se em dificuldade para tomar uma decisão.

Segundo Foucault, o pastorado cristão realiza uma associação entre essas duas práticas, de modo que a direção de consciência não se limitará a fatos pontuais, circunstanciais na vida do indivíduo, tornando-se um “laço permanente: a ovelha não se deixava conduzir com o fim único de ultrapassar vitoriosamente alguma passagem perigosa; ela se deixava conduzir a cada instante” (FOUCAULT, 2006a, p. 369). Assim, ser guiado passará a constituir um estado do qual, fora dele, o indivíduo está fadado à perdição. O exame de consciência, por seu turno, não carregará mais o sentido de permitir, ao indivíduo que se vale desse instrumento, o cultivo de algo como a consciência de si e terá o objetivo de possibilitar que o indivíduo arrebanhado possa se revelar, inteira e completamente, àquele que deve se encarregar de sua direção, isto é, ao seu pastor.

Quarto ponto: a mortificação. Segundo Foucault, dentre as transformações operadas pelas práticas da pastoral cristã (aqui enumeradas em quatro pontos principais), aquela que leva os indivíduos arrebanhados a trabalhar por sua própria mortificação neste mundo é, talvez, a mais importante. Explicará o filósofo francês que a mortificação significa “uma renúncia a este mundo e a si mesmo: uma espécie de morte cotidiana. Uma morte que é suposta dar a vida em um outro mundo” (FOUCAULT, 2006a, p. 369). Aqui, fazendo um rápido parêntese, até as expressões utilizadas guardam semelhança com as afirmações deduzidas por Nietzsche nas críticas que formula ao cristianismo. Foucault esclarece que essa mortificação não pode se confundir com a idéia grega de um sacrifício político em prol da cidade, pois a mortificação cristã tem em vista uma salvação a respeito da qual o indivíduo encontra os meios de acesso por si mesmo. Dirá ele ainda que:

O pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos e nem os hebreus haviam imaginado. Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; um jogo que parece não ter nenhuma relação com aquele da cidade que sobrevive através do sacrifício de seus cidadãos. Ao conseguir combinar esses dois jogos – o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho – no que chamamos de Estados modernos, nossas sociedades se revelaram verdadeiramente demoníacas. (FOUCAULT, 2006a, p. 369/370)

É pertinente que enfatizemos o seguinte. Logo após essa afirmação, que transcrevemos acima como um fechamento das considerações que a antecederam, Foucault sustenta que ao

realizar a abordagem dessa questão (a do governo dos indivíduos), estava enfrentando um problema que é da mesma ordem daqueles frente aos quais ele vinha se deparando desde seus primeiros livros: quando trabalhou “experiências” como as da loucura ou da transgressão das leis; bem como quando focou “saberes” como a psiquiatria, a medicina, a criminologia; ou quando se interessou pelo tema do “poder” para colocar-nos o problema de “como o poder se exerce nas instituições psiquiátricas e penais, assim como em todas as outras instituições que tratam do controle individual” (FOUCAULT, 2006a, p. 370). Certamente, além de oferecer novo suporte ao que foi articulado na primeira parte de nosso trabalho, especialmente naquilo que se refere a um projeto geral sobre o qual repousa o trabalho filosófico de Michel Foucault, esse esclarecimento, parece-nos, auxilia para que possamos situar em que contexto o autor francês busca trazer à tona essa temática, qual seja, a do “governo dos indivíduos por sua própria verdade” (FOUCAULT, 2006a, p. 370).

Às custas de um “salto de muitos séculos”, a análise de Foucault irá se reportar, no ponto seguinte, à “formação do Estado no sentido moderno do termo” (FOUCAULT, 2006a, p. 370/371). Não irá nos interessar, aqui uma retomada acerca das razões pelas quais Foucault optou pela realização desse salto. Cumpre, no entanto, consignar que a proposta de trabalho que foi por ele formulada vai no sentido de construir “indicações fragmentárias sobre alguma coisa que se encontra a meio caminho entre o Estado, como o tipo de organização política, e seus mecanismos, a saber, o tipo de relacionamento de que se lançou mão no exercício do poder do Estado” (FOUCAULT, 2006a, p. 372). Foucault se propõe a tratar de uma racionalidade específica, qual seja, a racionalidade do poder de Estado, que se dividia em dois corpos de doutrina – a *razão de Estado* e a *teoria da polícia* – as quais, durante o período de formação dos Estados modernos, guardaram sentidos bastante precisos.

5.3.1 A doutrina da razão de Estado

Afirma Foucault que a doutrina da razão de Estado “tentou definir em que os princípios e os métodos do governo estatal diferiam, por exemplo, da maneira como Deus governa o mundo, o pai, a sua família, ou um superior, a sua comunidade” (FOUCAULT, 2006a, p. 373). Ou seja, a doutrina da razão de Estado busca instituir as bases autônomas

sobre as quais o Estado pode reconhecer-se como uma instituição, a fim de organizar-se, reger-se a si mesmo.

A razão de Estado pretende-se uma “racionalidade própria à arte de governar os Estados” (FOUCAULT, 2006a, p. 374), algo como uma técnica segundo a qual estabelecem-se regras para a gestão e manutenção do próprio Estado e procura, dessa forma, conhecer aquilo que pretende governar: o Estado. Aí, exatamente, reside a racionalidade específica, que se reporta a ela mesma. Em outras palavras, a razão de Estado é racional porque ostenta como referência o próprio Estado, acerca do qual pretende estabelecer as regras de governo. Essa pretensão, ainda que aparentemente singela, realiza uma dupla ruptura com uma tradição cristã e judiciária, que sempre pensava o governo em referência a algum parâmetro de justiça, fosse esse parâmetro referente a um sistema de leis humanas, naturais ou divinas.

Primeiro, a razão de Estado tem em vista um modelo no qual não surge o interesse por um paradigma exterior ao Estado, um ponto de orientação, a partir do qual um governo deveria se reportar. Ou seja, não se trata de verificar se o governo dos súditos por um rei guarda ou não semelhança, por exemplo, com o governo da natureza exercido por Deus (segundo o exemplo de um texto datado de 1266, de Tomás de Aquino – *De regimine Principium ad regem Cypri* –, utilizado por Foucault nesse ponto como ilustração). Basta, tão-somente, saber o que é o Estado, quais são as suas demandas, para que se definam os parâmetros – auto referenciais, portanto – segundo os quais o governo do Estado deve se pautar. Não se estranha, inclusive, que a razão de Estado tenha sido associada ao ateísmo (FOUCAULT, 2006a, p. 375).

Segundo, além dessa prerrogativa auto referencial, a razão de Estado rompe com uma tradição jurídico-política, qual seja, rompe com a relação havida entre o príncipe ou soberano e o Estado. Isso porque o problema passará a se restringir à existência e à natureza tão-somente do Estado, restando a figura do príncipe ou do soberano suprimida de seu campo de preocupação teórica. Nas palavras de Foucault, é “por isso que os teóricos da razão de Estado se esforçaram para permanecer tão longe quanto possível de Maquiavel” (FOUCAULT, 2006a, p. 375), pois, no caso de Maquiavel, tratava-se de investigar o que mantinha ou reforçava o laço existente entre o príncipe e o Estado. Não há outra coisa que potencializar que não e tão-somente o próprio Estado, nos dirão as formulações da razão de Estado elaboradas nos séculos XVI e XVII. Afirma Foucault, em uma síntese do que seria a doutrina da razão de Estado, o seguinte:

O governo racional se resume, por assim dizer, nisto: dada a natureza do Estado, ele pode aterrorizar seus inimigos durante um período indeterminado. Ele só pode fazê-lo aumentando sua própria potência. E seus inimigos farão o mesmo. [...] De fato, ela supõe [essa idéia] que os Estados são realidades que devem forçosamente resistir durante um período histórico de uma duração indefinida, em uma área geográfica contestada. (FOUCAULT, 2006a, p. 376)

A doutrina da razão de Estado, pelo que mostramos até aqui, exigirá a constituição de um saber específico, que se ocupará – de maneira concreta, precisa e mensurada – da potência do Estado, idéia central em função da qual o governo do Estado deverá se orientar. Isso porque, como vimos, o Estado é pensado como uma realidade contextualizada em um cenário bélico. Nos dirá Foucault que:

a razão de Estado não é uma arte de governar segundo as leis divinas, naturais ou humanas. Esses governos não tem de respeitar a ordem geral do mundo. Trata-se de um governo em concordância com a potência do Estado. É um governo cujo objetivo é aumentar essa potência em um quadro extensivo e competitivo. (FOUCAULT, 2006a, p. 376)

Ou seja, há uma pluralidade de realidades estatais (diferentes Estados) e a sobrevivência de cada uma delas será definida em um ambiente de embate. Assim, os Estados mais potentes, mais fortes, podem manter o domínio sobre um determinado território e, fundamentalmente, sobre determinada população. Aqueles Estados destituídos dessa prerrogativa de resistência ou de ofensiva beligerante podem ver sua duração histórica obstruída.

5.3.2 A doutrina da polícia

A expressão *Estado de polícia* teria sido criada para definir, em contraponto ao nascente Estado moderno e em termos depreciativos, o Estado de “Frederico o Grande”. Com a expressão “se queria abranger sobretudo o aspecto obsessivo e opressivo do intervencionismo estatal”. Teria sido contra o Estado de Frederico, portanto, que a partir de

Kant se viu desenvolver na Alemanha “o movimento de pensamento liberal contra o Estado paternalista”, fundada na figura do príncipe-pai que pretendia decidir o que mais convinha à vida dos súditos (SCHIERA, 2004a, p. 412).

No que se refere à doutrina da polícia, por sua vez, revela-nos Foucault que “ela definiu a natureza dos objetos da atividade racional do Estado; ele definiu a natureza dos objetivos que ele persegue, a forma geral dos instrumentos que ele emprega” (FOUCAULT, 2006a, p. 373). Ou seja, pelo termo polícia, aqui, não estamos designando uma “instituição ou um mecanismo funcionando no seio de Estado, mas uma técnica de governo própria ao Estado; domínios, técnicas, objetivos que apelam a [sic] intervenção do Estado” (FOUCAULT, 2006a, p. 377).

A doutrina da polícia é uma das três partes nas quais o cameralismo alemão⁴⁶ se dividia e, basicamente, pretende se ocupar da vida e das suas relações. Com isso queremos dizer que sobre o homem, como ser vivo, e sobre as relações que ele estabelece com outros homens e com outras coisas é que recairá o foco de atenção da doutrina da polícia. Em uma palavra: tudo. Ou seja, “a coexistência dos homens sobre um território; suas relações de propriedade; o que produzem; o que se troca no mercado”, como também “pela maneira como eles [indivíduos] vivem, pelas doenças e pelos acidentes aos quais estão expostos. É um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia vigia” (FOUCAULT, 2006a, p. 379). Em função de que, com qual finalidade será elaborada e posta em prática uma doutrina como essa? Em busca da maximização das potências do Estado, mas também em busca de algo como a “felicidade dos homens” (FOUCAULT, 2006a, p. 381). O bem-estar dos súditos não seria

⁴⁶ O cameralismo é aquilo que precede o que hoje chamamos de ciência da administração. O termo polícia (*Polizei*) pode encontrar referência naquilo que hoje denominamos de política pública. Como esclarece Helge Peukert, em texto que se ocupa de aspectos da obra de Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771), para os cameralistas, os mecanismos de mercado não eram capazes de levar o Estado, sozinhos, a algum tipo de equilíbrio, razão pela qual regras públicas de normatização eram necessárias. Ao mesmo tempo em que se diferenciava do liberalismo, o cameralismo também contrastava com as aproximações teóricas socialistas, uma vez que os cameralistas colocavam a figura do indivíduo racional, detentor de direitos absolutos, como referência normativa ideal, em torno da qual suas considerações teóricas eram elaboradas. Contra o liberalismo, ainda, o Estado era visto no cameralismo como um responsável pela modernização da sociedade, com o objetivo de promover a felicidade de todos os indivíduos. O cameralismo, além disso, teria suas raízes fixadas na filosofia idealista alemã (PEUKERT, 2006, p. 478-479). Segundo Schiera (2004b, p. 137-140) o cameralismo pode ser definido sinteticamente como a concepção administrativa do Estado que foi desenvolvida na Alemanha, tendo sido responsável pela facilitação da transição havida entre a arte de governar e as modernas ciências do Estado. Em 1727, o rei da Prússia instituiu as primeiras cátedras de “ciências cameralistas” nas Universidades de Halle e Frankfurt, que representavam a própria doutrina do Estado de polícia prussiano daquela época, que buscava dar uma resposta unitária e integrada do Estado global, baseada na atividade de polícia. A figura do Estado de polícia precede o surgimento do Estado de direito. Entre seus teóricos, Justi é considerado o mais eminente cameralista alemão.

apenas uma finalidade na qual o Estado se emprega em realizar, mas também um meio importante que faz funcionar o Estado. Nesse sentido, é esclarecedora a “estreita relação que se cria, na teoria e na prática do Estado alemão dos séculos XVII e XVIII, entre o bem-estar dos súditos e a prosperidade do Estado”, na qual os impostos terão um papel fundamental. A “polícia veio, pois, a ser definida como o conjunto das instituições criadas pelo príncipe para a realização do bem-estar dos súditos” (SCHIERA, 2004a, p. 412).

Façamos um parênteses para tratarmos do vínculo entre doutrina da polícia e cameralismo, como também para, além dessa ilustração, mostrarmos que o tema da vida e da sua preservação (saúde) é fundamental para a preocupação com as potencialidades do Estado. Ursula Margarete Backhaus, em sua tese doutoral intitulada *A history of German and Austrian economic thought on health issues*, nos traz uma interessante contribuição ao esclarecer – especificamente no que se refere à proposição de que “a saúde da população é parte e parcela da saúde do Estado”, contida no capítulo intitulado *Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771): Health as part of State capital endowment* – que o cameralismo emergiu depois dos desastrosos eventos ocorridos na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) como ciência de economia política, voltada à promoção do desenvolvimento econômico do Estado, tendo na pessoa de von Justi o exemplo de seu mais prolífico teórico. Para von Justi, não só a quantidade, como também a qualidade da população eram importantes para o Estado. Dirá Backhaus que von Justi, tendo identificado que a saúde influenciava em ambos os temas (quantidade e qualidade da população), elaborou uma política estratégica a fim de que fosse viabilizado – promovendo um incremento positivo nas condições de saúde da população –, por via de consequência, não só o desenvolvimento da economia, mas um futuro crescimento econômico dotado de sustentabilidade (BACKHAUS, 2007, p. 78).

Foucault, ao abordar os motivos pelos quais o nascimento da medicina social européia teve berço na ciência estatal alemã, também menciona a estagnação econômica da Alemanha depois da guerra dos 30 anos e dos “grandes tratados entre a França e a Áustria”, além do fato de a Alemanha só ter se tornado um Estado unitário no final do século XIX – dando espaço para que pequenas unidades “pseudo-estatais” existissem, em um ambiente de maior competição (em vista ao grande número de pequenas unidades) e, conseqüentemente, necessitando desenvolver, diferentemente de grandes unidades como França e Inglaterra, uma “consciência discursiva do funcionamento estatal” (FOUCAULT, 2007d, p. 81).

Além desse esclarecimento, já o título da mencionada tese (*Health as part of State Capital Endowment*) contribui para que possamos endossar a noção aqui desenvolvida do poder pastoral em Foucault. Isso porque o poder pastoral materializa uma noção de poder na qual se leva em consideração não somente o cuidado individualizante, que tem em vista cada indivíduo (a ovelha), como também se realiza por meio de um cuidado totalizante, focado sobre o conjunto dos indivíduos (o rebanho). O poder pastoral, associado às novas técnicas de poder surgidas por ocasião do nascimento do Estado burocrático moderno, torna possível a articulação que reconhece, que une, que relaciona a potência ou a saúde do indivíduo à potência ou à saúde do Estado, em última instância, relaciona a vida da população à potência do Estado. No entanto, é necessário adiantar, veremos a idéia de que a saúde dos componentes da população está diretamente ligada à saúde do Estado ser articulada, com maior ênfase, quando abordarmos, logo adiante, a noção de biopolítica.

E, já que nos referimos ao problema da saúde da população, seria razoável que fizéssemos menção ao texto *O nascimento da medicina social*, onde Foucault procura demonstrar

que 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, 2007d, p. 79)

Vemos assim, que Foucault não convalida a hipótese de que com o capitalismo haveria ocorrido uma modificação na qual a medicina, de um modelo coletivista, haveria adotado um modelo individualista. O filósofo francês oferece um contraponto a essa hipótese para sustentar que o capitalismo, no primeiro momento de sua formação (final do século XVIII e início do século XIX) promoveu uma socialização do corpo enquanto força de produção, enquanto força de trabalho. Essa socialização teria ocorrido em três etapas: 1^a) desenvolvimento da medicina de Estado, ocorrida no começo do século XVIII, na Alemanha; 2^a) o fenômeno da urbanização, ocorrido na França no final do século XVIII; 3^a) a medicalização dos pobres e dos trabalhadores, exemplo da medicina social inglesa, que representa a última etapa da formação da medicina social européia, ocorrida no segundo terço do século XIX. Portanto, já nesse texto de 1974, Michel Foucault já apontava para o fato de

que o “corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política” (FOUCAULT, 2007d, p. 80).

Feito esse parênteses, voltamos aqui ao nosso ponto: a polícia. Notaremos que Foucault passará por alguns teóricos para nos situar frente à noção de doutrina da polícia. São eles: Turquet de Mayerne, responsável pela elaboração, em 1611, de uma das primeiras “utopias-programas de Estado policiado” para a Holanda (FOUCAULT, 2006a, p. 377); Nicolas de Lamare, administrador que organizou, em 1705, uma compilação dos regimentos de polícia de todo o reino francês, trata-se de “um tipo de manual ou enciclopédia sistemática para uso dos comissários de Estado”, intitulado *Traité de la police*⁴⁷ (FOUCAULT, 2006a, p. 312); Hohenthal, teórico alemão e autor de *Liber de politia*; Willebrandt, autor de *Abrégé de la police*.

Além desses, Foucault irá apontar para a obra de um outro autor, segundo ele o mais importante dentre todos: Johann Heinrich Gottlob von Justi, teórico a que fizemos menção anteriormente, quando mencionamos o trabalho de Backhaus. Com base nos comentários de Foucault sobre a obra de von Justi, intitulada *Grunsätze der Policy-Wissenschaft*, de 1756, daremos seguimento ao nosso próximo título.

5.3.3 O objetivo da arte moderna de governar

As tecnologias de governo intervêm na vida da população em nome de programas de governo. Como Foucault apontou, as tecnologias de governo representam a ligação entre uma estratégia (representada por um programa de governo) e a influência sobre uma determinada população. Dessa forma, as tecnologias de governo são procedimento que se dedicam aos aspectos cotidianos da vida da população e, ao mesmo tempo, podem modelar o comportamento dessa população (SÁNCHEZ-MATAMOROS, 2005, p. 205). O Estado de polícia, assim, ocupa-se “dos problemas mais pequenos da vida social, como o controle sobre pesos e medidas, sobre bebidas e gêneros alimentícios, sobre mercados e atividades comerciais e sobre a segurança e a tranquilidade da vida nas cidades e no campo”, ou seja, o

⁴⁷ Essa obra encontra-se digitalizada e disponível para consulta em <http://cujas.synasoft.fr/page.asp?Ouvrage=225&Ftime=1>

poder de mando do príncipe se estendeu “à regulamentação dos problemas fundamentais dos nascentes Estados territoriais: criação de exército permanente, aumento de impostos, formação de uma administração profissional [...], fomento da atividade econômica e bem-estar dos súditos” (SCHIERA, 2004a, p. 411).

Em von Justi, como vimos, o objetivo da polícia permanece sendo “a vida em sociedade dos indivíduos vivos” (FOUCAULT, 2006a, p. 382). Foucault enfatiza, no caso de von Justi, uma nova forma de abordagem utilizada, na qual o estudo tem início pela abordagem dos bens imobiliários do Estado – com isso querendo designar o território, sob dois aspectos diferentes: a forma segundo a qual esse território é povoado (cidade e campos), como também quem são os seus habitantes (número, crescimento demográfico, saúde, mortalidade, imigração). Depois de analisar as mercadorias e a forma que elas circulam, seus custos, etc., von Justi irá abordar o último tema: a conduta dos indivíduos. No que concerne a ela, von Justi estará preocupado com os aspectos morais da conduta individual, capacidades laborativas, honestidade e respeito à lei.

Na obra de von Justi, Foucault demonstrará, fundamentado em quatro pontos, qual é, enfim, o problema sobre o qual a doutrina da polícia se debruça. Primeiro: a polícia “é o que permite o Estado aumentar seu poder e exercer sua potência em toda sua amplitude”. Segundo: ao mesmo tempo “deve manter as pessoas felizes”. Terceiro: o desenvolvimento dos aspectos constitutivos da vida dos indivíduos tem uma implicação direta no reforço da potência do Estado. Quarto: há uma diferença entre a tarefa realizada pela polícia (*Polizei*) e pela política (*Die Politik*), eis que a polícia realiza uma tarefa positiva, que consiste em realizar de forma simultânea um favorecimento da “vida dos cidadãos e o vigor do Estado”, e a política realiza uma tarefa negativa, vinculada à tarefa de confronto com os inimigos externos e internos ao Estado (FOUCAULT, 2006a, p. 383).

Chamará nossa atenção Foucault, por fim, acerca do fato de que von Justi, e isso o diferenciara dos demais, insistiu sobre uma “noção que deveria tomar uma importância crescente no decorrer do século XVIII”, qual seja, a noção de *população* (FOUCAULT, 2006a, p. 383). A noção de população, portanto, define:

um grupo de indivíduos vivos [...] pertencendo a uma mesma espécie, vivendo lado a lado [...] se caracterizavam pelas taxas de mortalidade e fecundidade; estavam sujeitos a epidemias e aos fenômenos de superpopulação; apresentavam um certo tipo de repartição territorial. (FOUCAULT, 2006a, p. 383)

A população, portanto, será, ao longo do século XVIII, e especialmente na Alemanha, o objeto da polícia. Não só os programas utópico-políticos, mas principalmente a proposta de políticas concretas contidas na obra de von Justi nos dá subsídios para que o Estado possa ser pensado como um todo, levando em conta seus diversos aspectos, como seus recursos, seu território, sua população, etc. A teoria elaborada por von Justi permite, portanto, que o Estado, a economia e a população possam ser pensados como um todo integrado (*integrated whole*) e, mais que isso, permite que sejam orquestrados ou planejados segundo a fixação de determinadas diretrizes políticas (PEUKERT, 2006, p. 495).

A ciência estatística, certamente, verá aqui o terreno fértil sobre o qual poderá se desenvolver como uma das ferramentas mais importantes à administração do aparato estatal. Assim, a “*Polizeiwissenschaft* é, ao mesmo tempo, uma arte de governar e um método para analisar uma população vivendo em um território” (FOUCAULT, 2006a, p. 384). O objetivo da arte de governar ou daquilo que chamamos racionalidade estatal, retomando, será o de “desenvolver esses elementos constitutivos da vida dos indivíduos de tal forma que seu desenvolvimento reforce também a potência do Estado” (FOUCAULT, 2006a, p. 383).

6 O SURGIMENTO DA SOCIEDADE DISCIPLINAR

6.1 HISTÓRIA DA VERDADE, INVENÇÃO E ORIGEM

A constituição do sujeito, em outras palavras, a constituição da subjetividade no interior da história tem como condição de possibilidade um cenário de práticas sociais. Nesse contexto histórico de determinadas práticas sociais estão inscritas as condições de possibilidade, portanto, para a formação, para a constituição do sujeito. Nesse sentido,

temos que afirmar que a singularidade histórica do indivíduo, sua personalidade, se origina de um determinado tipo de subjetivação. Ou seja, aquilo que o constitui como indivíduo, sua identidade, é algo histórico; ela/ele, identidade e indivíduo, são

construídos a partir dum universo de valores, práticas que lhes permitem realizar-se de modo singular. (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004c, p. 65)

Não obstante essa constatação, não devemos ignorar o fato de que o indivíduo não se “esgota nas formas de subjetivação;⁴⁸ ele, enquanto pessoa, é sempre inexaurível pela racionalidade, seja instrumental ou emancipadora, não pode ser determinado de modo absoluto por nenhum dispositivo de poder” (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004c, p. 64).

Feito esse parêntese, voltamos à temática inicial para dizer que, dentre as diversas práticas sociais existentes, a história das práticas judiciárias, especificamente no que se refere à sua evolução no campo do direito penal, coloca-se como de primeira importância. Em direção a essa história, veremos o curso das questões aqui debatidas.

Cumprido assinalar que às práticas sociais estão associados domínios de saber. Ou melhor, a partir de práticas sociais se fez possível a formação de domínios de saber. De que maneira se deu isso? No caso do século XIX, Foucault nos mostrará o aparecimento de um novo saber acerca do homem, viabilizado por práticas sociais de controle e vigilância. Ao mesmo tempo, essas práticas de vigilância e controle fizeram nascer um novo sujeito de conhecimento. A hipótese que se apresenta é a de que, com a formação da sociedade

48 É razoável que esclareçamos o conceito de modos de subjetivação. Para tanto, faremos uso de uma diferenciação entre o modo de subjetivação do súdito em relação ao modo de subjetivação do indivíduo moderno. No modelo de subjetivação do súdito, contextualizado em um tipo de sociedade tradicional, o privilégio da honra irá materializar o ponto de corte segundo o qual serão diferenciadas duas categorias de pessoas: aqueles que a detêm (senhores) e aqueles que estão destituídos (os súditos) dela. Nesse cenário, a simbologia da honra cria as condições de possibilidade sobre as quais legitima-se a idéia de soberania, a partir da qual a categoria de pessoas honradas poderá exercer uma prática do mando, que, por sua vez, será dirigida à categoria de pessoas destituídas de honra. “O poder de mando, devido ao despotismo que o caracteriza, arrebatou aos súditos sua força bruta de trabalho e os submeteu servilmente, mas não conseguiu uma aceitação voluntária de seus mecanismos. Submete os corpos, mas não domina as vontades” (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004b, p. 75). Aos desonrados, pois, resta uma prática da obediência e da submissão. Nessa relação, “a força é a sombra que valida a legitimidade social da honra” (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004c, p. 68). A subjetivação do indivíduo moderno (o cidadão), por seu turno, desenrola-se sobre outra perspectiva, uma vez que não é necessário, em princípio, que se faça uso da força para que se garanta a cooperação do indivíduo. A figura do indivíduo moderno surge em um contexto histórico no qual o se desenrola um “confronto de classes entre os interesses das velhas aristocracias e as pretensões da nova burguesia” (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004c, p. 70). Busca-se, aqui, a superação da noção de súdito. Para realizar tal desiderato, o “indivíduo moderno constrói sua identidade com base em dois símbolos matriciais: a liberdade e a igualdade do estado de natureza. Proclama-se a igualdade jurídica e formal de todas as pessoas como decorrência da premissa filosófica da igualdade” (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004c, p. 71). Em um ambiente no qual o valor dado à noção de obediência é substituído pelo símbolo da liberdade como articulador das relações sociais, bem como diante da substituição da idéia de honra pela idéia de igualdade natural, o modo de subjetivação do indivíduo moderno será articulado a partir da “fabricação do seu desejo” (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004c, p. 75) e não mais a partir da interiorização da noção de honra e pela coação exercida pela força. A forma de subjetivação do indivíduo moderno, portanto, “é mais sólida porque ela não se realiza de modo autoritário; pelo contrário, o indivíduo persegue seu desejo como uma forma de liberdade” (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004c, p. 77/78).

capitalista, com o aparecimento de determinadas práticas sociais, deu-se o aparecimento de novos saberes e, por fim, de uma reelaboração da teoria do sujeito.

As práticas judiciárias, pois – voltamos a elas –, constituem uma das formas pelas quais a sociedade ocidental definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade. A sociologia, a psicoterapia, a psicanálise, a criminologia, portanto, são exemplos desses saberes que foram constituídos em simultaneidade a certo número de controles políticos e sociais, no momento da formação da sociedade capitalista. A “história-genealogia” de Foucault, não se deve olvidar, vai se preocupar com a narrativa das práticas, ou seja, “as tramas que ela narra são a história das práticas em que os homens enxergaram verdades e das suas lutas em torno dessas verdades” (VEYNE, 1998, 280).

A proposta de Foucault parte – seguindo o que já havia sido apresentado quando tratamos do tema do poder em Foucault e, especificamente, da genealogia do poder, bem como quando fizemos uma aproximação entre Nietzsche e Foucault – de uma premissa: na raiz do conhecimento há algo como o ódio, a luta, a relação de poder. Esse argumento remonta uma proposta nietzscheana, que sustenta que “para conhecer o conhecimento” (...) “devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos, devemos compreender as relações de luta e de poder” (FOUCAULT, 2005a, p. 23). Em outros termos, Foucault pretende fazer uma história política do conhecimento. Senão, vejamos o que nos diz o autor:

Quando Nietzsche fala que o conhecimento é sempre uma perspectiva ele não quer dizer, no que seria uma mistura de kantismo e empirismo, que o conhecimento se encontra limitado no homem por um certo número de condições, de limites derivados da natureza humana, do corpo humano ou da própria estrutura do conhecimento. Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento. (FOUCAULT, 2005a, p. 25)

Em suma, não há continuidade entre conhecimento e mundo a conhecer, bem como não há continuidade entre conhecimento e natureza humana. Desenha-se, portanto, um caráter perspectivo ao conhecimento.

6.2 ÉDIPO REI: O HOMEM QUE SABIA DEMAIS E A TRAGÉDIA DO PODER

Foucault vai traçar uma análise bastante diferenciada da já consagrada interpretação feita por Freud sobre a obra *Édipo Rei*, de Sófocles. Segundo essa interpretação,⁴⁹ a figura de Édipo é considerada “um instrumento de poder, é uma certa maneira de poder médico e psicanalítico se exercer sobre o desejo e o inconsciente” (FOUCAULT, 2005a, p. 30).

Foucault vai se debruçar sobre aquilo que está ligado à história de um poder político na tragédia edípica, ou seja, ele não percorre o mesmo itinerário da interpretação psicanalítica freudiana. Assim, a tragédia de Édipo será observada como um testemunho das práticas judiciárias gregas, em outras palavras, como história de técnicas de pesquisa da verdade pelas práticas judiciárias gregas daquela época.

Para falar-nos dessas técnicas, o autor partirá de dois modelos de produção da verdade diferenciados. Em primeiro lugar, fixado na obra *Ilíada*, de Homero: o jogo da prova. Trata-se de uma técnica da contestação belicosa entre jogadores, ou oponentes, perante um juiz ou um júri. Em segundo lugar, baseado na história de Édipo, um outro mecanismo de estabelecimento da verdade: o inquérito. Aqui, é necessário um resgate testemunhal do que passou, uma atualização do fato já ocorrido, uma transposição do passado para o presente.

O jogo da prova, procedimento característico da sociedade grega arcaica e da Alta Idade Média, caracteriza-se mais por ser uma espécie de ritual mágico, um litígio entre guerreiros/litigantes perante uma autoridade (divina ou sacerdotal). Há aqui contestação entre os adversários e para solucionar a contestação proposta há o lançamento de um desafio ou de

⁴⁹ Essa interpretação aponta referência à obra, intitulada *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*, de Giles Deleuze e Félix Guatari. Nesta obra, conforme o comentário de Jairo Dias Carvalho (2007, p. 90), a principal formulação se refere à afirmação de que “os investimentos sociais são primeiros em relação aos investimentos familiares”, a partir do que é possível deduzir que “há uma determinação anterior à família no tocante ao investimento de desejo. Não se trata de negar o complexo de Édipo, mas de dizer que ele é produzido por determinado tipo de investimento social”.

uma prova ao adversário. Não há, nesse formato, a pretensão de que haja testemunho do que se contesta, inquirição, resgate do fato ocorrido. Existe um jogo de desafio, um argumento de autoridade para a solução do conflito proposto.

O inquirido se dá em um contexto diferenciado. O que lhe caracteriza é a presença do olhar. Ou seja, o olhar que pretende ver, que pretende remontar o que pôde ser visto e o transportar para o presente.

Especificamente, a análise de Foucault acerca da história de Édipo apresenta um formato de “jogo das metades”, em que a forma das predições (do oráculo, do adivinho e da divindade) são complementadas com o resgate dos testemunhos humanos concretos. Abaixo, transcrevemos dois trechos, a fim de dar mostras de nossa afirmação. O primeiro:

Temos toda a verdade, mas na forma prescritiva e profética que é característica ao mesmo tempo do oráculo e do adivinho. A esta verdade que, de certa forma é completa, total, em que tudo foi dito, falta entretanto alguma coisa que é a dimensão do presente [...]. Curiosamente, toda essa história é formulada pelo adivinho e pelo deus na forma do futuro. Precisamos agora do presente e do testemunho do passado: testemunho presente do que realmente aconteceu. (FOUCAULT, 2005a, p. 35)

O segundo trecho, logo abaixo:

Foi preciso esta reunião do deus e do seu profeta, de Jocasta e Édipo, do escravo de Corinto e do escravo de Citerão para que todas estas metades e metades de metades viessem ajustar-se umas às outras, adaptar-se, encaixar-se e reconstituir o perfil total da história. (FOUCAULT, 2005a, p. 37)

Assim, a produção da verdade, a (re)construção da ocorrido por esse olhar, que pode atualizar o que já é passado, vai transitar entre o que foi dito pela divindade como também passará pelo testemunho do escravo que presenciou corporalmente um determinado incidente relevante para o desfecho, para a complementação da mensagem, da profecia, da prescrição (a metade concreta da predição).

A peça passa dos deuses aos escravos, os mecanismos de enunciado da verdade ou a forma na qual a verdade se enuncia mudam igualmente. Quando o deus e o adivinho falam, a verdade se formula em forma de prescrição e profecia, na forma de um

olhar eterno e todo poderoso do deus Sol, na forma do olhar do adivinho que, apesar de cego, vê o passado, o presente e o futuro. É esta espécie de olhar mágico-religioso que faz brilhar no começo da peça uma verdade em que Édipo e o coro não querem acreditar. No nível mais baixo encontramos também o olhar. Pois, se os dois escravos podem testemunhar é porque viram. [...] Trata-se aqui ainda do olhar. Não mais do grande olhar eterno, iluminador, ofuscante, fulgurante do deus e de seu adivinho, mas o de pessoas que viram e se lembram de ter visto com seus olhos humanos. É o olhar do testemunho. É a este olhar que Homero não fazia referência ao falar do conflito e do litígio entre Antíloco e Menelau. (FOUCAULT, 2005a, p. 39)

O tema do poder é central na história de Édipo. É a tragédia do poder, a luta pela manutenção do poder. Com isso queremos dizer que é a realeza de Édipo que, desde a predição do oráculo, do adivinho, estava em risco. Há, no desenrolar da trama, a presença constante do olhar, do olhar que quer ver, saber, no intuito de completar a verdade, nesse jogo das metades de que falávamos anteriormente. Foucault nos chama a atenção para o fato de que a figura de Édipo, antes de representar aquele que nada sabia (o homem do inconsciente freudiano) representava o seu oposto, aquele que sabia demais, aquele “que uniu seu saber e seu poder de certa maneira condenável e que a história de Édipo devia expulsar definitivamente da história” (FOUCAULT, 2005a, p. 41).

A ameaça ao poder de Édipo e a moção pela defesa e pela manutenção desse poder é que constituem a trama essencial sobre a qual a história se desenrola. Note-se que a questão da culpa, relacionada à morte de seu pai (cuja paternidade até então lhe era olvidada), a “defesa ao nível da inocência e da inconsciência nunca é feita” (FOUCAULT, 2005a, p. 41) por Édipo, no curso da tragédia.

A caracterização do poder de Édipo, do poder político que Édipo representava, é um ponto central na avaliação de Foucault. Que tipo de poder era esse que Édipo detinha? Era um poder político conquistado por uma série de feitos venturosos, extraordinários. Graças a esse itinerário, com sucessivos êxitos, um homem – que no início era miserável – tornou-se rei. Segundo Foucault, esses traços caracterizavam dois tipos de personagem na cultura grega (final do século VI e início do século V a.C.): o herói e o tirano. Este último está refletido em Édipo, como nos narra Foucault. O tirano é caracterizado como aquele que sempre – depois de todas essas provações que lhe possibilitaram atingir o ápice do poder político – vê seu poder adquirido posto à prova. Ou seja, estava constantemente ameaçado na titularidade do poder. A irregularidade do destino, portanto, era a marca desse personagem.

Além disso, o personagem tirânico continha outras características passíveis de menção. “Reerguer a cidade” era um atributo que era frequentemente associado à figura do tirano. Isso se refere ao feito pessoal realizado pelo indivíduo, sem ajuda de ninguém mais. No caso, Édipo, que depois se tornou tirano, havia “curado a cidade de Tebas matando a Divina Cantora, a Cadela que devorava todos aqueles que não decifravam seus enigmas” (FOUCAULT, 2005a, p. 44/45). Por outro lado, também o tirano que reergue a cidade tem a intenção de possuir a cidade e, por conseguinte, “é aquele que não dá importância às leis e que as substituiu por suas vontades e suas ordens”, ou ainda, sua “vontade será a lei da cidade” (FOUCAULT, 2005a, p. 45/46).

Édipo, pois, havia decifrado o enigma da esfinge e, por essa demonstração – em que se evidenciava uma espécie de saber superior ao dos demais – ele encontrou a resposta e salvou, reergueu a cidade. E “encontrar”, no contexto da história de Édipo, é uma tarefa que se realiza sozinho. Encontrar é abrir os olhos e os ouvidos, é saber e ver. Este é o homem do olhar. E por essas características, que Édipo não abandona até o fim, que ele é levado a cair em uma armadilha. Sua vontade de saber e de poder redundam em sua ruína: “em sua sede de poder e saber, em sua sede de governar descobrindo por si só, ele encontra, em última instância, os testemunhos daqueles que viram”. No fim da peça, o personagem de Édipo se tornou supérfluo. Édipo, personagem do excesso (do saber-poder), tornou-se inútil.

Édipo, sem querer, consegue estabelecer a união entre a profecia de deus e a memória dos homens. O saber edipiano, o excesso de poder, o excesso de saber foram tais que ele se tornou inútil; o círculo se fechou sobre ele, ou melhor, os dois fragmentos da tábua se ajustaram e Édipo, em seu poder solitário, se tornou inútil. (FOUCAULT, 2005a, p. 48)

Essa trama, na interpretação foucaultiana, reflete o significado do momento que a obra de Sófocles demarca. Édipo Rei é um divisor de águas entre a Grécia Arcaica e a Grécia do período Clássico. Ou seja, esse homem carregava sozinho o saber e o poder – Édipo o sábio, o tirano que sabe, esse “homem do excesso, homem que tem tudo demais, em seu poder, em seu saber, em sua família, em sua sexualidade” (FOUCAULT, 2005a, p. 48). A representação da unidade que detém o saber e o poder é o objeto da análise que Foucault nos propõe frente a obra de Sófocles. Édipo “é uma outra categoria de personagem do que o sofista era como que o pequeno representante, continuação e fim histórico: o personagem do tirano”. Em outras palavras, no tirano temos o poder político como detentor de certo tipo de

saber, um saber autocrático, temos a impossibilidade da existência do saber sem poder, o imbricamento entre “poder político e um certo saber especial” (FOUCAULT, 2005a, p. 49).

Assim, o nascimento da Grécia do período clássico contém um dado importante: a morte do tirano, “o dismantelamento desta grande unidade de um poder político que seria ao mesmo tempo um saber” (FOUCAULT, 2005a, p. 50). As palavras de Foucault nos apresentam a matriz referencial que irá definir não só o pensamento grego – a partir do período clássico – como também aquele que será o pilar fundamental da cultura da sociedade ocidental:

O Ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contato com os deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno ou abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. (FOUCAULT, 2005a, p. 50/51)

Esse “mito” já teria sido visado pela crítica de Nietzsche, segundo Foucault, ao afirmar que “por trás de todo o saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber” (FOUCAULT, 2005a, p. 51).

6.3 SABER DE INQUÉRITO E A INSTITUIÇÃO JUDICIÁRIA: O MECANISMO DE AUTENTICAÇÃO DA VERDADE

6.3.1 O saber de inquérito

O inquérito é, basicamente, um modelo segundo o qual a administração política faz, desde o período arcaico grego, o manejo de sua estrutura, através da observação, do olhar dirigido ao andamento das atividades desenvolvidas no interior do seu complexo. Com isso queremos dizer que o inquérito é uma forma de controle político das atividades desenvolvidas, por exemplo, dentro da administração de um ente público, de um Estado ou de

uma estrutura administrativa da Igreja. Como é realizado esse controle das atividades, no formato do inquérito? O testemunho será a chave, o instrumento a partir do qual a tarefa do inquérito é possível.

O inquérito é uma inspeção, um ato de verificação – por alguém que não estava presente – dos atos passados, dos fatos ocorridos durante essa ausência. O procedimento de inquérito é uma atualização daquilo que se desdobrou quando aquele que está a inquirir não esteve presente. Em última instância, é uma busca – realizada por quem é o destinatário das informações – pela produção de um resultado semelhante à onipresença.

Feitas essas considerações acerca do saber de inquérito, seguiremos para analisar as duas espécies de regulamentos judiciais do litígio apresentados por Foucault. São eles: a prova e o inquérito. Em cada espécie, perceberemos que não só a ritualística para a solução do litígio será diferente, como também veremos que os objetivos pretendidos também divergem entre uma espécie e outra.

A prova está contextualizada na obra de Homero, no exemplo dos dois guerreiros que se afrontam para resolver quem havia violado o direito do outro. Dessa forma, a decisão provinha a partir de um jogo de desafio entre os contendores, desvinculada, portanto, de um critério de justiça ou de busca pela verdade. A transcrição a seguir, complementa o que afirmamos:

Um lançava ao outro o seguinte desafio: “És capaz de jurar diante dos deuses que não fizeste o que eu afirmo?” Em um procedimento como este não há juiz, sentença, verdade, inquérito nem testemunho para saber quem disse a verdade. Confia-se o encargo de decidir não quem disse a verdade, mas quem tem razão, à luta, ao desafio, ao risco que cada um vai correr. (FOUCAULT, 2005a, p. 53)

A segunda forma, o inquérito, é o que será desenvolvido em *Édipo Rei*. Na análise de Foucault, muitas das peças de Sófocles (*Édipo-Rei*, *Antígona* e *Electra*) são como que um reflexo teatral da história do direito grego. O que é notável para Foucault, em primeiro lugar nessa forma de resolução do litígio, é o aparecimento da figura do pastor,⁵⁰ ou seja, a participação de um homem comum, sem importância na tarefa de formar, de conformar a

⁵⁰ É razoável que façamos a observação que a palavra pastor, aqui, não designa um chefe religioso, mas sim está vinculada à figura daquele que exerce a função de guardador de gado.

verdade. O testemunho, portanto, a lembrança trazida na memória deste homem, através de seu discurso, de seu relato, poderá “contestar e abater o orgulho do rei ou a presunção do tirano” (FOUCAULT, 2005a, p. 54). Mais do que isso, essa participação do homem comum no desvelamento da verdade acaba por resumir

uma das grandes conquistas da democracia ateniense: a história do processo através do qual o povo se apoderou do direito de julgar, do direito de dizer a verdade, de opor a verdade aos seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam. (FOUCAULT, 2005a, p. 54)

E, ainda mais. Esse novo traço – na forma do regulamento judiciário do litígio, da contestação, na civilização grega – reflete uma mudança significativa na relação do poder com a verdade, em que um pode ser oposto ao outro. Ou seja, poder e verdade, poder e saber já não constituem uma unidade. Observamos três desdobramentos dessa separação (entre poder e saber) na cultura grega. Em primeiro lugar, temos a elaboração de formas racionais da prova e da demonstração, ou seja, um processo segundo o qual a produção da verdade, obedecendo a algumas regras e condições, será possível. Em segundo lugar, a arte da persuasão será um instrumento necessário no interior desse processo de produção da verdade, pois haverá necessidade de que as pessoas sejam convencidas daquilo que se diz, pois elas participarão da autenticação desse discurso. Terceiro lugar, veremos o desenvolvimento de um novo tipo de conhecimento, um conhecimento que se dá pelo testemunho, pela lembrança, pelo inquérito.⁵¹

Assim, essa nova instrumentalidade judiciária para a produção da verdade tomou forma num palco onde grandes disputas políticas tiveram ocasião na sociedade grega. Esse saber de inquérito, no desenrolar da história, foi deixado de lado até que, séculos mais tarde, já na Idade Média, fosse ele retomado. Sobre essa retomada do inquérito o pesquisador francês argumenta que, ainda que através de um (re)nascimento mais lento que o primeiro, o sucesso foi visivelmente maior. Isso porque, o exemplo grego de inquérito não teve repercussões tão amplas e difundidas como o exemplo europeu da Idade Média. Ou melhor, o

⁵¹ Foucault ainda nos adverte que o saber de inquérito é um instrumento que historiadores como Heródoto, antes mesmo de Sófocles, utilizavam, bem como os botânicos, naturalistas, geógrafos, viajantes gregos vão desenvolver e Aristóteles vai tornar um saber enciclopédico (FOUCAULT, 2005a, p. 55).

destino do inquérito, nesta ocasião, foi “praticamente coextensivo ao próprio destino da cultura dita européia ou ocidental” (FOUCAULT, 2005a, p. 55).

O intervalo de tempo que antecedeu o surgimento do saber de inquérito na Idade Média foi ambientado por outros procedimentos, conforme a narrativa foucaultiana: o antigo direito germânico e o direito feudal, sendo que o segundo contém traços bem marcados pelo primeiro, ou ainda, nas palavras do autor: “o direito feudal é essencialmente de tipo germânico” (FOUCAULT, 2005a, p. 58). O sistema de práticas judiciárias que contém, predominantemente, o modelo do antigo direito germânico irá desaparecer no final do século XII e no curso do século XIII. A segunda metade, pois, da Idade Média será palco de novas práticas judiciárias, “formas capitais para a história da Europa e do mundo inteiro, na medida em que a Europa impôs o seu jugo a toda a superfície da terra” (FOUCAULT, 2005a, p. 62).

Faremos agora, portanto, um breve comentário acerca do antigo direito germânico e o do direito feudal para, em seguida, retomarmos o tema do saber de inquérito, guardando diferenças com o modelo grego, na segunda metade da Idade Média.

É importante verificar que o antigo direito germânico – que regulava conflitos individuais antes do contato da sociedade germânica com a cultura de Roma – tinha traços muito semelhantes à cultura arcaica grega. Com isso queremos dizer que o “jogo da prova”, de que já falamos, era o formato segundo o qual esses litígios se viam solucionados. Foucault, ao tratar do antigo direito germânico, ressalta três características. Primeira, não há ação pública. Para o desenvolvimento e conclusão das contendas apresentadas ou presididas por um representante da coletividade, do grupo, do poder.⁵² A figura fundamental para a ocorrência da contenda era a do dano. Ou seja, era necessário que alguém (um indivíduo) fosse, de alguma forma, lesado. Para que existisse a ação penal, portanto, era necessária a presença de somente duas e nunca, como hodiernamente, de três figuras. O que caracterizava a disputa nessa ação penal é uma espécie de duelo (oposição entre indivíduos, famílias ou grupos). Segunda característica, o procedimento penal funciona como a ritualização de uma luta entre indivíduos, o direito servindo, pois, como que a regulamentação para a guerra. O Direito Germânico não opõe a guerra à justiça, não identifica justiça e paz. Terceira característica, em sendo o direito assimilado como que a ritualização de uma disputa bélica,

⁵² Foucault nos apresenta duas exceções a esta regra: os casos de homossexualidade e a traição. Nesses casos, a comunidade tinha intervenção sobre a solução do problema, pois se considerava lesada e, dessa forma, fazia uma exigência coletiva de reparação àquele indivíduo responsável pelo dano.

não se verifica nenhum impedimento para que se possa propor uma trégua, ou seja, um acordo, uma transação. Desse modo, existe a possibilidade de interrupção de uma série de atos de vingança com um pacto entre os contendores. Esse pacto tem conotação econômica e será objeto de um árbitro, ou seja, aí sim a figura de um terceiro será designada para regular o valor que é capaz de ressarcir o dano reclamado.

Dessa forma, é importante verificar que o problema da verdade nunca interfere nesse formato de solução de conflitos, encenado – antes da invasão do Império Romano – pelo antigo direito germânico. Isso porque esse sistema é inteiramente balizado pela luta e pela transação econômica, não havendo intervenção de um terceiro elemento (neutro) perante o litígio com a tarefa de encontrar a verdade.

Com relação à sociedade feudal européia, Foucault faz uma análise que leva em consideração as modificações ocorridas na forma de circulação dos bens. Essa abordagem, no entanto, não será aqui aprofundada.

O importante é verificar que o intervalo de tempo havido entre o funcionamento de um saber de inquérito grego e o funcionamento de um saber de inquérito medieval, assistiu-se a um processo de transição no campo direito – especificamente no que se refere ao campo do direito penal. A generalização, antecipamos aqui, do modelo do flagrante delito será uma característica fundamental do inquérito que a Idade Média, a partir do século XII, apresentará.

Em primeiro lugar, façamos o desenho desse cenário no qual o resgate do inquérito, na segunda metade da Idade Média se desenvolveu.

A acumulação da riqueza e do poder das armas e uma constituição do poder judiciário nas mãos de alguns é um mesmo processo que vigorou na Alta Idade Média e alcançou seu amadurecimento no momento da formação da primeira grande monarquia medieval, no meio ou final do século XII. Nesse momento aparecem coisas totalmente novas em relação à sociedade feudal, ao Império Carolíngio e às velhas regras do Direito Romano. (FOUCAULT, 2005a, p. 65)

A partir desse momento, portanto, qual seja o da formação da monarquia medieval, veremos coisas totalmente novas, como afirma Foucault. Que novidades serão essas? Em primeiro lugar, veremos uma modificação naquilo que se refere aos participantes na solução de conflitos. Ou seja, os conflitos judiciais que antes vigoravam com uma contenda entre dois indivíduos verão o aparecimento de um terceiro participante. Observar-se-á, pois, a

participação de uma nova figura, a figura da autoridade. Os indivíduos aqui não terão mais condições de resolver sua disputa, o litígio, de forma direta, devendo se submeter a uma presença exterior, a um poder político: o poder judiciário. Em segundo lugar, veremos o surgimento de uma nova personagem, a personagem do procurador. O procurador representa o soberano. A presença do soberano em todas as contendas será garantida pela presença do procurador. Assim, as disputas individuais, agora, terão o desenrolar de seus atos realizados sob o olhar, sob a fiscalização, sob a autoridade do poder judiciário. O crime – e o surgimento da figura do procurador é um sintoma claro disso – será, a partir de então, uma afronta ao poder político, ao soberano. O dano sofrido pelo cometimento de um ato criminoso não se limitará ao jogo belicoso entre os indivíduos contendores e terminará por atingir, também, o poder político, o soberano.

O soberano, o poder político vêm, desta forma, dublar e, pouco a pouco, substituir a vítima. Este fenômeno, absolutamente novo, vai permitir ao poder político apossar-se dos procedimentos judiciários. O procurador, portanto, se apresenta como o representante do soberano lesado pelo dano. (FOUCAULT, 2005a, p. 66)

Em terceiro lugar está o aparecimento da figura da infração. O pensamento medieval, com essa nova formulação, tornou o drama do crime uma relação tríplice. Em outras palavras: tínhamos um enredo no qual o crime representava a ocorrência de um dano praticado por um indivíduo (ou um grupo de indivíduos) contra outro, e se buscava uma espécie de compensação em decorrência desse dano. O período medieval, nessa segunda metade, nos revelou um novo cenário, em que o crime passou a constituir um ataque promovido contra o soberano. Senão, vejamos:

A infração não é um dano cometido contra outro; é uma ofensa ou lesão de um indivíduo à ordem, ao Estado, à lei, à sociedade, à soberania, ao soberano. A infração é uma das grandes invenções do pensamento medieval. Vemos, assim, como o poder estatal vai confiscando todo o procedimento judiciário, todo o mecanismo de liquidação interindividual dos litígios da Alta Idade Média. (FOUCAULT, 2005a, p. 66)

Por fim, a análise do filósofo francês nos relata outra novidade deste período: o soberano. Aqui, precisamente, é encontrado o motor fundamental para que a forma de resolução dos conflitos seja alterada e passe do modelo da prova para o modelo de inquérito.

Toda a nova composição do litígio penal redundará no seguinte: o soberano ou o Estado, agora, é titular de um direito de reparação – o que antes era prerrogativa de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos – em função do dano de que foi vítima. Essa nova composição, portanto, legitimou o poder político a reclamar reparação e, com o mecanismo das penas pecuniárias (multas) fará surgir o “grande mecanismo das confiscações” (FOUCAULT, 2005a, p. 67). Assim, nessa nova composição do litígio verificaremos que um formato, como o método da prova para a solução do conflito possa ser utilizado. Isso porque a adoção desse formato de solução implicaria a colocação da figura do soberano em equivalência àquele infrator/criminoso. Em outras palavras, adotando o modelo da prova, o soberano, na figura do procurador, iria travar uma luta e, conseqüentemente, arriscaria sua vida ou seus bens para alcançar uma solução. Será necessário, então, “encontrar um novo mecanismo que não seja mais o da prova, o da luta entre dois adversários, para saber se alguém é culpado ou não. O modelo belicoso não pode mais ser aplicado” (FOUCAULT, 2005a, p. 67). Dos dois modelos existentes (o flagrante delito e o inquérito), adotar-se-á este último.

Para que façamos alguns esclarecimentos a respeito do modelo de flagrante, algumas palavras são necessárias. O flagrante delito era uma forma existente tanto no antigo direito germânico quanto no direito feudal. Ocorre que esse modelo só podia ser utilizado em uma situação de flagrância, ou seja, quando o autor do ato era surpreendido no momento da realização da conduta criminosa. Em outras palavras, o crime era verificado em sua atualidade. Nesses casos, ainda no antigo direito germânico como também no direito feudal, aqueles que surpreendiam o criminoso tinham o direito de levá-lo à presença do soberano, ou seja, perante o detentor do poder político, a fim de exigir uma reparação pelo dano decorrente da ação criminosa. Nesses casos, havia “um modelo de intervenção coletiva e de decisão autoritária para a liquidação de um litígio de ordem judiciária” (FOUCAULT, 2005a, p. 68). O fato é que os casos de flagrância representam apenas uma ínfima parcela do total dos casos, do total de atos criminais praticados. O que se fez, pois, foi adotar uma forma de generalização do modelo do flagrante para todos os litígios criminais. De que forma? Adotou-se um segundo modelo, extrajudiciário: o modelo do inquérito. O modelo de inquérito extrajudiciário a que nos referimos remonta o que o Império Carolíngio (por volta do século

IX) utilizava para sua gestão administrativa; como também o que a Igreja utilizava, antes mesmo disso, para fins espirituais, como também mais tarde, retomou essa técnica para administrar seus bens. Algumas linhas, então, sobre a função do inquérito nesses precedentes históricos, parecem ilustrativas. A elas se dedicam, pois, os parágrafos a seguir.

6.3.2 A dupla origem e a dupla instrumentalidade do inquérito

O Império Carolíngio é a primeira grande forma de Estado que o Ocidente conhecerá. As características do procedimento de inquérito do Império Carolíngio são as seguintes. Primeira característica, o poder político é a personagem essencial. Segunda, o poder se exerce primeiramente fazendo perguntas, questionando. O poder, terceira característica, para determinar a verdade, dirige-se aos notáveis, pessoas consideradas capazes de saber devido à situação, idade, riqueza, notabilidade, etc. Quarta característica, ao contrário do que se vê no final de Édipo Rei, o poder consulta os notáveis sem forçá-los a dizer a verdade pelo uso da violência, da pressão ou da tortura. Pede-se que se reúnam livremente e que dêem uma opinião coletiva. Deixa-se que coletivamente digam o que consideram ser a verdade (FOUCAULT, 2005a, p. 69).

A forma que era dada pela Igreja ao inquérito consistia basicamente naquilo que era denominado *visitatio*. Era um percurso nas instâncias religiosas dentro da Igreja, onde os membros da hierarquia superior inspecionavam as atividades de todo o resto da hierarquia religiosa. Partia da inquisição geral (que questionava amplamente sobre o que havia ocorrido na ausência desse membro religioso hierarquicamente responsável pela ordem). Em tendo sido reportado algum incidente digno de atenção, partia-se para uma inquisição especial, que iria apurar quem eram os responsáveis ou os autores do ato reportado. O terceiro estágio da *visitatio* completava-se com a confissão do culpado. À função espiritual (sobre os pecados) foram acrescentadas as funções administrativa e econômica (séculos X, XI e XII).

A inquisição eclesiástica foi ao mesmo tempo inquérito espiritual sobre os pecados, faltas e crimes cometidos, e inquérito administrativo sobre a maneira como os bens da Igreja eram administrados e os proveitos reunidos, acumulados, distribuídos, etc. (FOUCAULT, 2005a, p. 71)

Esse modelo subsistiu até o século XII, quando o soberano e o Estado Nacional que estava nascendo apropriaram-se dos procedimentos judiciários e, conseqüentemente, do modelo de inquérito para a sua gestão. Esse período pode nos mostrar, portanto, a grande apropriação desse saber de inquérito pelo soberano, em outras palavras, o confisco das práticas judiciárias pelo soberano. A gestão judiciária da verdade no direito penal vai estar balizada segundo esse modelo de inquérito. O olhar, antes dirigido aos pecados, aos bens e à gestão econômica da Igreja, será desviado para o exercício de uma vigilância sobre os corpos, sobre as intenções e os atos dos indivíduos. Pela instrumentalidade inquisitorial será feita a averiguação a respeito da ocorrência de delito, qual delito de fato houve e quem o praticou.

Foucault nos aponta, pois, a dupla origem do inquérito que, desde então, é matriz na estruturação e construção da verdade pela máquina judiciária. A origem religiosa-eclesiástica (preponderantemente medieval) e a origem administrativa (Império Carolíngio) refletem esta dupla origem. Aí está, portanto, o processo segundo o qual operou-se a substituição do modelo do flagrante delito pelo modelo do inquérito, como fórmula geral de atualização, de resgate do fato passado, através da inquisição e do testemunho.

Tem-se aí uma nova maneira de prorrogar a atualidade, de transferi-la de uma época para outra e de oferecê-la ao olhar, ao saber, como se ela ainda estivesse presente. (FOUCAULT, 2005a, p. 72)

Do olhar, da vigília sobre as almas, sobre os bens e as riquezas (Igreja), passamos ao controle sobre os corpos (século XII e o nascimento do Estado).

Dito isso, Foucault apresentará a seguinte série de conclusões. Primeiro, é preciso notar que “não foi racionalizando os procedimentos judiciários que se chegou ao procedimento do inquérito. Foi toda uma transformação política que tornou não só possível, mas necessária, a utilização desse procedimento no domínio judiciário” (FOUCAULT, 2005a, p. 72). Ou seja, o inquérito é uma tecnologia de governo, de administração, representa, pois, uma determinada maneira de o poder se exercer.

Em segundo lugar, visto que o inquérito é uma maneira de o poder se exercer, veremos sua apropriação pelo campo do Direito a partir da matriz religiosa, mais precisamente, a partir da Igreja (FOUCAULT, 2005a, p. 73). Não olvidando o fato de que, no que se refere à concepção do período da Alta Idade Média, a figura essencial para a relação

jurídica entre dois indivíduos era o dano e a resolução para essa contenda advinha pela utilização do modelo da prova. Não havia intervenção, nesses casos, da noção de falta infração e, tampouco, de pecado ou de culpabilidade moral. A partir da ocasião em que o inquérito se torna presente na prática judiciária, veremos introduzida a noção de infração e, com ela, a idéia de que o dano causado a outro indivíduo é, antes de mais nada, um dano causado ao soberano, à lei, ao poder. Além disso, “devido a todas as implicações e conotações religiosas do inquérito, o dano será uma falta moral, quase religiosa [...]. Tem-se assim, por volta do século XII, uma curiosa conjunção entre a lesão à lei e a falta religiosa” (FOUCAULT, 2005a, p. 74). O filósofo francês nos dirá que dessa conjunção, entre a infração à lei e a falta religiosa, que marca profundamente a configuração do nosso Direito Clássico, ainda não estamos livres.

Em terceiro lugar, Foucault apresentará um cenário no qual, com o progressivo desaparecimento do modelo da prova⁵³ – do qual veremos reminiscências no emprego das práticas de tortura – veremos, a partir do século XIII, a eclosão de uma série de práticas, em diversos domínios (sociais, econômicos e em domínios de saber) que têm como paradigma o modelo de inquérito judiciário. Entre as práticas administrativas e econômicas, Foucault cita os inquéritos realizados sobre o estado da população, possibilitando que se mensure o nível das riquezas (dinheiro e recursos disponíveis), tendo sido no final da Idade Média e nos séculos XVII e XVIII que uma fórmula geral para a administração dos Estados, garantindo a transmissão e de continuidade do poder político, deu berço a novas ciências como a Economia Política e a Estatística, por exemplo (FOUCAULT, 2005a, p. 74). A recente Geografia, a Astronomia, também foram domínios de conhecimento que se valeram do modelo de estabelecimento da verdade inscrito no modelo de inquérito.

Até mesmo domínios como o da Medicina, da Botânica, da Zoologia, a partir dos séculos XVI e XVII, são irradiações desse processo. Todo o grande movimento cultural que, depois do século XII, começa a preparar o Renascimento, pode ser

⁵³ Assim como o desaparecimento do modelo da prova nas práticas judiciárias, Foucault afirma que, no que se refere aos domínios de saber, o processo foi semelhante. A Alquimia e a crise da Universidade Medieval serão os exemplos para ilustrar essa afirmação. Na alquimia, em suma, há um confronto entre duas forças: a força do alquimista, que representa a luz, o bem, pois é aquele que procura desvelar os segredos da natureza; e a força da natureza, que representa a sombra, o mal, que esconde esses segredos. Já na Universidade Medieval, veremos que o ritual do saber obedece a uma lógica bem diferente daquela que será inaugurada, essencialmente, a partir do Renascimento. Isso porque na Universidade Medieval existia uma disputa (*disputatio*) na qual os processos retóricos e de demonstração baseavam-se no apelo à autoridade e não em testemunhos da verdade, como se verá no modelo de inquérito.

definido em grande parte como o desenvolvimento, o florescimento do inquérito como forma geral de saber. (FOUCAULT, 2005a, p. 75)

Como conclusão, pois, veremos que o inquérito, “por meio da instituição judiciária, veio a ser uma maneira, na cultura ocidental, de autenticar a verdade” (FOUCAULT, 2005a, p. 78). Ao mesmo tempo, é a forma a partir da qual será possível a constituição de domínios de saber, domínios nos quais haverá um acúmulo de “coisas consideradas como verdadeiras” (FOUCAULT, 2005a, p. 78). A partir desse acúmulo, será possível transmitir, disseminar, esses conhecimentos adquiridos. Enfim, o inquérito congrega tanto uma forma de exercício de poder como de uma forma de constituição de saber.

6.4 DO INQUÉRITO AO EXAME E A ORIGEM PARAJUDICIÁRIA DA PRISÃO COMO PENA

Com os exemplos de Inglaterra e França é que Michel Foucault irá seguir desenhando o surgimento da sociedade disciplinar. Em primeiro lugar, então, a circunstância histórica, com o nascimento da sociedade industrial (final do século XVIII) na Europa. Ali, novas formulações para o sistema judiciário e para o sistema penal. A elaboração do primeiro e do segundo Códigos Penais franceses, apresentam-nos uma reelaboração teórica do direito penal (por obra, essencialmente, de Beccaria, Bentham e Brissot).

Esse cenário teórico era conformado segundo alguns princípios. O primeiro deles referia-se ao fato de que a infração (crime) não deveria mais guardar nenhuma conexão com uma falta de cunho moral ou religioso. Um segundo princípio afirmaria que as leis penais, para serem boas leis, deveriam ter em vista o que fosse útil para a sociedade, ou seja, a lei penal deve se preocupar em definir o que é nocivo para o corpo social. Terceiro, a lei penal, ao definir as infrações, deveria se pautar pela clareza e pela simplicidade. Quarto princípio, o sujeito criminoso, nessa concepção, deveria receber uma nova caracterização, qual seja a de inimigo da sociedade, um inimigo interno que rompeu com o pacto social. Quinto princípio, diante desse inimigo inserido no corpo social, a reparação e a prevenção constituem o binômio que deverá nortear a lógica da punição, uma vez que a vingança e a salvação dos pecados não são mais fundamentos adequados à sanção punitiva do Estado, tendo a moral e a

noção religiosa afastadas do funcionamento lógico no qual o sistema jurídico-penal deve funcionar. Dessa maneira, diante de um ato que atinge a sociedade, o Estado deverá buscar a reparação do mal causado por esse ato (prevenção especial) bem como, com a pena imposta ao responsável, impedir que males semelhantes possam ser cometidos contra o corpo social (prevenção geral).

Essa fórmula teórica daria, pois, corpo a quatro tipos possíveis de pena: a) banimento; b) escândalo, vergonha ou humilhação; c) trabalho forçado; d) imposição de um mal equivalente ao praticado sobre aquele que cometeu o crime (Lei de Talião: mata-se aquele que matou, etc.). A utilidade pública da penalidade, pois, foi o norte segundo o qual a nova teorização punitiva se desenvolveu.

Pode parecer curioso o fato de que a prisão não tenha sido aqui relacionada como uma hipótese de pena, veremos, a seguir, quais os motivos para tanto. Como nos explica Foucault, pouco tempo depois das formulações teóricas e da confecção dos códigos penais a que nos referíamos, a prática punitiva das sociedades industriais (em formação) desviou-se da principiologia que estava apresentada na agenda teórica. Esse desvio ocorre a partir do momento em que ocorre a adoção da pena de prisão – espécie que vai se generalizar no século XIX – para o atendimento da demanda punitiva nas nascentes sociedades industriais européias, pena esta a que os teóricos franceses haviam, tão-somente, feito uma breve menção em seus trabalhos. Esse movimento contempla outro dado, qual seja o de que a utilidade social – pauta teórica a que havíamos nos referido – foi substituída por outra pretensão: a de adaptação da legislação penal ao indivíduo. Com isso queremos referir que a penalidade passou, cada vez mais, a ter em vista “o controle e a reforma psicológica e moral das atitudes e do comportamento dos indivíduos”, em detrimento daquilo que teoricamente estava apontado como parâmetro final: a defesa geral da sociedade.

Toda a penalidade do século XIX passa a ser um controle, não tanto sobre se o que fizeram os indivíduos está em conformidade ou não com a lei, mas ao nível do que podem fazer, do que são capazes de fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer. (FOUCAULT, 2005a, p. 85)

A figura da periculosidade foi o adorno principal do cenário da penalidade no século XIX. Ou seja, por essa preocupação (periculosidade) o olhar sobre o indivíduo levará em

conta as suas virtualidades (ao invés de seus atos concretos) e o seu comportamento (ao invés da violação efetiva da lei que ele tenha materialmente praticado).

O desvio teórico ainda conta com outro ingrediente: a concepção de que o gerenciamento da penalidade (e da instituição penal) não pode mais correr sob a responsabilidade exclusiva de um poder autônomo, qual seja o Judiciário. Haverá a necessidade, para a efetiva realização desse projeto de controle sobre os indivíduos, que outros poderes não-judiciários, mas a ele paralelos, atuem. Assim, para a vigilância e controle dos indivíduos, veremos o funcionamento de instituições como a polícia, “instituições psicológicas psiquiátricas, criminológicas, médicas, pedagógicas” (FOUCAULT, 2005a, p. 86). Todas essas instituições terão por finalidade o enquadramento, a normalização dos indivíduos ao longo de suas vidas. Nas palavras de Foucault, é o período da *ortopedia social*.

Esse conjunto de coisas, que visa ao controle e à correção dos indivíduos ao longo de sua existência, é algo que, de certa forma, já está resumido e descrito por Bentham em sua obra intitulada: *Panopticon*. A maximização da vigilância, do olhar sobre os corpos humanos, em uma forma arquitetônica eficiente, onde a sensação da vigília sobre si é constante e ininterrupta, eis a matéria-prima com a qual serão erguidas prisões, hospitais, escolas, fábricas, hospícios. Sobre isso, algumas palavras do filósofo francês:

O Panopticon é a utopia de uma sociedade e de um tipo de poder que é, no fundo, a sociedade que atualmente conhecemos – utopia que efetivamente se realizou. Este tipo de poder pode perfeitamente receber o nome de panoptismo. Vivemos numa sociedade onde reina o panoptismo. (FOUCAULT, 2005a, p. 87)

Um evento importantíssimo que se desenrola nesse mesmo processo é o seguinte: o saber de inquérito – que foi o pilar fundamental a partir de onde, desde a segunda metade do período medieval, irradiava a lógica de produção da verdade na esfera judiciária – vai ser agora substituído, no ambiente do panoptismo, por aquilo que Foucault irá denominar exame.

A reatualização do que passou pelo testemunho de pessoas tidas como capazes de saber (inquérito) dará lugar a uma vigilância permanente sobre os indivíduos, realizado por alguém que exerce algum tipo de poder sobre esses corpos – “mestre-escola, chefe de oficina, médico, psiquiatra, diretor de prisão – e que, enquanto exerce esse poder tem a possibilidade tanto de vigiar quanto de constituir, sobre aqueles que vigia, a respeito deles, um saber” (FOUCAULT, 2005a, p. 88). O exame, este saber de vigilância, é a base sobre a qual se

desenvolverá o processo de produção da verdade no cenário panóptico e a partir do qual surgirá, inclusive, aquilo que hoje denominamos ciências humanas. Para nos apresentar como foi possível a instrumentalização de um tipo de saber-poder nesses moldes, Foucault continua trabalhando os exemplos de dois países: Inglaterra e França. Os parágrafos seguintes, portanto, se dedicarão a esses exemplos.

6.4.1 A criação do olhar panóptico: os exemplos de Inglaterra e França

A criação do olhar panóptico, conforme nos é descrito pelo filósofo, remonta o final do século XVIII. Na Inglaterra, ocorreu o aparecimento de grupos de pessoas, espontaneamente reunidos, com fins a arregimentar instrumentos que assegurassem a ordem nessas comunidades constituídas, bem como para criar mecanismos de proteção contra o poder oficial do Estado inglês.

Em uma ordem cronológica dos fatos, esses grupos tinham (primeiro) propósitos religiosos. Grupos dissidentes da religião anglicana (*quakers*, metodistas) organizavam-se com uma dupla finalidade fundamental: vigilância e assistência ao grupo. Ou seja, criavam normas morais (padrões morais de comportamento) e mantinham controle sobre as ações de seus componentes por meio de uma ramificação da fiscalização das condutas (nos moldes em que, como já vimos, o saber de inquérito se pautava: pelas constantes visitas de um representante aos diferentes pontos onde a comunidade se estendia), bem como prestavam assistência àqueles menos favorecidos (velhos, enfermos, doentes mentais, etc.).

Seguindo o mesmo modelo das sociedades com cunho religioso citadas (*quakers* e metodistas), surgiram grupos mais laicizados (Sociedade para a reforma das maneiras, Sociedade da proclamação, Sociedade para a Supressão do Vício), que mantinham os mesmos objetivos fundamentais: vigilância e assistência do grupo.

Em um terceiro momento, surgiram grupos de cunho paramilitar, de autodefesa. Esses grupos surgiram em um cenário em que estavam surgindo as grandes agitações populares, ainda não proletárias. Ou seja, materializavam uma espécie de reação ou autodefesa inserida nos setores aristocráticos e burgueses (mais afortunados) contra essas manifestações populares. Sua finalidade primordial é a manutenção da “ordem política penal

ou, simplesmente, a ordem, em um bairro, uma cidade, uma região ou condado” (FOUCAULT, 2005a, p. 91).

Uma quarta categoria desses grupos teve espaço, as “sociedades propriamente econômicas” (FOUCAULT, 2005a, p. 91). Tratava-se de uma polícia privada, organizada pelas grandes corporações comerciais com o objetivo de defesa do patrimônio contra o banditismo, contra a pilhagem de seus bens.

O aparecimento de todos esses grupos estava contextualizado por um novo cenário social (deslocamento das populações camponesas para os centros urbanos), econômico (aparecimento de uma nova forma de acúmulo de riqueza: o estoque) e político (aparecimento das revoltas populares urbanas). Além disso, Foucault aponta para um triplo deslocamento ao longo da história da evolução dessas associações ou grupos na Inglaterra. Primeiro, as organizações religiosas (final do século XVII e início do século XVIII) eram formadas por pequenos burgueses e visavam, essencialmente, uma forma de escapar ao arbítrio do poder político, haja vista a brutalidade do sistema penal inglês:

No século XVIII havia na Inglaterra 313 ou 315 condutas capazes de levar alguém à forca, ao cadafalso, 315 casos punidos com a morte. Isso tornava o Código Penal, a lei penal, o sistema penal inglês do século XVIII um dos mais selvagens e sangrentos que a história das civilizações conheceu. (FOUCAULT, 2005a, p. 80)

Assim, o regramento da vida dos componentes do grupo e uma eficiente fiscalização realizavam a importante função de minimizar os riscos de que pessoas pertencentes ao grupo fossem, por algum ato praticado, sujeitadas ao poder político e, conseqüentemente, ao sistema penal inglês. “Trata-se, portanto, mais de grupos de autodefesa contra o direito do que de grupos de vigilância efetiva” (FOUCAULT, 2005a, p. 93).

No decorrer do século XVIII, um segundo momento, portanto, o setor social onde esses grupos vão ser formados sofrerá alterações. O setor popular, ou pequeno burguês, onde se situavam os grupos religiosos que mencionamos há pouco, será substituído por grupos arregimentados entre a aristocracia, o clero, enfim, pelas pessoas de setores sociais mais privilegiados. Nesse movimento, Foucault identifica algo importante. O que antes estava contextualizado como autodefesa do grupo contra o poder, ou seja, contra o Direito (nos grupamentos morais religiosos) foi transmutado, ou melhor, esses mecanismos de autodefesa foram absorvidos por aqueles contra quem ele, anteriormente, se dirigia. Nas palavras de

Foucault, houve algo como uma “estatização dos grupos de controle” (FOUCAULT, 2005a, p. 93). Com essa estatização dos grupos e mecanismos de controle, houve a institucionalização de controles morais, resultando uma qualificação das condutas morais inadequadas no rol das condutas penais puníveis pelo poder político. O controle moral, portanto, de um mecanismo de contrapoder, sofreu um deslocamento, uma apropriação pelo poder, o controle moral será então realizado pelas “classes mais altas, pelos detentores do poder” (FOUCAULT, 2005a, p. 94). Para conformar, em poucas palavras, o que foi dito, transcrevemos a seguir:

A ideologia religiosa, surgida e fomentada nos pequenos grupos quakers, metodistas, etc., na Inglaterra do fim do século XVII, vem agora despontar, no outro pólo, na outra extremidade da escala social, do lado do poder, como instrumento de controle de cima para baixo. Autodefesa no século XVII, instrumento de poder no início do século XIX. Este é o mecanismo do processo que podemos observar na Inglaterra. (FOUCAULT, 2005a, p. 95)

Em suma, temos uma evolução que transitou da idéia de controle para a autodefesa do grupo (século XVII) à idéia de controle como instrumento de poder (século XIX), nos estágios a seguir sumariados. Primeiro estágio, grupos de autodefesa contra o Direito. Segundo, estatização desses métodos (criados pelos grupos de autodefesa) de controle. Terceiro, um deslocamento da moralidade à penalidade no manejo das condutas humanas aí inseridas. Quarto e último estágio, uma nova polaridade política e social no controle dessa instrumentalidade de controle.

O exemplo francês apresenta-nos outra história. As razões para tanto, argumenta Foucault, estão intimamente ligadas ao fato de que a França ainda era um país de monarquia absoluta, com uma forte estrutura estatal que a Inglaterra, no século XVIII, ainda não detinha. O poder judiciário francês, nesse contexto, era um braço muito forte do Estado, auxiliado de perto por uma instituição parajudiciária (criada na França): a polícia.

Nessa parceria entre poder judiciário, poder político e polícia, Foucault nos apresenta um dispositivo central na história francesa do exame: as *lettres-de-cachet*. Esses instrumentos constituíam ordens do rei, dirigidas a algum indivíduo, que obrigavam à realização de algum ato, sendo, na maior parte das vezes, utilizado como penalidade, como punição. É interessante notar que as ordens contidas nas *lettres-de-cachet* eram suscitadas por meio de pedidos pessoais ao soberano. Ou seja, pessoas que haviam sido prejudicadas – pais

de família descontentes com seus filhos, maridos traídos ou ultrajados por suas esposas, solicitavam ao poder real auxílio na solução dessas questões pessoais. Esse instrumento, portanto, ainda que exercido pelo poder real, tinha seu movimento inicial ligado aos pedidos oriundos dos mais diversos setores da sociedade francesa.

A través de este dispositivo de demandas, de *lettres de cachet*, de internamientos, de policía, van a nacer una infinidad de discursos que atraviesan en todos los sentidos do cotidiano y gestionan, de um modo absolutamente diferente al de la confesión, el mal minúsculo de las vidas sin importancia. (FOUCAULT, 1996, p. 132)

Havia, assim, um formato de controle sobre os indivíduos que era realizado, de certa forma, por eles mesmos. Condutas de três diferentes categorias eram objeto de incidência das *lettres-de-cachet*: a) condutas de imoralidade; b) condutas religiosas inadequadas; c) conflitos de trabalho. É importante salientar que, embora houvesse a prisão de pessoas em função da expedição de *lettres-de-cachet*, a prisão não era considerada uma pena do direito, mas nesses procedimentos policiais ou parajudiciários é que ela terá a sua origem, como nos dá testemunho a passagem a seguir:

Esta idéia de aprisionar para corrigir, de conservar a pessoa presa até que se corrija, essa idéia paradoxal, bizarra, sem fundamento ou justificação alguma ao nível do comportamento humano tem origem precisamente nessa prática. (FOUCAULT, 2005a, p. 98)

A prisão só se tornará a pena entre as penas do direito no século XIX. Vemos aqui, que a prisão nasceu absolutamente dissociada do âmbito teórico-jurídico e vinculada a uma prática policial. Em outras palavras, a prisão teve berço paralelo “à justiça, fora da justiça, em uma prática dos controles sociais ou em um sistema de trocas entre a demanda do grupo e o exercício do poder” (FOUCAULT, 2005a, p. 99).

A nova conjuntura européia no fim do século XVIII, com a nova conformação social, política e econômica de que fizemos menção, com a necessidade de proteção da nova forma de riqueza (estoques), diante das novas revoltas sociais populares, deu azo à criação de novos controles sobre a população (a instituição policial, certamente, é um grande exemplo desse processo), deu origem e forma a uma sociedade disciplinar.

6.5 PANOPTISMO: AS INSTITUIÇÕES DE SEQÜESTRO E SUAS FINALIDADES

O panoptismo pode ser caracterizado como a inversão arquitetônica daquilo que foi a idéia do teatro grego, ou seja, é a proposta de oferecer o maior número de pessoas “como espetáculo a um só indivíduo encarregado de vigiá-las” (FOUCAULT, 2005a, p. 106). Ou seja, o filósofo francês procura, dessa forma, ilustrar a relação existente entre o projeto arquitetônico e a funcionalidade das instituições disciplinares. As tecnologias disciplinares, postas em funcionamento pelas instituições disciplinares, portanto, exigem um conceito arquitetônico apto, no caso, ao exercício da vigilância. Essa preensão (vigiar) traduz, de maneira inversa, o conceito de espetáculo, realizado no empreendimento arquitetônico do teatro grego. Isso significa, no caso das instituições disciplinares, que “a arquitetura deverá então assegurar não mais que espetáculos sejam dados ao maior número de pessoas, mas que indivíduos sejam dados como que em espetáculo a um olhar vigilante” (MUCHAIL, 2004, p. 64).

O surgimento do panoptismo é precedido, no entanto, por essa concepção teórico-jurídica, da qual Beccaria é o nome de maior destaque, frontalmente oposta à lógica que o modelo panóptico executa. A teorização jurídico-penal não fomentava um combate que tivesse em vista a realização de uma espécie de vigilância que se exerce sobre quem se é ou sobre o que se poderia (no futuro) fazer. Pretendia, pelo contrário, limitar essa vigilância e reduzi-la somente aos atos que, de fato, são cometidos.

Com a absorção, como já mencionávamos no título anterior, dos mecanismos populares de controle pelo poder central se pôde vislumbrar como a teoria jurídico-penal foi ofuscada pelo nascimento do panoptismo, em que o Estado e esse poder por ele representado materializarão essa nova figuração do espectador vigilante.

El hecho de que en el orden monótono de lo cotidiano pudiese existir un secreto a descubrir o que lo inesencial pudiese ser en certo modo importante, esto no aconteció hasta que la blanca mirada del poder se posó sobre estas minúsculas turbulências. (FOUCAULT, 1996, p. 133)

A estruturação do Estado, no ambiente panóptico, irá carregar essa idéia de ampliação do olhar do detentor do poder político, de ramificação, visando possibilitar algo

como um olhar onipresente. Como já tivemos mostra no capítulo precedente, a penetração do poder “en la vida cotidiana había sido organizada en gran medida por el cristianismo en torno de la confesión” (FOUCAULT, 1996, p. 129). Dessa maneira, o filósofo francês nos apresenta de que forma o panoptismo vai se estabelecer, ramificado “no funcionamento quotidiano de instituições que enquadram a vida e os corpos dos indivíduos; o panoptismo, ao nível, portanto, da existência individual” (FOUCAULT, 2005a, p. 107).

Uma das ilustrações apresentadas por Foucault, relativa a esse processo de enquadramento do corpo dos indivíduos, é o de uma fábrica de mulheres que existiu por volta de 1840, na França. Ali, fica evidenciado o tipo de controle absoluto, algo como a realização da utopia patronal capitalista, onde a vigilância e controle total sobre a existência dos corpos das trabalhadoras organizavam a compra da totalidade de seu tempo e submetiam-nas ao regime disciplinar da instituição. O exemplo, ainda que tenha sido o de uma fábrica, nos chama a atenção Foucault, poderia ser utilizado para nos apresentar algum outro tipo de instituição, como um hospital, um manicômio, uma escola, uma casa prisional, pois todas obedeciam a essa lógica: a lógica da instituição de seqüestro.

As prisões-fábrica, em determinado momento, mostraram-se incapazes de subsistir economicamente e tiveram de ser abandonadas em prol de outro modelo. Dessa transição resultaram novas técnicas para a fixação e internamento do contingente operário (cidades operárias, caixas econômicas, caixas de assistência, etc.) em função do aparelho de produção. As funções fundamentais desempenhadas pelas instituições de seqüestro ou instituições disciplinares são três: controle do tempo, controle dos corpos e instalação de um poder polimorfo.

O controle do tempo pretende realizar a extração da totalidade do tempo dos indivíduos através da vigilância. O mecanismo da vigilância atende, sobretudo, às necessidades oriundas da industrialização, possibilitando que o tempo – no caso das fábricas – seja transformado em tempo de trabalho, transformado em uma mercadoria, passível de compra. O tempo é quantificado e trocado por salário. A organização do tempo busca organizar, também, os espaços que não são dedicados ao trabalho, regulamentando as ocasiões em que os indivíduos se dedicarão a quaisquer outras atividades que transbordem o perímetro laboral. Assim, vemos que a disciplina vai além do espaço da instituição, alcançando todo o tempo de vida do indivíduo, o tempo “passou a ser um capital básico para incentivar a produtividade da vida pessoal: o *tempo é ouro* porque o tempo passou a ser disciplinado como um meio produtivo” (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004c, p. 79). As técnicas

para fixação do trabalhador aos aparelhos de produção dão exemplo disso, ainda que, aparentemente, sejam instrumentos criados para a proteção do trabalhador (caixas de previdência, financiamentos de casa própria, etc.).

Assim como controlar o tempo é “transformar todo o tempo em tempo de trabalho” (MUCHAIL, 2004, p. 56) o controle sobre os corpos atua transformando o corpo em força de trabalho. A disciplina do corpo é “minuciosa, desenvolvendo-se de formas diversificadas, mas de algum modo semelhantes e intercruzadas tanto na pedagogia escolar como na organização militar, no espaço hospitalar como nas prisões” (MUCHAIL, 2004, p. 57/58), buscando domesticar o “comportamento do corpo adestrando os atos mais higiênicos, os hábitos mais saudáveis, as posturas educativas mais corretas, os comportamentos mais sociáveis, os movimentos mais eficientes” (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004c, p. 79).

Vemos a criação de um novo tipo de micropoder polimorfo, que congrega características de um poder econômico (que realiza o controle do tempo de trabalho do indivíduo que é, ao mesmo tempo, mercadoria), de um poder político (uma vez que é outorgado um poder às pessoas que dirigem estas instituições de dar ordens e estabelecer regras), de um poder judiciário (haja vista a criação de algo como um microtribunal, que é exercido, de forma permanente, fora das instâncias judiciárias, colocando em prática um mecanismo de punição, de recompensa, de avaliação e de classificação a partir do exame do desempenho e do comportamento do indivíduo) e, por fim, de um poder epistemológico (pois realiza a extração de um saber dos indivíduos submetidos à vigilância).

As instituições disciplinares percebem, na proposta da instituição prisional, o seu modelo mais completo ou aperfeiçoado de funcionamento e talvez não por outro motivo Foucault tenha referido que a prisão pode revelar a experiência da “disciplina incessante”, ou seja, a prisão representa o modelo mais próximo do que seria “um aparelho disciplinar exaustivo”, “onipresente”, completo. Assim, diferentemente de outras instituições disciplinares, como a escola, a fábrica, o hospício – “que implicam sempre numa certa especialização” – a prisão estaria apta a conduzir a pretensão disciplinar ao seu nível de intensidade mais forte (FOUCAULT, 2007i, p. 198/199) ou, em outras palavras, teria “a particularidade de concretizar o ‘panoptismo’ da forma mais palpável” (MUCHAIL, 2004, p. 70).

Não por outro motivo que podemos observar que as análises do filósofo francês voltadas ao tema do poder disciplinar, tenham, freqüentemente, se debruçado sobre esta instituição em específico.

Com isso, pensamos ter apresentado neste capítulo um panorama das análises de Foucault, de modo a demonstrar o processo segundo o qual – em contradição frontal com a teoria jurídico-penal de Beccaria, que deveria fundar a estrutura jurídico-punitiva do Estado – chegou-se à pena de prisão como penalidade fundamental do sistema judiciário ocidental: através da disseminação da lógica das instituições disciplinares, durante o século XIX.

Além disso, foi possível observar de que maneira se criou, de forma falseada, a idéia de que a essência concreta do homem é o trabalho, uma vez demonstrada que há a necessidade de toda uma associação de micropoderes políticos para que o homem se fixe ao trabalho e ao aparelho de produção. Em outras palavras, a “ligação do homem ao trabalho é sintética, política; é uma ligação operada pelo poder” (FOUCAULT, 2005a p. 125). A partir dessa trama de micropoderes e apresentado o contexto no qual foi possível a criação de uma série de saberes sobre o indivíduo, que hoje conhecemos por “ciências humanas” (saberes que colocam o indivíduo, o homem, como objeto da ciência, como objeto em observação), pudemos também acompanhar o desenvolvimento das análises que subsidiam a afirmação de que poder e “saber encontram-se assim firmemente enraizados” (FOUCAULT, 2005a, p. 126).

7 RASCISMO DE ESTADO

7.1 PRÓLOGO/INTRODUÇÃO AO TEMA

Foucault revela-nos, em uma aula ministrada em 17 de março de 1976, um tema bastante interessante. Falo daquilo que o filósofo francês nominou de “o tema da raça”, ou – numa expressão mais vultosa – a “guerra das raças”. Nossa intenção neste ponto será trabalhar essa temática. Não podemos olvidar que o curso daquele ano (1976), nas palavras de quem o ministrara, havia focado, até então, o “problema da guerra, encarada como gabarito de inteligibilidade dos processos históricos”. Em suma, o ponto sobre o qual concentraremos nossas forças será “o nascimento do racismo de Estado” (FOUCAULT, 2005b, p. 285).

Para o enfrentamento dessa temática, pensamos que se coloca como premissa o esclarecimento de alguns elementos do projeto foucaultiano. Podemos estar equivocados nessa idéia, mas pensamos que um equívoco desse porte poderia ser criticado pelo excesso. Aqueles, pois, que dispensarem a leitura daquilo que colocaremos como premissa ao tema principal que gostaríamos de investigar – “o nascimento do racismo de Estado” –, terão acesso franqueado ao texto que, na ordem de apresentação das idéias, estará ao final deste capítulo. Dito isso, apontaremos, a seguir, quais os elementos do projeto foucaultiano que merecem avaliação antes de alcançarmos o debate sobre “o tema da raça” (FOUCAULT, 2005b, p. 285).

Começaríamos, pois, com a seguinte indagação: o que pretende ilustrar a idéia de racismo de Estado, trazida por Foucault? A resposta ao questionamento passaria pela assunção de um processo: o da “estatização do biológico”. No interior desse processo, pois, o tema do racismo irá atuar como mecanismo de Estado, ou seja, veremos o desenrolar de uma “guerra das raças” em um cenário no qual se desenrola “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo” (FOUCAULT, 2005b, p. 286). Esse estado de coisas, no qual se dá a estatização do biológico, é precedido, lembramos, não só historicamente, mas também na seqüência dos estudos de Foucault, pelas noções de poder soberano e de poder disciplinar.

7.2 TECNOLOGIA DISCIPLINAR DO CORPO E TECNOLOGIA REGULAMENTADORA DA VIDA

Esses elementos prévios que pretendemos trabalhar foram objeto de cuidado do próprio Foucault quando empreendeu a análise do tema do racismo de Estado. A diferença – não como contraposição, mas como marca de um novo momento, em um processo de complementação entre duas técnicas de poder – que ele irá sublinhar entre “tecnologia disciplinar” e “biopoder” – é um ponto importante e será, portanto, sobre ele que nos dedicaremos aqui. Afirma o autor francês o seguinte:

Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante, mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em

direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. (FOUCAULT, 2005b, p. 289)

Enquanto o poder soberano está associado à noção do direito de fazer morrer e de deixar viver ostentado pelo soberano frente ao súdito, enquanto a tecnologia disciplinar se foca sobre uma anatomopolítica do corpo humano, o biopoder, por sua vez, traduz uma transformação, que iniciou seu curso segunda metade do século XVIII, em que o poder soberano de fazer morrer e de deixar viver não será substituído, mas complementado por um direito de fazer viver e deixar morrer. Além disso, ao biopoder está relacionada – diferentemente da tecnologia disciplinar, voltada para o corpo humano individual – uma biopolítica da espécie humana. Ou seja, a espécie, como conjunto, figura como personagem principal nesse novo cenário.

Foucault pretende ressaltar que no cenário da biopolítica – ou seja, a partir do momento em que “a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal e a política se transforma em biopolítica” (AGAMBEN, 2002, p. 11) – o foco de interesse não será mais as epidemias, algo que teria sido objeto de interesse candente desde a Idade Média, como dramas temporários ou sazonais que afetavam coletividades; mas, a partir da segunda metade do século XVIII, o interesse estará centrado nas endemias,⁵⁴ como nos dirá o filósofo francês:

Não é de epidemias que se trata naquele momento, mas de algo diferente, no final do século XVIII: *grosso modo*, aquilo que se poderia chamar de endemias, ou seja, a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população. Doenças mais ou menos difíceis de extirpar, e que não são encaradas como as epidemias, a título de causa de morte mais freqüente, mas como fatores

⁵⁴ O prefixo *endo* pode significar “movimento para dentro” ou “posição interior”; já o prefixo *epi* pode significar “posição superior” ou “sobre”. Por sua vez, o elemento de composição (prefixo, sufixo, infix) *emia* designa “estado patológico do sangue” (FERREIRA, 1999, p. 753, 777 e 737). Além, portanto, das considerações diretas feitas por Foucault acerca do que ele pretendia com as afirmações referentes às epidemias (dentro da perspectiva do poder soberano) e às endemias (dentro da lógica do biopoder), cumpre salientar, auxiliado pelas ilustrações feitas logo acima, que a endemia se referiria a alguma patologia que está presente, que *já faz parte de*, que é interior ao corpo sobre o qual irá se abater. Em contraposição a esse conceito, epidemia, em que pese a característica de transitoriedade, parece relevante frisar, tem o caráter de externalidade frente ao corpo sobre o qual a patologia irá se abater. Portanto, epidemia está associada a uma interferência que parte de um agente externo para atingir o corpo, enquanto que a endemia é já alguma coisa presente ou que faz parte do corpo sobre o qual, em determinado momento, pode fazer (ou necessariamente fará) atuar uma interferência ao nível da patologia, da doença. A endemia é um agente interno, um perigo latente que, se não observado, controlado, pode fazer eclodir um mal ao corpo no interior do qual ele mesmo está inscrito.

permanentes – é assim que as tratam – de subtração das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias, custos econômicos, tanto por causa da produção não realizada quanto dos tratamentos que podem custar. Em suma: a doença como fenômeno de população: não mais como morte que se abate brutalmente sobre a vida – é a epidemia – mas como a morte permanente, que se introduz sorrateiramente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui, a enfraquece. (FOUCAULT, 2005b, p. 291)

A esse rol de problemas estará associado o problema da incapacitação para a produção (tanto vinculado à velhice como aos acidentes e anomalias incapacitantes) e o problema da cidade (como área, perímetro, ambiente criado no qual esse conjunto de seres vivos está inserido, fundamentalmente). Em linhas gerais, Foucault ressalta três pontos a fim de diferenciar (utilizando como contraponto o poder disciplinar) e caracterizar o modo de atuação do biopoder. Primeiro: surge a figura da população como problema científico e político. Segundo: os fenômenos de interesse serão aqueles que revelam efeitos econômicos e políticos ao nível da massa, como fenômenos que têm expressão coletiva. Terceiro: os mecanismos da biopolítica atuarão sobre o corpo coletivo, como os mecanismos disciplinares já haviam proposto frente ao corpo individual, de modo a maximizar e extrair as forças.

A atuação do biopoder, nesse sentido, atuará a partir de “mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos”, em outras palavras, propor-se-á a “levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação” (FOUCAULT, 2005b, p. 294). Esse, justamente, é o *modus operandi* que será ressaltado e avaliado por Foucault, ou seja, essa nova tecnologia do biopoder – diferentemente do formato por meio do qual o poder soberano se constituía em uma lógica de fazer morrer e deixar viver – será colocada como “um poder contínuo, científico, que é o poder de fazer viver” – associado a uma “desqualificação progressiva da morte”⁵⁵ (FOUCAULT, 2005b, p. 294).

⁵⁵ Nesse ponto, o filósofo francês pondera que “a grande ritualização pública da morte desapareceu, ou em todo caso foi-se apagando, progressivamente, desde o fim do século XVIII”, tornando-se [a morte] algo que não se procura mostrar mas, pelo contrário, algo que se procura esconder. A morte, assim, passou a ser a “coisa mais privada e mais vergonhosa (e, no limite, é menos o sexo do que a morte que hoje é objeto de tabu)”. A razão dessa mudança, segundo ele, estaria justamente nessa transformação das tecnologias de poder. Outrora, no ambiente concebido até o final do século XVIII, o espetáculo da morte era a simbolização de um momento no qual ocorria uma mudança de plano, em outras palavras, era o momento no qual havia uma transição: “se passava de um poder, que era o do soberano aqui na terra, para aquele outro poder, que era o do soberano do além”, de uma “instância de julgamento para outra”, da vida transitória (mundana) para a vida eterna. (FOUCAULT, 2005b, p. 295). Foucault ainda apresentará o exemplo da morte do ditador espanhol Franco como um evento que bem ilustra esse choque entre dois sistemas de poder: o da soberania e o da regulamentação.

A hipótese desenvolvida pelo filósofo francês é a de que, “desde a época clássica, as sociedades ocidentais assistiram ao desenvolvimento, em seu próprio seio, de novos mecanismos de poder – disciplinas dos corpos e controles reguladores das populações – que abrem a era do ‘biopoder’”, um poder que se destina a produzir, ampliar e ordenar forças, algo que, em certa medida, rompe com um cenário no qual o poder resplandecia sob a forma negativa “da captura, da reclusão, da subtração ou da repressão que culmina na morte” (EWALD, 2000, p. 77). Essa idéia segundo a qual o poder representa a interdição está caracterizada no conceito de *poder soberano*, cuja titularidade autoriza o exercício de um direito de fazer morrer e de deixar viver.

O lugar do biopoder é o lugar em que os mecanismos se ocuparão de controlar os acidentes, as eventualidades (previnamos!), as deficiências, a fim de aumentar a vida, fazê-la permanecer ativa, saudável, produtiva. A maximização, portanto, da vida, do seu tempo e de suas potencialidades. Se no âmbito do poder disciplinar, no nível de uma microfísica, a norma é aquilo que permite tornar as instituições isomorfas, em outras palavras, é aquilo que torna difícil separar, diferenciar, as instituições umas das outras (prisão, exército, escola, hospital, etc); no nível da biopolítica o *risco* representa para a *segurança* aquilo que a *norma* é para as disciplinas (EWALD, 2000, p. 88).

A morte, em um ambiente como esse, aparece como o limite, como o lugar a partir do qual há uma ruptura. A morte estabelece o limite a partir do qual o mecanismo do biopoder estará obstado de atuar, onde o acesso à vida não lhe é mais facultado. Vejamos o que afirma Foucault:

Enquanto, no direito de soberania, a morte era o ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o absoluto poder do soberano, agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e se ensimesma, de certo modo, em sua parte mais privada. O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado. (FOUCAULT, 2005b, p. 296)

Entre as técnicas de disciplina (poder disciplinar) e de regulamentação (biopoder) há diferença de centro, o que não quer dizer que elas se contraponham, mas sim que elas se superpõem, em outros termos, que estas técnicas estão articuladas. Assim, a técnica disciplinar está centrada no corpo individual (como um organismo dotado de capacidades),

“produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo”. A técnica regulamentar, de sua parte, está centrada não no corpo individual, mas na vida (os corpos são aqui pensados em termos de “processos biológicos de conjunto”), “uma tecnologia que agrupa os efeitos de massa próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva”, controlar e em último caso contornar os efeitos produzidos por esses eventos. Em suma: um mecanismo que busca “a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (FOUCAULT, 2005b, p. 297). Sobre essa relação entre disciplina e regulamentação, interessa observar a transcrição a seguir:

Foi para recuperar o detalhe que se deu uma primeira acomodação: acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento – isso foi a disciplina. É claro, essa foi a acomodação mais fácil, mais cômoda de realizar. É por isso que ela se realizou mais cedo – já no século XVII, início do século XVIII – em nível local, em formas intuitivas, empíricas, fracionadas, e no âmbito ilimitado de instituições como a escola, o hospital, o quartel, a oficina, etc. E, depois, vocês têm em seguida, no final do século XVIII, uma segunda acomodação, sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou biosociológicos das massas humanas. Acomodação muito mais difícil, pois, é claro, ela implicava órgãos complexos de coordenação e de centralização. (FOUCAULT, 2005b, p. 298)

Foucault nos apresenta duas séries diferenciadas, estando descritas, na primeira: corpo, organismo, mecanismos disciplinares, instituição. Na segunda: população, processos biológicos, mecanismos regulamentadores, Estado. O filósofo francês chama a atenção para o seguinte aspecto: “Não quero fazer essa oposição entre Estado e instituição atuar no absoluto, porque as disciplinas sempre tendem, de fato, a ultrapassar o âmbito institucional e local a que são consideradas” (FOUCAULT, 2005b, p. 298). Ou seja, as disciplinas tendem a ser assimiladas por mecanismos de Estado (ou seja, não se pode pensar nelas como propriedades de mecanismos de poder inscritas, tão-somente, no interior das instituições). Exemplo paradigmático desse fato pode ser vislumbrado pela *polícia*, visto que esta é, ao mesmo tempo, aparelho de disciplina e aparelho de regulamentação ou de Estado. A mesma perspectiva deve ser adotada para pensar os mecanismos regulamentadores, pois há “uma série de instituições subestatais, como as instituições médicas, as caixas de auxílio, os seguros” (FOUCAULT, 2005b, p. 298) que atuam segundo essa lógica.

Retomaremos, agora, o que já foi mencionado alguns parágrafos atrás – quando falamos da relação entre os mecanismos de disciplina e mecanismos de regulamentação como uma relação articulada – a fim de aprofundarmos um pouco esta noção. Quando dissemos que essas duas espécies não estão fixadas sobre o mesmo centro, tínhamos em vista o fato de que esses conjuntos, como assevera Foucault, não estão no mesmo nível. O que isso quer dizer? Creio que a melhor ilustração, dentre as utilizadas pelo próprio filósofo, seja aquela fixada sobre o problema do sexo, ou da sexualidade.⁵⁶ Utilizando essa idéia ele esclarece que a “sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação” (FOUCAULT, 2005b, p. 300). Ora, o controle da sexualidade atua tanto no nível do corpo individual como no nível dos fenômenos mais complexos relacionados ao sexo, que são os fenômenos de população. Os mecanismos de interferência sobre o indivíduo atuarão, preponderantemente, no formato da vigilância, a fim de produzir algo como a melhor economia do corpo, da gestão de suas energias, por assim dizer. De outra parte, o controle do sexo no âmbito dos eventos ligados à população estão afeitos às questões referentes aos processos biológicos mais amplos, como a natalidade e as doenças ligadas ao sexo, por exemplo. Essa posição fundamental, na qual se situa a temática do sexo, entrecortando tanto o perímetro do corpo/organismo como do corpo/população, justifica a “extrema valorização médica da sexualidade no século XIX” (FOUCAULT, 2005b, p. 300).

A sexualidade indisciplinada produz efeitos tanto naquilo que se refere à esfera individual como naquilo que se relaciona com os fenômenos de população. Esta será, pois, a premissa da *teoria da degenerescência* (teoria de estudiosos da medicina, elaborada na França em meados do século XIX, que foi basilar para o saber médico da loucura e da anormalidade, com influências sobre empreendimentos “científicos” tanto da criminologia como da antropologia), que vai vincular a devassidão no comportamento sexual a um dado (anômalo) de transmissão hereditária.⁵⁷

⁵⁶ Paralelamente ao tema da sexualidade está colocado o papel e a atuação da medicina. Ela vai ter um papel importantíssimo no trato da questão do sexo, pois “é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores” (FOUCAULT, 2005b, 302).

⁵⁷ Abrimos esta nota para propor uma rápida aproximação. “Os sensuais”, título do livro terceiro inserto na já aludida obra “Os Irmãos Karamazov”, poderia nos oferecer um exemplo dessa vinculação entre comportamento sexual extravagante e defeito hereditário. Concebendo um aparente desvio no comportamento sexual como deformidade, fruto de uma transmissão ou herança genética, o exemplo literário, numa reflexão levada a cabo

7.3 O TEMA DA NORMA EM MICHEL FOUCAULT

À custa de uma transferência que foi da lei para a norma, do jurídico para o biológico; à custa de uma passagem que foi a do plural das raças para o singular da raça; à custa de uma transformação que fez do projeto de libertação a preocupação da pureza, a soberania do Estado assumiu, tornou a levar em consideração, reutilizou em sua estratégia própria o discurso da luta das raças. A soberania do Estado transformou-se no imperativo de proteção da raça [...]. (FOUCAULT, 2005b, p. 96)

Foucault afirma que a norma é aquilo que irá circular entre o poder disciplinar e o poder regulamentador, aplicando-se tanto ao corpo como à população. Instrumento ou mecanismo, pois, que “permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica” (FOUCAULT, 2005b, p. 302). Essa via pela qual se torna possível a articulação de um controle que transita desde o espaço individualizado até o espaço da massa, do conjunto, da população, enfim, o acesso que entrecruza esses espaços e viabiliza que o controle se estenda desde a disciplina do corpo até a regulamentação da população é a norma. A sociedade de normalização, segundo a concebe Foucault, foi assim descrita:

Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele consegue cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias da disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. (FOUCAULT, 2005b, p. 302)

pelos irmãos Aliócha e Dimítri, tendo como tema de análise a figura paterna, “um devasso”, parece retratar muito bem essa noção segundo a qual invariavelmente o comportamento dos filhos se reporta ao do pai. Conseqüência muito menos devida à proximidade familiar do que a algo como uma herança biológica. Os filhos carregam, assim, um fardo: algo como o gene da sensualidade karamasoviana. Os hábitos ou os acidentes ligados ao comportamento sexual paterno tendem a manchar – de maneira irrefutável – algo profundamente íntimo no caráter e no corpo dos filhos: eram todos sensuais. “Nós Karamazov, somos todos assim; esse inseto [da luxúria] vive em você, que é um anjo, e aí suscita tempestades” (Dostoievski, 2002, p. 123). Entre os exemplos que Foucault trabalhará, veremos que a tonalidade sóbria da certificação científica parece dar um suporte mais firme a idéias um tanto semelhantes a essas. Referimo-nos à análise de Foucault dedicada a realizar uma genealogia da psiquiatria, especialmente naquilo que se refere ao estudo da hereditariedade, ocorrido no fim do século XIX, como origem do estado anormal e que, por fim, desembocaria na elaboração da teoria da degenerescência (formulada em 1857). O estudo da hereditariedade, assim, no momento em que a figura do instinto sexual já havia sido desvinculada da noção de reprodução, vai possibilitar a identificação nos ascendentes de todo o tipo de aberrações constatáveis nos descendentes. Dirá Foucault que “a hereditariedade funciona como o corpo fantástico das anomalias tanto corporais, como psíquicas, funcionais ou de comportamento” (FOUCAULT, 2002, p. 400), onde o prazer “não ordenado à sexualidade normal é o suporte de toda a série de condutas instintivas anormais, aberrantes, suscetíveis de psiquiatrização” (FOUCAULT, 2002, p. 365).

Poderíamos traçar dois diferentes tipos de análise ou de abordagem para o tema do direito na obra de Foucault, não no sentido de obtermos algo como uma teoria do direito em Foucault, mas, por outro lado, levando em conta o fato de que as referências ao tema e às práticas do direito são constantes na obra do filósofo francês, “uma pesquisa sobre esses usos do direito em seu pensamento” nos daria indicações a respeito de como eles devem ser pensados, naquilo em que se relacionam com o tema da normalização (FONSECA, 2000, p. 220). Assim, em um primeiro momento, poderíamos verificar uma dissociação nítida entre o modo de exercício de poder do direito e o modo de exercício de poder disciplinar-normalizador e o biopoder. Aqui, portanto, entendemos o direito como um modelo de interdição e a norma como produção de comportamentos, ou seja, há uma oposição conceitual entre a idéia de direito e a idéia de norma. Nessa perspectiva, o modelo jurídico atua pela interdição, impondo limites à liberdade pela via da regra ou da lei, estabelecendo o que é lícito e o que é ilícito, permitido ou proibido. A norma não se presta a essa tarefa de castração, muito antes pelo contrário, sua atuação é positiva. O exemplo a seguir, que trabalha a temática do crime pela perspectiva da norma, nos oferece uma interessante ilustração da tarefa exercida pela normalização:

Já não era mais suficiente punir o crime; o criminoso tinha que ser reabilitado. Para tal, ele tinha que ser compreendido e conhecido em sua individualidade, assim como classificado como um certo tipo de criminoso. Sob a bandeira da normalização, o saber foi trazido para a batalha. Foi através desta tática que o crime, que foi primeiramente um assunto legal e político, foi investido com novas dimensões de saber científico com objetivo normalizador. (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 213)

Se mencionamos a oposição conceitual entre direito e norma, não esqueçamos que é possível encontrar uma implicação entre direito e normalização. Essa implicação estaria assentada na constatação de que o direito, como discurso produtor de verdade, participa ou atua de maneira imbricada ou coordenada com a norma e, nesse sentido, haveria então uma colaboração entre as duas noções, implicação essa que se dá no plano das práticas e estratégias (FONSECA, 2000). Não seria inconveniente chamar a atenção para o fato de que o poder disciplinar, a partir da norma, cria o normal e o anormal. De maneira diferente, os dispositivos de segurança partem daquilo que é observado como normal – em um outro

patamar, dentro dos processos afeitos à saúde de um perímetro populacional, por exemplo – para deduzir uma norma, pensada como mitigação dos efeitos lesivos à regularidade da vida do conjunto biológico da população que é, por sua vez, fator determinante capaz de produzir reflexos nas potencialidades do Estado. Senão, vejamos:

Com estas explicações conceituais, dadas por Foucault no curso de 78 consegue-se, portanto, diferenciar uma normalização em sentido amplo que envolveria procedimentos de disciplina, ditos de normação, pelos quais, partindo-se da norma, distribui-se algo ou alguém em normal ou anormal e, envolveria procedimentos de seguranças, ditos de normalização em sentido estrito, pelos quais, partindo-se de um jogo de normalidades diferenciais, deduz-se uma norma. (FONSECA, 2000, p. 228)

Dessa maneira, desde 1976, Foucault trata de colocar em pauta uma preocupação focada na temática do biopoder e da normalização, a normalização pensada além do sentido da disciplina, concluindo que “nos diversos aspectos da normalização por ele [Foucault] estudados, continua não havendo uma relação de contradição entre os procedimentos do direito e as práticas da norma, mas ao contrário, uma relação de implicação” (FONSECA, 2000, p. 230).

Bartolomé Ruiz nos dirá, por sua vez, que

a norma normaliza as subjetividades através dos valores e comportamentos que se consideram naturais ou racionais; ela institui uma ampla rede simbólica através da qual se define o que é normal. A teia simbólica da normalidade impregna e legitima o conjunto de instituições e estruturas de nossa sociedade. Desse modo, as define como as instituições mais justas e eficazes, os valores mais verdadeiros, os melhores mecanismos ou as estruturas mais racionais. (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004, p. 76)

Ou seja, a normalidade atua como uma categoria simbólica segundo a qual os micropoderes se relacionam e, ao mesmo tempo, dá o suporte legitimador para modelos de exclusão (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004, p. 224). Ou seja, a categoria do normal, estabelecendo seus postulados, termina por definir o perímetro no interior do qual a norma pode existir. Ao mesmo tempo e por exclusão produzir-se-á aquele que foge ao seu perímetro, aquele que está além de sua fronteira, aquele que está do lado de fora da normalidade.

Na análise de Bartolomé Ruiz, há uma interação entre normalidade e verdade⁵⁸ que as reforça mutuamente e, em certa medida, permite concebê-las a partir de uma relação de identidade (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004, p. 225). Cada sociedade, ao estabelecer os parâmetros segundo os quais a norma pode ser identificada – a partir de um processo de ortopedia dos comportamentos individuais, a fim de adequá-los aos modos considerados aceitáveis, por exemplo – estipula um universo simbólico segundo o qual a vida pode ser compreendida e, ao mesmo tempo, destitui de sentido aquilo que escapa a esse perímetro simbólico. Aquele ou aquilo que está fora desse perímetro simbólico está fora da norma: eis o anormal. Senão, vejamos:

O simbolismo da normalidade consegue estabelecer os limites em torno dos quais uma pessoa e uma sociedade devem pautar seu modo de ser. Esses limites funcionam de modo integrativo para quem se situa dentro deles, porém atuam de forma excludente para aqueles que circulam em sua periferia. [...] O seu modo de ser [do sujeito] – o tipo de seus valores e o modo de suas práticas – tenderá a se encaixar dentro dos limites que a pessoa considera como normais. (BARTOLOMÉ RUIZ, 2004, p. 229)

Esse limite, a fronteira, o limiar que diferencia o perímetro da normalidade e o espaço da anormalidade é o ponto a partir do qual poder-se-ão estruturar os modos de subjetivação. O *status* da normalidade é o resultado da incorporação de um padrão ético-social. Essa incorporação se legitima através da construção de verdades que induzem as subjetividades ao exercício de práticas definidas como verdadeiras. A sociedade, portanto, irá organizar suas estruturas a partir da identificação do perímetro da norma. A lógica da sanção e da repressão podem ter lugar, então, a partir do estabelecimento das fronteiras políticas entre a normalidade e a anormalidade. Fora do perímetro da norma é onde atua a sanção e a repressão. Em que pese essa afirmação, não nos equivoquemos: nada escapa à norma, no sentido de que a norma “não conhece exterior. A norma integra tudo o que desejaria excedê-la – nada, nem ninguém, seja qual for a diferença que ostente, pode alguma vez pretender-se exterior, reivindicar uma alteridade tal que o torne um outro” (EWALD, 2000, p. 87). Parece concordar com essa

⁵⁸ Há que lembrar que qualquer verdade é uma perspectiva sobre a realidade, um sentido criado para o mundo, logo não esgota os sentidos do mundo. Segundo Bartolomé Ruiz, a alteridade poderia atuar como o critério referencial segundo o qual a prática ética, entendida como estética da existência, poderia se orientar. Dessa maneira, a alteridade da vida e a do ser humano são critérios definidores de verdade, pois a relatividade hermenêutica da verdade encontra nelas critérios objetivos para definir que tipo de verdade e de práticas podem ser sustentadas ou desconstruídas.

afirmação a seguinte ponderação feita por Agambem, ao tratar do tema da exceção⁵⁹. Disse o filósofo italiano que a exclusão representa aquilo que está capturado do lado de fora, ou seja,

exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disso, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão⁶⁰. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta de sua suspensão. (AGAMBEM, 2002, p. 25)

Da mesma maneira, o anormal não escapa à norma e, muito antes pelo contrário, está nela. O que há é um diferencial de cunho valorativo entre normal e anormal, ou seja, há uma relação de oposição entre o normal e o anormal, mas em relação à perspectiva do grupo frente a ele mesmo, ou seja, essa oposição não utiliza como referencial algum suporte de cunho natural ou universal.

A norma foi inscrita por Foucault entre as artes de governar – sendo ela caracterizada não pelo uso da força ou de uma coerção material, mas por “uma lógica, uma economia, uma maneira de o poder reflectir as suas estratégias e definir os seus objectos” (EWALD, 2000, p. 78) – a ela está incumbida a tarefa de designação, ou seja, deve atuar como “uma medida que serve para apreciar o que é conforme à regra e o que dela se distingue” (EWALD, 2000, p. 79) e, antes que tomar por referência o esquadro (a retidão) prefere prestar homenagens à medida, à noção de média. Ainda, portanto, que a norma assuma a tarefa de designação no jogo das oposições entre normal e anormal, normal e patológico, a tarefa da “individualização

⁵⁹ Ao conceito de exceção, em Carl Schmitt (1988, p. 15/16), está associada a definição de soberania. Assim, o soberano é aquele que decide a situação de exceção: “Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle”. A definição de soberania não está assim atrelada ao *status* da normalidade mas sim à situação extrema, de limite. Ainda que a nomenclatura pudesse associar o conceito de estado de exceção a situações de urgência ou ainda à figura do estado de sítio, ele deve ser compreendido como uma noção geral da teoria do Estado, vinculada a uma definição jurídica da soberania que, por sua vez, remonta à própria lógica do direito: “il faut entendre ici une notion générale de la théorie de l’État, et non quelque urgence proclamée ou quelque état de siège. La situation exceptionnelle est appropriée en un sens éminent pour une définition juridique de la souveraineté, et elle l’est pour une raison systématique, qui relève de la logique du droit”.

⁶⁰ Reyes Mate (2002, p. 15/16) nos oferece o seguinte exemplo, para ilustrar a questão da suspensão da norma no estado de exceção: “El nazismo oficializava esa reducción desnaturalizando al prisionero judío de suerte que el prisionero al entrar en el campo quedaba a merced del poder, sin referencia a ley alguna pues la ley había quedado integralmente suspendida”.

normativa é [...] diacrítica, lateral e relativa. É puramente comparativa” e, dessa maneira, o saber da norma não apela a nada de exterior. Assim a norma seria “a medida, que simultaneamente individualiza, permite individualizar incessantemente e ao mesmo tempo torna comparável” o que faz dela, ao mesmo tempo, “um princípio de comparação, de comparabilidade, uma medida comum, que se institui na pura referência de um grupo a si próprio” (EWALD, 2000, p. 86), em outros termos, a norma é, ao mesmo tempo, “aquilo que torna comparável e individualiza” (EWALD, 2000, p. 88).

Sobre esse estado de coisas se verá representada uma idéia de sociedade “biologicamente monística”, ou seja, antes de estar dividida entre várias raças será constituída por uma raça original ou verdadeira, incessantemente ameaçada por um “certo número de elementos heterogêneos, mas que não lhe são essenciais, que não dividem o corpo social, o corpo vivo da sociedade” (FOUCAULT, 2005b, p. 95). Nesse movimento, pois, se o Estado era interpretado, em um primeiro momento, como legitimador do injusto (instrumento de uma raça contra a outra) passará a ocupar, em um segundo instante, a posição de “protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça” (FOUCAULT, 2005b, p. 95). O nazismo, portanto, pode dar-nos mostra de um “racismo de Estado encarregado de proteger biologicamente a raça” (FOUCAULT, 2005b, p. 97), assim como o exemplo soviético de racismo dá mostra de como o discurso revolucionário das lutas sociais foi convertido em uma prática de higiene pública, onde o inimigo de classe se torna algo como um perigo biológico, contra o qual é preciso lidar com práticas de assepsia. Em outras palavras, o inimigo de classe está convertido em “doente, é o transviado, é o louco” (FOUCAULT, 2005b, p. 97). Abordando a relação havida entre a norma e a lei, Foucault afirma que a partir do desenvolvimento do biopoder verifica-se uma importância crescente assumida pela atuação da norma, em detrimento de um sistema jurídico que tem por base a figura da lei, remete à idéia de que, em uma sociedade do biopoder:

Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são, sobretudo, reguladoras. (FOUCAULT, 2007b, p. 157).

É nesse sentido que poderíamos falar de algo, a partir do século XVIII, como uma regressão jurídica. Uma ilustração, nesse ponto, parece salutar. É interessante observar o processo de união relatado por Foucault entre médicos e magistrados⁶¹, algo que data do final do século XVIII (FOUCAULT, 2002, p. 49). No que se refere ao âmbito do direito penal, especialmente, veremos algo como um “poder de penetração e de subversão do exame médico-legal em relação à regularidade da instituição jurídica”, fenômeno que reflete o “funcionamento de um poder que não é nem o poder judiciário nem o poder médico, um poder de outro tipo, que eu chamarei [...] de poder de normalização”, algo que exerce uma instância de controle não do crime ou da doença, “mas do indivíduo anormal” (FOUCAULT, 2002, p. 52).

Outro exemplo ilustrativo, aliás, dois exemplos paradigmáticos que nos auxiliarão aqui. Primeiro: o modelo da exclusão dos leprosos, situado historicamente no período medieval. Segundo: modelo da inclusão do pestífero, situado historicamente no final do século XVII⁶² e início do século XVIII. Conforme as palavras de Foucault (2002, p. 55): “parece-me que, no fundo, no que diz respeito ao controle dos indivíduos, o Ocidente só teve dois grandes modelos: um é o da exclusão dos leprosos; o outro é o modelo da inclusão do pestífero”.

A prática social de exclusão do leproso continha a noção central de cisão, distanciamento, de não-contato entre indivíduos leprosos e indivíduos não-leprosos. Sobre o indivíduo fustigado pela lepra recaiam outras conseqüências. À exclusão do indivíduo leproso estava associada uma morte política e jurídica. Não por acaso esse ritual era acompanhado de algo como uma cerimônia fúnebre,⁶³ “no curso da qual os leprosos eram declarados mortos”

⁶¹ Não esqueçamos de mencionar as aproximações feitas também entre o saber do pastor e do médico, em Foucault. Sobre isso, o artigo de Guilherme Castelo Branco (2007), intitulado “Do pecado à doença: inquietações em torno da sexualidade infantil”.

⁶² No século XIV, “a peste avançava lentamente pelo mundo, começando por volta de 1330, no deserto de Gobi, na Mongólia” (FARREL, 2003, p. 96), o que teria sido o segundo registro de pandemia da peste negra na história, visto que seu primeiro registro data de 541 d.C. Em 1665, a “pandemia de Peste Negra teve seu momento final de glória na Grande Peste de Londres”, ocasião na qual matou um em cada seis cidadãos ingleses. No entanto, a peste voltaria a avançar, em 1894, a partir da epidemia detectada no porto internacional de Hong Kong: o que seria chamado de “Terceira Pandemia” (FARREL, 2003, p. 108/110). Na França, estima-se que três quartos da população teria morrido com a peste (MARTINS, 1997, p. 62).

⁶³ Os europeus consideravam a lepra uma “maldição de pecadores”. Não por outro motivo, quando alguém era descoberto com a doença deveria ser “levado para a igreja, onde uma tenda de pano preto era erguida diante do altar, sob a qual a pessoa infectada se ajoelhava, enquanto era proferida uma missa para ela. Depois a pessoa era levada a um leprosário, onde o sacerdote, como se estivesse lançando poeira sobre um túmulo, jogava poeira no leproso e dizia: ‘Esteja morto para o mundo e novamente vivo para Deus’” (FARREL, 2003, p. 74/75). A purificação da cidade ainda parecia conter traços mais insidiosos nos exemplos em que os leprosos eram

(FOUCAULT, 2002, p. 54), aliás um fato que continha reflexos materiais importantes como, por exemplo, naquilo que se referia à transmissão dos bens do indivíduo leproso. Vemos, pois, que era demarcada, ritualizada essa passagem, onde o processo de exclusão do leproso do espaço público – os leprosos eram enviados para fora dos muros da cidade – representava uma purificação daqueles que ficavam. Ou seja, o “mecanismo da exclusão era o mecanismo do exílio, da purificação do espaço urbano” (FOUCAULT, 2007d, p. 88), de rejeição e remessa do doente para um espaço externo, marginalizado, onde ele iria misturar a sua lepra à lepra dos demais. A esse modelo de tratamento relegado aos leprosos, Foucault associa o modo de tratamento dos loucos, criminosos, que será implantado no século XVIII e que ainda presenciamos: o modelo do internamento, do seqüestro institucional. Assim, “é sob essa forma [exclusão da lepra] que se descreve, e a meu ver ainda hoje, a maneira como o poder se exerce sobre os loucos, sobre os doentes, sobre os criminosos, sobre os desviantes, sobre as crianças, sobre os pobres” (FOUCAULT, 2002, p. 54).

A prática social referente ao indivíduo afetado pela peste, por sua vez, adota um outro modelo de ação que, em comparação com o modelo da lepra, parece ter tido uma “fortuna histórica muito maior e muito mais duradoura” (FOUCAULT, 2002, p. 55). Ao invés da exclusão, do distanciamento, há inclusão e, ainda que cautelosa, proximidade. Esse modelo – algo como um plano de ação para situações de urgência – deve ser aplicado quando “a peste ou uma doença epidêmica violenta aparecesse em uma cidade” (FOUCAULT, 2007d, p. 88). Trata-se da quarentena.⁶⁴

Nesse ponto, uma rápida menção a Manuel Álvares (1545-1612), médico português que se tornou professor na Universidade de Toulouse, França, em 1572, parece pertinente. Autor de um livro que trabalhava o tema da peste, Manuel Álvares apresentou indicações para que as pessoas se protegessem e, eventualmente, fossem curadas da doença. Dentre as recomendações figurava a necessidade de cuidado com as portas da cidade, ou seja, no sentido de evitar que qualquer pessoa de um lugar infectado ingresse no local, a fim de evitar

queimados na fogueira, caso dos reinados de Henrique II na Inglaterra (1154-1189) e Filipe V na França (1285-1314), ou enterrados vivos, durante o reinado de Eduardo I na Inglaterra (1272-1327). Em que pese as precauções e “cuidados” tomados frente a *hanseníase*, hoje se sabe que ela é, dentre as doenças infecciosas, uma das menos contagiosas. No entanto, “ainda não sabemos exatamente como a lepra é transmitida” (FARREL, 2003, p. 92).

⁶⁴ A primeira legislação determinando um período de isolamento de quarenta dias a “viajantes que viessem de lugares infectados” pela peste tem origem na “cidade de Ragusa, perto de Veneza”. Em que pese não houvesse “nenhuma base médica para o número 40”, talvez tivesse relação com o “período hebraico de impureza das mulheres após o parto” (MARTINS, 1997, p. 61).

que o risco de contágio aumentasse. As confusões e aglomerações de pessoas deveriam ser evitadas, e o isolamento das pessoas infectadas deveria ser providenciado. As ruas da cidade deveriam ser varridas e limpas (MARTINS, 1997, p. 76/79).

A esse relato se soma a descrição empreendida por Foucault, relativamente ao modelo de controle dos indivíduos adotado para enfrentamento do problema da peste negra. Em resumo, o plano de urgência utilizando contra a peste determinava que as pessoas permanecessem em suas casas e, sendo possível, cada uma no interior do compartimento doméstico que lhe correspondia. O espaço da cidade seria seccionado e cada uma dessas divisões estaria sob a responsabilidade de uma autoridade nomeada (chefe de distrito). A ele estariam subordinados outras pessoas (inspetores), estas incumbidas de uma tarefa de vigilância generalizada, consistente em percorrer as ruas e verificar o cumprimento das determinações de isolamento instituídas num espaço urbano esquadrinhado, revistar os habitantes pedindo que em cada casa os moradores respondessem a uma espécie de chamada ou contagem dos indivíduos, a fim de verificar quantos estavam vivos, mortos ou infectados.⁶⁵ Essa vigilância, devemos lembrar, era acompanhada de registros⁶⁶ pormenorizados iniciados pelos vigilantes e que, galgando as instâncias hierárquicas estabelecidas, alcançava aquele que centralizava todos os registros recolhidos. Por fim, as habitações eram submetidas a desinfecções.

Portanto, ao invés de agrupar fora da cidade, o modelo sanitário da peste propunha uma “análise minuciosa da cidade, a análise individualizante, o registro permanente, não mais um modelo religioso⁶⁷ mas militar”, esquema político-médico que veremos, com o emprego de alguma sofisticação, dar origem ao tema da higiene pública, na nascente medicina urbana da segunda metade do século XVIII (FOUCAULT, 2002, p. 89). Esse movimento parece atestar a passagem de “uma tecnologia do poder que expulsa, que bane, que marginaliza, que reprime, a um poder que é, enfim, um poder positivo, um poder que fabrica, um poder que observa, um poder que sabe e um poder que se multiplica” (FOUCAULT, 2005b, p. 60).

⁶⁵ Durante a peste que se abateu sobre Londres, em 1665, “toda a casa em que surgisse algum caso de peste devia ser trancada, com todos os seus moradores, e dois guardas deviam se revezar à porta, para que ninguém entrasse ou saísse – exceto o cadáver dos mortos” (MARTINS, 1997, p. 11).

⁶⁶ Exemplo desse acúmulo de dados da vigilância pode ser consultado no livro de João Manuel de Carvalho, intitulado *Diário da peste de coimbra: (1559)*.

⁶⁷ Aliás, corroborando a afirmação de que à lepra corresponde algo como um modelo religioso está o relato de Farrel (2003, p. 77/78) de que “não era apenas o nome bíblico que dava à lepra sua má reputação. [...] Na religião japonesa do xintoísmo, a palavra para lepra é a mesma para pecado. Na Índia, a lepra também era considerada sinal de pecado”.

A norma não é simplesmente um princípio de inteligibilidade, nos dirá Foucault, mas um elemento a partir do qual certo exercício de poder se acha fundado e legitimado. Dessa forma, a norma “não tem por função excluir, rejeitar”, mas, muito antes pelo contrário, tudo indica que a norma está invariavelmente associada a uma “técnica positiva de intervenção e de transformação, a uma espécie de poder normativo” (FOUCAULT, 2002, p. 62). Essa noção nos remete, novamente, à concepção foucaultiana de que o poder não pode ser considerado essencialmente como um mecanismo negativo de repressão, lembrando de sua positividade, por meio de um atuação produtiva, materializada no exercício prático segundo o qual a normalização é efetivada.

7.4 O DIREITO DE MATAR E A FUNÇÃO DO ASSASSÍNIO

Se nos deslocamos de um cenário no qual impera a lógica da lei (poder soberano), cuja transgressão remete à ameaça absoluta da morte, haja vista que a lei “não pode deixar de ser armada” e a “arma por excelência [da lei] é a morte” (FOUCAULT, 2007b, p. 156/157), a alcançarmos o âmbito de um (bio)poder que encampa a tarefa de cuidar – através de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos – da vida; a pergunta que se coloca, no âmbito do exercício do biopoder, é a seguinte: como se exerce o direito de matar dentro da lógica de uma tecnologia de poder que tem por objeto fundamental a vida, aumentá-la em sua duração, protegê-la de acidentes, contornar deficiências, otimizar todas as suas possibilidades?

Esse é, portanto, o momento no qual a intervenção do racismo será definitiva. O racismo será a ferramenta que demarcará, dentro desse conjunto biológico constituído pelos homens (e do qual o biopoder se ocupa) a linha de corte entre o que deve viver e o que deve morrer. A partir do racismo poder-se-á estabelecer uma hierarquização, uma diferenciação entre grupos, raças, dentro desse mesmo corpo social, dessa mesma massa biológica humana. Desta maneira, a palavra raça se refere a “una asimetría entre [...] grupos que coexisten sin mezclarse” (CHIROLLA e FORERO, 2002, p. 317).

Sem o racismo, este contínuo biológico não poderia ser diferenciado. O racismo será o pressuposto da heterogeneidade do grupo social, permitindo essa diferenciação que demarcará

aquilo que, dentro da população, deve ser eliminado e aquilo que deve ser conservado, reproduzido.

Não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. Mas eu acho que funcionava de outro modo. O que inseriu o racismo nos mecanismos de Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo. (FOUCAULT, 2005b, p. 304)

Dentro dessa concepção, Foucault irá afirmar que o racismo exerce uma dupla função: primeira, “subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças”, ou seja, “fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder”; segunda função, estabelecer uma “relação guerreira” (FOUCAULT, 2005b, p. 305) que estabelece a lógica segundo a qual para garantir que você sobreviva, para melhorar a vida (a fim de prolongá-la, ampliar suas possibilidades, etc.) será preciso que você elimine, massacre seus inimigos. Em uma palavra: previna-se!

Frize-se que estamos a tratar de um cuidado biológico, ou seja, o foco central é o cuidado com a vida e suas possibilidades. Dessa maneira, quanto

mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar”. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. (FOUCAULT, 2005b, p. 305)

Eis porque (pasmem!!), mesmo no desempenho dessa função belicosa ou do assassinio, o racismo procura ser traduzido em uma atividade com conotação positiva, ou seja, de cuidado e maximização da vida⁶⁸. Uma espécie de tarefa de assepsia, de higienização

⁶⁸ Cremos que o exemplo da utilização das colônias germânicas no leste da África como laboratório – com a utilização de cobaias humanas para a testagem de medicamentos contra a *trypanosimiasis*, uma vez que, em

pública. A noção de inimigo⁶⁹ será, pois, o resultado natural dessa perspectiva, não necessariamente inscrito em um perímetro de relações políticas (o inimigo externo, noção que poderíamos, certamente, relacionar ao problema das epidemias), mas inscrito num cenário de higiene, de saúde, de cuidado médico. O inimigo é algo como a doença, é algo como

os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população. Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. [...] A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (FOUCAULT, 2005b, p. 306)

Abrimos um parênteses – e fazendo a ressalva de que as avaliações que aqui se seguirão não são diretamente o objeto do presente trabalho – para trazer elementos importantes na conformação de uma figura ampla e quiçá mais concreta dos reflexos que os temas e conceitos até aqui trabalhados podem auxiliar na compreensão de problemas contemporâneos concretos. Assim, nos reportando à questão que abrange as disputas entre o Estado de Israel e os povos da Palestina⁷⁰, poderíamos propor algumas aproximações, como contribuição ao debate frente ao qual este trabalho pretende se furtrar. A expressão *apartheid israelense* foi utilizada no título de um artigo publicado na revista “Le Monde Diplomatique

Berlim, não se pôde alcançar a vitória contra a doença por acreditar-se que a utilização de animais para a testagem dos medicamentos, nesse caso, não era adequada – é ilustrativo aqui. Como assevera Eckart, os pacientes eram confundidos a coisas das quais os médicos eram proprietários, tendo o tratamento sido convertido, por conseguinte, em um experimento que se realizava numa área privada da periferia imperial germânica (ECKART, 2002, p. 87). Aliás, é interessante observar que a metodologia utilizada naquela época (falamos do início do séc. XX, por volta de 1908) – bastante recente – muito tem de semelhante com exemplos contemporâneos. Senão, vejamos como era, digamos, dado incentivo aos pacientes para que se submetessem ao isolamento em campos de tratamento, seguindo as orientações dos médicos e utilizando os medicamentos prescritos: “To make the stay in the camp more attractive, the government granted each patient 20 pfennigs pocket money. And, for good behavior, men received tobacco, women and girls soap and oil for cosmetics. These offers were not meant to function as ‘rewards’ but as ‘educational measure’” (ECKART, 2002, p. 82).

⁶⁹ Sobre a idéia de eliminação dessa figura do inimigo, nos parece pertinente citar o texto editorial sobre segurança pública, publicada em revista especializada recentemente no Brasil, que afirma que enquanto o problema da violência for tratado como o de um “inimigo a ser exterminado do convívio social, inexistirá programa de segurança pública eficaz ou verba suficiente para o aparelhamento das forças de segurança ou para a construção de estabelecimentos prisionais” (Boletim IBCCrim, São Paulo, n. 180, vol. 15, 2007).

⁷⁰ Sobre esse tema, importante mencionar que, conforme nos relata Koh (2007, p. 08), tendo em vista o fato de que o Estado de Israel tem a existência posta em perigo, por causa do terrorismo, algo que portanto a coloca em uma situação semelhante ao estado de guerra, tem-se encontrado suporte em doutrinadores do direito penal (especificamente aqui, Claus Roxin) para que a prática de tortura e a conseqüente suspensão de direitos fundamentais do homem sejam legitimados.

Brasil”. Assinado por Mariano Aguirre, o artigo trabalha a questão mencionada a partir de obra publicada pelo ex-presidente dos EUA, Jimmy Carter, intitulada “Palestina. Paz, sim. Apartheid, não”. A idéia de *apartheid*, nas palavras de Carter, poderia ser enquadrada dentro da seguinte definição:

dois povos habitando a mesma terra, mas completamente separados um do outro, com os israelenses ocupando a posição dominante e privando os palestinos, de forma repressiva e violenta, de seus direitos fundamentais. (AGUIRRE, 2007, p. 8)

O interessante, para a temática ora enfrentada, pensamos, são as ponderações de que – em similitude ao regime de *apartheid* na África do Sul – o exemplo de Israel em relação à população palestina apresenta um ponto de corte, tal qual o conceito de raça, desenvolvido por Foucault, e o de exceção, articulado por Agambem. Em outros termos, um processo no qual uma população se vê alijada do perímetro político, despojada das prerrogativas políticas mais indispensáveis ao ser humano. Refere-se ainda o artigo, corroborando uma comparação, o seguinte.

A exclusão dos palestinos iniciou-se em 1948, com a expulsão de 750 mil pessoas. Essa política continua, mediante diversas formas de pressão, para forçá-los a abandonar sua luta por um Estado, partir ou aceitar viver em zonas distantes, submetidos à condição de cidadãos de segunda classe [...]. (AGUIRRE, 2007, p. 9)

Prossegue, ainda, o referido artigo, citando o livro *The ethnic cleansing of Palestina*, onde o autor, Illan Pappé, denuncia que:

Se “limpeza étnica” significa “a expulsão pela força de uma região ou território particular com o intuito de homogeneizar uma população etnicamente mista”, e se “a intenção dessa expulsão é a de provocar o êxodo de uma grande maioria de residentes, colocando todos os meios à disposição daquele que expulsa”, então Israel praticou tal procedimento durante seis décadas. (AGUIRRE, 2007, p. 09)

O processo denunciado de dominação, clausura e eliminação empreendido em desfavor da população indígena nos Estados Unidos, no curso de uma disputa territorial

recente na história (BROWN, 2006), ou ainda a afirmativa de Zaffaroni (2007, p. 23), retomando a noção de Carl Schmitt de *Fremde*, de que a figura do inimigo representa o outro, o estrangeiro, o *hostis judicatos* do direito romano, aquele sobre o qual é possível a aplicação de penas ou de um tratamento vedado aos cidadãos, poderiam também contribuir para que analisássemos o processo segundo o qual a população é seccionada em grupos, a partir da noção de raça. Chirolla e Forero (2002, p. 322), em artigo intitulado “Figuras de la exclusion en la política moderna”, a partir da leitura da obra de Michel Foucault, Giorgio Agambem e Hannah Arendt, enfrentarão a temática ligada aos refugiados e imigrantes ilegais para afirmar que passamos de “una *policia* [sic] *biopolítica* estatal a una *policía biopolítica supranacional*”. Assim, o racismo se expressa, no que se refere aos grupos de imigrantes ilegais e refugiados, na “criminalización de ciertas poblaciones, cuando su origen se define como amenazador o peligroso”. Nesse ambiente, portanto

La protección y seguridad de los nacionales, *prima facie*, justifica moralmente las medidas de guerra y la arbitrariedad políticamente consentida y financiada en los procedimientos policiales con inmigrantes. Piénsese, por ejemplo, en los muros de contención, en los cuerpos especiales de policía, en los equipos sofisticadísimos de seguridad [...] en los que invierte el tesoro público de los Estados Unidos para controlar la frontera con México o el mar territorial de los países del Caribe. Asimismo las fronteras españolas con el Maghreb o las italianas con Albania y el mundo árabe. No obstante, pareciera que estos países manifiestan cierto pudor cuando justifican sus estrategias de control migratorio⁷¹ en una nueva órbita moral: la asistencia humanitaria. (CHIROLLA e FORERO, 2002, p. 326/327)

Assim, nos relata Niño (2007, p. 152) que as “notas de racismo e a infundada degradação de grupos étnicos pretendidamente inferiores também estiveram presentes, e com brios dignos de melhor causa, em nossas latitudes”, ao se referir aos termos segundo os quais o discurso penal e criminológico qualificava os nativos do Novo Mundo, dotados de uma inferioridade congênita frente aos europeus, como “loucos morais”. Graças a essa nota, digamos, algo como um perigosismo positivista veio a “configurar a ferramenta pseudocientífica de preferência para o robustecimento de perfis ditatoriais [...] e para o

⁷¹ Muito já foi dito sobre a relação entre o controle das populações imigrantes pelos Estados Unidos e por grandes países europeus. A esse respeito conferir a obra “As prisões da miséria”, de Loïc Wacquant. No que se refere ao caso europeu, especialmente, conferir o título “Precários, estrangeiros, drogados: os ‘clientes’ privilegiados das prisões européias”, ainda na mesma obra. O caso francês, para dar um exemplo, indica uma “parcela de estrangeiros na população penitenciária [que] passou de 18% em 1975 a 29% 20 anos mais tarde (ao passo que estes representavam apenas 6% da população do país)” (WACQUANT, 2001, p. 109).

imoderado avanço do poder punitivo” (NIÑO, 2007, p. 151). Voltando um pouco ao tema dos ataques genocidas à população nativa dos Estados Unidos, que remonta ao século XIX, Schwendinger e Schwendinger (2003, p. 65) irão comparar esse processo àquele empreendido pela Alemanha nazista, depois da década de trinta do século XX, mas chamando a atenção para o fato de que o empreendimento americano ainda não contava com a tecnologia de informação com a qual, já nos anos 30, os alemães tiveram acesso através da IBM.

Em suma: o racismo é o ponto de corte, o lugar a partir do qual, por exemplo, vemos aberta a hipótese para que seja administrado “um Direito Penal diferenciado para os estranhos ou inimigos, com menores exigências dogmáticas, penas mais severas e debilitação das garantias processuais reconhecidas aos cidadãos bem comportados” em uma sociedade excludente na qual a idéia de extermínio pode ser assimilada quando o interesse dos contribuintes o autorizar (NIÑO, 2007, p. 159/160). Para ilustrar essa figura do inimigo, seja na imagem daquele indivíduo que carrega a potencialidade do contágio, da disseminação da loucura, da violência ou do caos, poderíamos tomar a conhecida e divulgada figura da *bruxa*. Talvez nos dias de hoje essa figura remeta a memória às histórias de ficção e aos contos de fadas. No entanto, como nos lembra Barstow (1995, p. 19), já na introdução de sua obra “Chacina de feiticeiras: uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa”, durante os séculos XVI e XVII se pôde ter mostras de um assassinato em massa – o maior deles – realizado por uma população contra ela mesma. Ou seja, um registro bastante concreto de um fenômeno no qual uma determinada população realizou a eliminação, no próprio corpo, de um grupo de indivíduos a que, em determinado momento, se viu associado à noção de feitiçaria.

É pertinente trazer a lume a afirmação de Martins (1997, p. 64) de que, com frequência, se argumentava – durante a Idade Média – haver uma relação de causalidade entre a ocorrência de epidemias, doenças, pragas, e a prática de bruxarias. Talvez a obra intitulada *Malleus Maleficarum*, de autoria de um representante da Igreja, Pe. Heirich Kramer, possa dar prova concreta das práticas nefastas legitimadas nesse tipo de raciocínio. Como narra Jean-Michel Sallman (1991, p. 529), “o mito demoniológico formou-se num contexto muito preciso, o da heresia medieval. A crença na existência de uma seita de feiticeiros voltada ao culto de Satanás foi forjada pelos inquisidores na luta que travaram contra os movimentos heterodoxos do final da Idade Média” e, ainda que hoje essa afirmação possa causar estranheza, a atuação dos inquisidores não ocorria fora do “campo da razão”. Muito antes pelo contrário, eles “inscrevem-se num movimento intelectual, cuja origem remonta o século XV” (BARSTOW, 1995, p. 51).

Se o acusador dispndia esforços para proteger a si e à comunidade dessa imagem perigosa ou monstruosa na qual a bruxa estava inscrita, além de “esperar destruir a reputação de uma mulher, bani-la ou matá-la” (BARSTOW, 1995, p. 51), ele tinha em vista obter parte ou toda a propriedade de que sua bruxa seria destituída. A crença no poder da magia, assim, associada à figura do demônio⁷² – e, por conseguinte, em nítido ataque ao mundo cristão – pôde estabelecer “a diferença crucial entre, por um lado, o povo local resolvendo tensões⁷³ por meio de acusações de magia maligna e contramagia e, por outro lado, a elite regional sustentando a pena de morte em círculos cada vez mais amplos” (BARSTOW, 1995, p. 51/52).

A semelhança no mecanismo de tratamento, ainda que em referência a situações diversas, parece nítido quando observamos o trabalho de D’Ávila (2006, p. 98). Ele afirma – em artigo no qual aborda tanto o conceito de inimigo, naquilo que se refere ao direito penal, como também o conceito de *homo sacer*, fazendo referência à obra de Giorgio Agambem – que estamos diante de um Estado que historicamente articula um tratamento seletivo das pessoas, em uma “contínua e perversa sedimentação de lugares de exclusão”, relegando a certas classes ou tipos de homens a condição de “não pessoa”. O *USA Patriot Act* materializa para o autor, sob o pretexto de combate a um inimigo, assim como o “direito penal do inimigo” de Günther Jakobs, exemplo claro desse tratamento seletivo e de “exceção”.

Por fim, o caso dos Estados Unidos, naquilo que se refere ao tratamento punitivo dispensado, contemporaneamente, aos seus nacionais – ou seja, à própria população americana – dá mostras claras do que significa o funcionamento seletivo⁷⁴, no caso do funcionamento do aparato penal. Não por outro motivo, ainda que a população negra americana corresponda a apenas 13% dos consumidores de drogas – o que corresponderia ao seu peso demográfico, representa “um terço das pessoas detidas e três quartos das pessoas

⁷² Sobre isso ainda interessa trazer a afirmação de Jean-Michel Sallman (1991, p. 533) de que em determinado momento (final do século XVII e início do século XVIII) o “mito demoniológico dá lugar à histeria”, e, se quando “era feiticeira, a forca ou a fogueira manifestavam, na sua crueldade, a sua [da mulher] total responsabilidade penal [...] tomada de loucura, ela transformou-se num ser juridicamente diminuído, com responsabilidade pessoal limitada”.

⁷³ Essa idéia nos remete à questão das *lettres de cachet* – como instrumento do poder real destinado a mitigar as tensões sociais, seja nos distúrbios mais imiscuidos na vida privada ou aqueles com alguma repercussão social mais ampla, levados ao conhecimento dos representates do rei pelos próprios súditos –, trabalhada no capítulo de número 6 deste trabalho. Nesse sentido, também a caça às bruxas na Europa deu claros exemplos nos quais os julgamentos das mulheres acusadas de feitiçarias serviam, muitas vezes, como bode expiatório para encobrir problemas de cunho familiar (Barstow, 1995, p. 53).

⁷⁴ Ainda sobre esse tema, a obra “Punir os pobres”, do mesmo autor.

encarceradas por infração à legislação sobre drogas” (WACQUANT, 2001, p. 95). Não parece ser outro o diagnóstico elaborado por Pavarini (2002, p. 155/156) a respeito deste mesmo assunto, quando afirma que

de frente a um modelo explicativo da criminalidade de massa tendencialmente orientado a dar um peso decisivo às oportunidades, os critérios da previsibilidade da periculosidade criminal se constroem sobre a ilusão de uma predisposição a delinquir por razões de déficit social, racial, cultural e econômico [...] todos aqueles que pertencem a grupos sociais desvantajosos são – pelo menos tendencialmente – perigosos. [...] os EUA dão exemplo eloqüente disso, com dois milhões de detentos presentes diariamente nas instituições carcerárias e ao menos outros quatro penalmente controlados dos quais cerca de 70% compostos por jovens do sexo masculino negros ou de proveniência hispano-americana [...] existem mais blacks nos cárceres americanos hoje que inscritos às escolas médias. Por conseqüência se deveria estar atento que essas elevadas taxas de encarceramento – a população detida aumentou de cinco vezes nos últimos vinte anos – tenham sido premiadas por uma contenção ou por uma redução da criminalidade. As coisas ao invés estão ocorrendo diversamente.

7.5 A IMPORTÂNCIA VITAL DO RACISMO

O título resume o que foi apresentado até aqui. A condição do exercício do direito de matar, do velho direito soberano de fazer morrer, será a grande e vital tarefa para a qual o tema do racismo se prestará, sendo apropriado pelas técnicas de poder da biopolítica, a partir do final do século XVIII e início do século XIX.

Quando Foucault afirmava a existência de ecos, justaposições, interações entre a simbologia do sangue e a analítica da sexualidade (conforme apresentamos no ponto que tratava do poder soberano, na primeira parte desse trabalho), levava em conta a articulação que, a partir da segunda metade do século XIX, ocorreu quando a “temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda a profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade”. Essa articulação, portanto, está materializada no racismo – em sua forma estatal ou biologizante – e naquilo que dele foi deduzido como uma “preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça”, que tem no nazismo alemão a combinação “dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. Uma ordenação eugênica da sociedade” (FOUCAULT,

2007b, p. 162). Enfim, uma ordenação da sociedade que prestava louvores a idéia de um sangue superior e, ao mesmo tempo, autorizava o extermínio de forma sistemática dos *outros*.

Não se olvide que o direito de matar, de tirar a vida, compreende não somente o “assassínio direto”, mas todas aquelas práticas que possibilitam que a vida possa ser exposta à morte, que multiplicam os riscos de morte, ou, simplesmente, quer designar a “morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 2005b, p. 306).

Tendo nos apresentado essas noções, dirá Foucault que algumas coisas podem restar, possivelmente, esclarecidas. Dentre elas, cita ele o vínculo estabelecido entre o evolucionismo (como teoria biológica do século XIX, abarcando certo número de noções como “hierarquia das espécies”, “luta pela vida entre as espécies”, seleção, etc.) e o discurso do poder, de modo a explicar como se pode “transcrever em termos biológicos o discurso político”, ocultando-o sobre o manto da cientificidade, como também para que sejam repensadas as “relações de colonizações, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes, etc.” (FOUCAULT, 2005b, p. 307). Nesse sentido, vem ao caso mencionar o exemplo trazido pela professora Ruth Gauer quando, em artigo intitulado “A etnopsiquiatria na visão dos intelectuais brasileiros”, trata acerca do debate antropológico-social que vertia, ainda no início do século XX, em nosso país. Vejamos quais são as considerações, feitas especialmente por Raimundo Nina Rodrigues e seus seguidores, sobre a formação étnica da população brasileira e quais as conseqüências de nossa conjuntura étnica, algo que depois veio a ser chamado de caráter nacional brasileiro:

As raças que compõem a humanidade estariam, portanto, em diferentes estágios de desenvolvimento físico e mental. A evolução dos povos pressupõe uma capacidade cultural diferente das raças e uma incompatibilidade de certos povos de se adaptarem à civilização européia. Seria este o caso do povo brasileiro, com exceção de uma pequena minoria branca. Além de características somáticas que seriam negativas no processo de evolução, considera [Nina Rodrigues] também a questão do clima. (GAUER, 2002, p. 93)

A aproximação feita por Nina Rodrigues, como bem aponta Ruth Gauer, transita na medicina – desde uma “perspectiva normatizadora, higienista e sanitaria” – para tecer considerações sobre algo como o atraso e primitivismo que o autor pensava encontrar em boa

parte da população brasileira. Vejamos mais um pouco do que comenta Ruth Gauer sobre os estudos de Nina Rodrigues:

Para ele, a inferioridade racial dos negros e dos indígenas, com relação ao branco, era indiscutível; assim sendo, a miscigenação entre raças em diferentes patamares evolutivos resultaria, fatalmente, em indivíduos degenerados, desequilibrados, híbridos do ponto de vista físico, intelectual e nas suas manifestações comportamentais. A seu ver, um leve verniz de civilização poderia recobrir as populações mestiças, como os sertanejos, mas certas condições sociais fariam eclodir o lado bárbaro e selvagem destes, mal refreado por regras que não eram as suas, incompatíveis com seu suposto nível mental. (GAUER, 2002, p. 92)

Fazendo outro parênteses, a fim de retomar o que procuramos tratar no capítulo 1, especialmente na seção 1.3, nos valem da palavra de François Ewald sobre o tema da verdade (regras de dizer o verdadeiro e o falso) e do saber (suas condições de validade), na perspectiva de Michel Foucault, para relacionar esses temas com o cenário acerca do qual esse título se ocupa, qual seja, o cenário no qual existe uma articulação entre o discurso político biológico e a cientificidade sob a qual ele assenta suas bases. Vejamos:

A idéia de uma história da verdade [algo a que a postura filosófica de Foucault se propõe como tarefa] não seria significar que estejamos condenados ao erro. Pelo contrário, vivemos de qualquer maneira no elemento da verdade. E a verdade não é sem efeito. Ela é produtora de regimes de identidade que são ao mesmo tempo princípios de exclusão. No próprio movimento em que a verdade unifica, ela separa. (EWALD, 1984, p. 96)

A transcrição, para orientar-nos nessa investigação que Foucault teria nos colocado, retoma o tema da verdade e o tema das ciências humanas. Cremos, voltando à seqüência de nossa argumentação (o tema da raça), que o exemplo da colonização e da guerra são interessantes para ilustrar as noções trabalhadas nesse ponto e, como já mencionamos, certamente nos fornecem ferramentas importantíssimas para pensarmos problemas contemporâneos.

O genocídio colonizador verá no tema das raças o mote de sua legitimação. Da mesma maneira, a guerra a ser travada não somente contra os adversários pensados como elementos externos, mas sim – e aqui uma característica essencial – como uma maneira de expor os próprios cidadãos à guerra e a própria autodestruição. Ou seja, retomando o fator endemia e a

perspectiva de que no interior mesmo do corpo social estão latentes esses perigos, veremos que graças ao corte diferenciador instaurado pelo tema da raça poderemos identificar, combater e eliminar, sempre em prol – única e exclusivamente – da vida.

A guerra, pois, será também caracterizada por essa dupla frente de combate. Primeiro, há que se combater o adversário político (um tema já conhecido do poder soberano). Segunda frente, há que se combater a raça adversa (o outro: essa espécie de perigo biológico)⁷⁵. Quanto maior a nossa possibilidade de eliminação daqueles representantes da raça biologicamente defeituosa (onde o perigo da doença está latente e nos ameaça), mais a qualidade biológica do corpo social far-se-á pujante.

Se a noção de raça é adequada para pensarmos o problema da guerra, ela também se aplica para pensarmos o problema da colonização, o tema da criminalidade, da loucura e da anomalia.

Voltando à comparação inicial, completaremos o movimento circular que também o tema da raça desenhou. Mencionamos o fato de que o racismo de Estado foi o elemento que possibilitou – dentro da noção moderna de biopolítica, de exercício do biopoder – a retomada do antigo poder soberano do direito de morte (fazer morrer), a possibilidade de novamente (e sobre novos pilares) exercê-lo. Não por outro motivo que o exemplo do nazismo é utilizado por Foucault para ilustrar que não houve uma sociedade que foi “a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária [regulamentadora] do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime” (FOUCAULT, 2005b, p. 309). Senão, vejamos:

⁷⁵ Insistimos, pois, que a persecução penal pode congrega essas duas pretensões, quais sejam, a de combater o inimigo político e a de eliminar o perigo biológico. Nesse sentido vai a contribuição de Souza (2007, p. 263/308), em um denso artigo, ao apontar para o processo – adotado no Brasil – segundo o qual a naturalização da delinqüência, na figura do indígena ou do descendente africano, pôde autorizar a permanência de práticas autoritárias no que se refere à persecução penal. Ilustrações concretas dessa prática que representou a recepção do positivismo criminológico no Brasil podem ser encontradas nos comentários de Raymundo Nina Rodrigues (1906), por exemplo, à própria legislação penal brasileira, ao saudar o valioso auxílio prestado pela legislação, utilizando-se da prisão, do trabalho obrigatório imposto ao um contingente bem direcionado de presos: o povo mestiço que, como era de consenso, caracterizava-se pela indolência. Uma nota clara, aliás, acerca do importante papel representado pela pena de prisão na economia do trabalho, pode ser encontrada nas obras de Pasukanis (1989), Dario Melossi e Massimo Pavarini (2006), como também nas obras de Loïc Waquant.

A política deve resultar na guerra, e a guerra deve ser a fase final e decisiva que vai coroar o conjunto. Em conseqüência, não é simplesmente a destruição das outras raças que é o objetivo do regime nazista. A destruição das outras raças é uma face do projeto, sendo a outra face expor sua própria raça ao perigo absoluto e universal da morte. O dever de morrer, a exposição à destruição total, é um dos princípios inseridos entre os deveres fundamentais de obediência nazista, e entre os objetivos essenciais da política. Apenas essa exposição universal de toda a população à morte poderá efetivamente constituí-la como raça superior e regenerá-la definitivamente perante as raças que tiverem sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas. (FOUCAULT, 2005b, p. 310)

O exemplo, pois, traduz a generalização mais absoluta do biopoder como também do poder soberano de matar. Um Estado que compreende, paralelamente, a extensão última do racismo e da função assassina, assume, por conseqüência, o risco último da auto-eliminação. Um Estado assassino, mas, também, um Estado suicida. Não esqueçamos que, em que pese o III Reich tenha levado até o extremo esses elementos, Foucault assevera que esse *jogo* está inserido dentro dos mecanismos de funcionamento a partir dos quais todos os Estados,⁷⁶ em diferentes proporções, operam. Outro interlocutor interessante, se mencionamos o exemplo do Terceiro Reich, seria Giorgio Agambem, não somente naquilo que se refere ao tema do estado de exceção como também no que se refere à noção de *homo sacer*, conceitos que teriam muito o que dialogar com o tema do racismo, em Foucault. Senão, vejamos o que afirma o filósofo italiano:

O totalitarismo moderno pode ser definido [...] como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. (AGAMBEM, 2005, p. 13)

Foucault encerrou o ciclo de aulas ministradas em 1976 afirmando que o tema do racismo – como a engrenagem que possibilita a articulação que vai do direito de guerra e assassínio, da função da morte, até o funcionamento do biopoder – não só era o ponto a

⁷⁶ O filósofo francês chama a atenção para o fato de que mesmo o socialismo ou o anarquismo, logo em suas primeiras elaborações, foram, em certa medida, constituídos por esse elemento racista. Isso porque, a partir do momento que se ultrapassou a intenção de eliminação econômica do adversário (pela supressão de privilégios) – noção que não pressupõe o racismo – e alcançou-se a noção de eliminação do adversário político, foi preciso lançar mão do tema da raça.

considerar no conjunto dos temas por ele trabalhados até ali, mas era, asseverou ele: “o problema, e eu acho que continua a ser o problema” (FOUCAULT, 2005b, p. 315).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Creio que nenhum livro se completa. O autor sempre pode continuar, por um tempo indefinido, como eu continuei com esse, ao alcance da mão, sem retomá-lo. O que ocorre é que a gente se cansa do livro, apenas isso, e nesse momento o dá por concluído. Não tenho muita certeza, mas suspeito que comigo é assim. (RIBEIRO, 2002, p. 12)

Na introdução de “O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil”, Darcy Ribeiro faz essas considerações, não sem antes consignar que havia escrito e reescrito essa mesma obra por mais de trinta anos. Em que pese não seja nossa intenção comparar as afirmações e, tampouco, esta obra às nossas pretensões, por ocasião da redação do presente trabalho, pensamos que as palavras de Darcy Ribeiro valem para suscitar a idéia de que o trabalho de escrever e a pesquisa pertinente parecem estar sempre em movimento. A conclusão, o ponto final de um trabalho, não nega a afirmação de que “nenhum livro se completa” mas mostra, talvez, que o tempo ou o fôlego do autor havia encerrado para aquela empresa. A dissertação a que nos dedicamos aqui, pois, não parece ter se furtado a essa idéia. Outros poderão discordar, argumentando que as grandes obras são obras completas, acabadas, acerca das quais qualquer alteração, supressão ou acréscimo acarretaria um efeito desastroso. Ainda assim, sobraria espaço para que a inserção dessa reflexão sugerisse, de forma singela, que este autor considera que o trabalho realizado aqui permanece em aberto, apto a ser aprofundado, a receber novas inserções, correções, retomadas.

Levando-se em conta o conjunto da dissertação, cremos que a chave de leitura utilizada no trabalho realiza algumas inflexões, no curso desse conjunto heterogêneo de sete capítulos, seccionados em três partes. Nesse sentido, poderíamos dizer que a primeira parte fala muito mais a respeito de Foucault, tanto durante o primeiro capítulo que se ocupa de apresentar “o estado geral da obra” desse filósofo, a partir da colaboração de algumas fontes – dentre elas o próprio filósofo francês, não podemos esquecer –, como também no segundo capítulo, que vai se dedicar à elucidação da temática específica do poder, no perímetro da

obra desse mesmo autor. Essa primeira parte, portanto, sustentada por esses dois capítulos, buscou estabelecer uma perspectiva acerca do trabalho – visto como conjunto – elaborado pelo pesquisador do *Collège de France*, figura que é colocada no centro a partir do qual gravita toda a trajetória da presente dissertação.

A segunda parte do trabalho, por sua vez, dá seguimento à proposta da primeira parte, quando se dedica a estabelecer uma relação entre o trabalho de Foucault e o trabalho de Nietzsche. Embora esse movimento possa parecer bastante ousado, em função das circunstâncias nas quais ele está ambientado – ou seja, esse debate poderia dar subsídio a uma dissertação ou quiçá a uma tese de doutorado que se ocupassem somente disso – foi utilizado como algo muito concreto e talvez singelo, dentro da perspectiva do nosso trabalho: buscar uma relação entre Nietzsche e Foucault naquilo que se refere à tarefa do sacerdote, do pastor. Em determinado momento, pareceu-nos que essa era uma inflexão imprescindível. Tanto na leitura que se ocupou de algumas obras do filósofo alemão como daquela que se ocupava de Foucault, surgiram alguns elementos que, na nossa perspectiva, se não autorizavam, instigavam a empreender essa tarefa. Não por outra razão, a segunda parte do trabalho é a única composta de três capítulos. O terceiro capítulo, portanto, se ocupa tão-somente – e antecedendo aos dois capítulos seguintes com os quais se relaciona diretamente – de esclarecer a inserção de alguns trechos do trabalho de Nietzsche no perímetro dessa dissertação e, já ali, indicar os principais pontos acerca dos quais esse diálogo (entre os dois autores) pode trazer importantes contribuições para pensarmos não só alguns conceitos trabalhados no perímetro da obra de Michel Foucault como também a perspectiva a partir da qual ele faz filosofia.

A temática do governo, portanto, já se colocava em evidência no curso da primeira parte – quando abordamos o tema da governamentalidade em Foucault –, tendo sido o último ponto a ser apresentado no perímetro do segundo capítulo da dissertação, e que procurou servir de ponte para a inauguração de segunda parte do trabalho. A segunda parte, por sua vez, se preocupou com um objeto bastante curioso, segundo a nossa ótica, que é o tema do poder sacerdotal. A associação entre a simbologia do pastor e a simbologia do pecado, em Nietzsche, representa uma técnica ou tecnologia, uma instrumentalidade que funciona – e de maneira muito eficiente – dentro do cenário da culpa e do castigo, em que se estabelece uma dinâmica bastante singular na relação entre a figura daquele que dirige (o pastor) e aquele que é dirigido (a ovelha). E esse cenário, evidentemente, é povoado por uma gama de conceitos que o autor alemão enfrentou, como as do ideal ascético, do niilismo, da origem do castigo

vinculada às relações de direito privado, da má consciência, da domesticação. A partir delas foi possível vislumbrar as cores com as quais o quadro onde o sacerdote ascético foi pintado. Esta figura central, com suporte na instrumentalidade simbólica do pecado e envolto por esse conjunto de conceitos, exerce uma espécie de governo sobre os indivíduos, problema que, dentro das possibilidades do trabalho e com o auxílio de alguns comentadores, foram aqui contextualizados.

Da relação entre o sacerdote e o(s) seu(s) orientado(s) – que era pintada com uma feição médica por Nietzsche, onde se identifica a presença da doença e da medicalização – passaremos à relação pastoral que nos propõe Foucault, e onde veremos ser dada ênfase ao tema da confissão no âmbito da instituição da Igreja Cristã e, por conseguinte, ao tema do governo dos outros, praticado pelo pastor. Essa tarefa de governo, que já havia sido apontada por Nietzsche, será aprofundada por Foucault. O autor francês chegará a nos indicar a assimilação dessa tecnologia de governo, afeita à regência da comunidade dos fiéis religiosos, para o plano, digamos, macro estrutural do Estado. Se as contribuições de Nietzsche estavam sustentadas, preponderantemente, em figuras simbólicas, a abordagem do conferencista do *Collège de France* esteve centrada nos mecanismos práticos a partir dos quais o governo dos vivos é exercido.

No perímetro da análise do poder pastoral em Foucault, iniciou-se com a abordagem focada no instrumento confessional e na figura do homem do desejo, tendo sido retomada, um pouco mais à frente, a noção de autodisciplinamento – trazendo nesse ponto uma rápida contribuição comparativa com a obra de Max Weber. Por fim, uma incursão nas doutrinas da polícia e da razão de estado, deram visibilidade às aproximações havidas entre a tecnologia capilarizada do poder pastoral e o funcionamento do aparato centralizado do Estado, culminando na imagem que reflete os contornos da *arte moderna de governar*.

Essa capacidade de articulação, portanto, que caracterizava de certa maneira o poder pastoral, entre o ponto isolado e disperso (materializado no indivíduo, na figura da ovelha) e a noção de conjunto (materializada na população, na figura do rebanho) será de fundamental importância explicativa não só para a proposição de que essa tecnologia foi encampada pelas estruturas de Estado, em determinado momento, como também para possibilitar a composição entre as noções de poder soberano, poder disciplinar e biopoder – dentro da perspectiva foucaultiana. A idéia de governamentalidade, que já representava algo como que o ponto de transição entre a primeira e a segunda etapas do presente trabalho, foi também a tônica da segunda parte desta dissertação (composta pelos capítulos três, quatro e cinco), ao se defrontar

com o problema do governo dos outros, a partir da noção do poder sacerdotal e de poder pastoral.

Penso que a terceira e última parte procurou articular, ou ainda, compor um movimento que envolvesse a temática do poder, da verdade e do direito. É a inflexão mais audaciosa, talvez, e, nesse sentido, requisitava um suporte – e os capítulos anteriores procuravam realizar essa tarefa – para tornar possível essa articulação final. Inaugurada pelo capítulo de número seis, dará seqüência a essa análise, que assentou suas bases na investigação acerca do poder pastoral, ao trabalhar a organização no âmbito do Estado moderno, dos procedimentos e técnicas judiciais ou judiciárias de produção da verdade. Se no capítulo de número cinco foi apresentada a articulação que deu feição à *arte moderna de governar* ou à *governamentalidade*, colocando a vida no centro da questão política (biopolítica), foi visto, em pormenores, no sexto capítulo, como essa articulação ocorreu especificamente no âmbito da produção da verdade da instituição judiciária, história em função da qual o nascimento da prisão, como instituição destinada à aplicação das penas do Estado, por excelência, está intimamente associado.

Veremos esse movimento, que transita da instituição eclesiástica para a instituição propriamente estatal, novamente executado mas, dessa vez, tendo em vista especificamente o aparato de justiça. No caso, a dupla-origem da tecnologia do inquérito (que seria a origem religiosa-eclesiástica e a origem administrativa: ou seja, um tecnologia de administração de bens e de gestão econômica) está localizada fora do âmbito da prática institucional judiciária penal. Em determinado momento, no entanto, a estrutura judiciária passou a adotá-la como ferramenta de produção da verdade.

No último capítulo, o tema do racismo será o suporte fundamental para, relacionado à gama de temas trabalhados nos capítulos que o precederam, propor uma aproximação com conceitos como o de inimigo e com o próprio tema da seletividade no funcionamento do aparato punitivo estatal (que compreenderá diversos componentes ou atores). O tema da raça representa uma questão-chave para que o tema do governo dos vivos. Inserido num ambiente do biopoder – outro tema que fica em evidência nesse capítulo –, a tarefa do Estado estará ligada diretamente à proteção e reprodução da vida, tanto do perímetro individual como frente à essa figura nova da “população”. O direcionamento do grupo – naquilo que fica simbolizado num papel quase que médico da administração política, de reforço à potência vital tanto do indivíduo como do grupo no âmbito da biopolítica – se vê ressentido de um mecanismo que, ao mesmo tempo, lhe permita empunhar a função violenta identificada na figura política

soberana. Será essa, propriamente, a tarefa da noção de “raça”, permitir que seja diferenciada e ordenada a massa heterogênea de indivíduos que compõem a população.

A fusão entre as tecnologias disciplinares e biopolíticas para o direcionamento da vida – que já haviam sido abordadas em outros pontos do trabalho, como nos dão exemplo os capítulos dois, quatro, cinco e seis – foi retomada e aprofundada de modo a autorizar que, passando pelo tema da norma, alcançássemos o problema da função do assassinio – vinculada à noção de poder soberano – em uma sociedade do biopoder. Daí surgiu, pois, aquilo que denominamos de *importância vital do racismo* como mecanismo apto ao funcionamento do direito de matar em uma sociedade que se debruça sobre a majoração e potencialização da vida. A idéia de inimigo representou, nesse cenário, um importante instrumento para o funcionamento dessa mecânica e, ao mesmo tempo, atuou como uma referência central – aliada ao tema da norma, certamente, e a diversos outros conceitos trabalhados – a partir da qual foram feitas algumas aproximações com temas presentes no contexto contemporâneo do direito penal.

Ou seja, a formatação moderna – segundo a qual a dinâmica entre o poder do Estado (e das instituições e estratégias que o compõem), embora esteja ligada umbilicalmente à noção de biopoder (e de ampliação da potencialidade e da saúde do Estado numa relação direta com a potencialidade dos indivíduos que a compõem) – utiliza-se do mecanismo da raça (ou da guerra das raças) para, dentro do perímetro da população, desenhar as linhas que definirão os grupos que serão objeto de proteção e reprodução (a fim de ampliar da saúde do Estado) e aqueles grupos que, mesmo que integrem o conjunto mais amplo da população, representam, ao mesmo tempo e à semelhança das doenças e do agente inimigo (externo), aquilo que deve ser combatido, eliminado (em prol da segurança daqueles primeiros grupos e, novamente, para a manutenção e potencialização do Estado).

Este é o ponto mais distante a que chegou nossa dissertação e, dentro do possível, procurou relacioná-lo, ainda que por vezes de maneira tangencial, a toda uma gama de discussões teóricas debeladas no âmbito não só da filosofia como também da sociologia e da medicina, especialmente naquilo que se refere à relação que elas terminam por estabelecer no funcionamento concreto das práticas judiciárias. Ao mesmo tempo, abrindo portas para pensarmos uma revisão de conceitos da criminologia e da dogmática jurídica. O direito penal do inimigo é um exemplo, como também o problema que envolve a relação com os diferentes grupos étnicos, tanto no âmbito interno quanto externo da dinâmica das políticas de Estado, para pensarmos o funcionamento da noção de raça.

Acreditamos que a problemática que envolve o tema do racismo, muito além das definições puramente étnicas que podem ser empregadas à noção de raça, não foge do contexto contemporâneo e, especialmente naquilo que diz respeito ao funcionamento do aparato punitivo estatal, merece toda nossa atenção. Por essa razão, consignamos, ao final de nosso último capítulo, as palavras proferidas pelo autor francês de que o racismo seria o ponto a considerar no conjunto dos temas por ele trabalhados até aquele momento e, mais que isso, representava aquilo que, para nossas sociedades, ainda continuava a ser o problema. O recrudescimento de instrumentos de controle das populações é uma questão que está sendo recorrentemente colocada em pauta como um imperativo, a via reta pela qual será possível devolver aos indivíduos algo como a sensação de segurança ou bem-estar perdidas. A esses mecanismos de controle vemos associada a idéia de rigor no combate à figura desse outro (inimigo), não somente por meio de restrições à garantia de direitos como também pela imposição de penalidades mais graves e pelo fortalecimento das instituições e estruturas de poder que exercem, justamente, funções de controle e punição sobre os indivíduos. Para pensarmos esses problemas, pois, não só nos dedicamos à realização deste trabalho como também queremos ter contribuído para o amadurecimento e, mais do que isso, para reclamar a necessidade de discussão desses temas, que nos parecem urgentes.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. 2000. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.

AGAMBEM, Giorgio. 2005. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.

_____. 2002. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burgio. Belo Horizonte: Editora UFMG.

AGOSTINHO, Santo. 1987. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas.

AGUIRRE, Mariano. 2007. Jimmy Carter e o apartheid israelense. In *Le Monde Diplomatique Brasil*. São Paulo, Ano 1, Número 2.

AZEREDO, Vânia Dutra de. 2000. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial.

BACKHAUS, Ursula Margarete. 2007. *A history of German and Austrian economic thought on health issues*. 363 f. Tese (Doutorado) – Groningen University, Medicina Econômica. Disponível em: <http://irs.ub.rug.nl/ppn/30422698X>

BARROS, Fernando de Moraes. 2002. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em “O Anticristo” de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial.

BARSTOW, Anne Llewellyn. 1995. *Chacina de feiticeiras: uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa*. Tradução de Ismênia Tupy. Rio de Janeiro: José Olympio.

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor Mari Martín. 2000. *El poder de los desposeídos*. Madrid: Nueva Utopia.

_____. 2001. O ethos humano: entre o niilismo e a utopia. In *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, n. 2, v. 2, p. 89/107.

_____. 2002. A ocultação do poder nos interstícios da verdade ética. *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, n. 5, v. 3, p. 59/76.

_____. 2004 a. *Os labirintos do poder*. Porto Alegre: Escritos Editora.

_____. 2004b. Os dispositivos de poder da sociedade de controle e seus modos de subjetivação. In *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, n.5, v.3, p.61/98.

BENTHAM, Jeremy; MILLER, Jacques-Alain; PERROT, Michelle; WERRET, Simon. 2000. *O panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica.

BERARD, T. J. 1999. Michel Foucault, The History of Sexuality, and the Reformulation of Social Theory. In *Journal for the Theory of Social Behaviour*, n. 29, vol. 3, p. 203/227.

BRAGA JÚNIOR, Marcus. 2007. *Michel Foucault: a legitimidade e os corpos políticos*. Barueri: Minha Editora.

BRITO, E. 2004. Les motifs de la critique nietzschéenne du christianisme. In *Ephemerides Theologicae Louvanienses. Louvain Journal of Theology and Canon Law*, n.80, v.4, p.275/338.

BROWN, Dee. 2006. *Enterrem meu coração na curva do rio*. Tradução de Geraldo Galvão Ferraz. Porto Alegre: L&PM.

BROWN, Peter. 1989. Antiguidade tardia. In VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, p. 225/300.

_____. 1990. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

CACCIOLA, Maria Lúcia. 2007. Nietzsche, intérprete da cultura: o questionamento da moral vitoriana. In *Mente, cérebro & filosofia*, n. 4, p. 93/98.

CANGUILHEM, George. 1999. The death of man, or exhaustion of the cogito. In GUTTING, Gary (org). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, p. 71/91.

CARDOSO, Tiago. Nietzsche: o castigo e a má consciência. In MARTINS, Jasson da Silva (org.). 2008. *Ética, política e direito: inflexões filosóficas*. São Leopoldo: Nova Harmonia.

CARVALHO, Jairo Dias. O anti-Édipo: o social e o desejo em Deleuze e Guattari. In *Mente, cérebro & filosofia*, n. 6, p. 88/93.

CASTELO BRANCO, Guilherme. 2007. Do pecado à doença: inquietações em torno da sexualidade infantil. In *Mente, cérebro & filosofia*, n. 6, p. 44/49.

CHIROLLA, Gustavo; FORERO, Marcela. 2002. Figuras de la exclusión en la política moderna. In *Universitas Philosophica*, n. 38, vol. 19, p. 315/330.

COPLESTON, Frederick S. J. 1979. *Nietzsche filósofo da cultura*. Porto: Livraria Linhares Martins.

D'ÁVILA, Fabio Roberto. 2006. O inimigo no direito penal contemporâneo: algumas reflexões sobre o contributo crítico de um direito penal de base onto-antropológica. In GAUER, Ruth M. Chittó. *Sistema penal e violência*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, p. 95/108.

DEL PERCIO, Enrique M. 2000. *Tiempost modernos: una teoría de la dominación: orígenes, pensadores y alternativas de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: GEA.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1976. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago.

DOSSE, François. 2007. *História do estruturalismo*. São Paulo: EDUSC.

DOSTOIEVSKI, Fiodor Mikhailovitch. 2002. *Os Irmãos Karamasov*. Tradução de Natália Nunes; Oscar Endes. Rio de Janeiro: Ediouro.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. 1995. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

ECKART, Wolfgang U. 2002. The colony as laboratory: german sleeping sickness campaigns in german east Africa and in Togo, 1900-1914. In *History and philosophy of the life sciences*, n. 1, vol. 24, p. 69/89.

EIZIRIK, Marisa Faermann. 2005. *Michel Foucault: um pensador do presente*. Ijuí: Editora Unijuí.

ERIBON, Didier. 1990. *Michel Foucault: 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1996. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

EWALD, François. 1984. O fim de um mundo. In FOUCAULT, Michel. *O Dossier: últimas entrevistas*. Introdução e organização Carlos Henrique de Escobar. Tradução de Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, p. 92/99.

_____. 2000. *Foucault: a norma e o direito*. 2. ed. Lisboa: Vega.

FARRELL, Jeanette. 2003. *A assustadora história das pestes e epidemias*. Rio de Janeiro: Ediouro.

FEREZ, Olgária Chaim e CHAUI, Marilena de Souza. 2005. Vida e obra. In *Obras incompletas* (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, p. 05/15.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. 2007. Foucault, Nietzsche e a comunicação. In QUEIROZ, André e CRUZ, Nina Velasco e (org.). *Foucault hoje?*. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 97/107.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. 1999. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FERRER, Christian. 1996. Prólogo. In *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira, p. 07/11.

FISCHBACH, Franck . 2003. Auflärung et modernité philosophique: Foucault entre Kant et Hegel. In *Lectures de Michel Foucault 2: Foucault et la philosophie*. Lyon: ENS Éditions, p. 115/134.

FLORENCE, Maurice. 2001. Foucault Michel, 1926. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, p. 388/391.

FOGEL, Gilvan. 2003. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial.

FONSECA, Márcio Alves da. 2000. Normalização e Direito. In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme (org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU, p. 218/232.

_____. 2003. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC.

FOUCAULT, Michel. 1977. *Eu Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: um caso de parricídio do século XIX*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. 1982. Verdad, individuo y poder. In *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 141/150.

_____. 1984. O que é o Iluminismo. In *O Dossier: últimas entrevistas*. Introdução e organização Carlos Henrique de Escobar. Tradução de Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, p. 103/112.

_____. 1995a. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 243/278.

_____. 1995b. O sujeito e o poder. In Dreyfus, Hubert L. e Rabinow, Paul. 1995. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 231/249.

_____. 1996. *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.

_____. 1997. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1997b. *Nietzsche, Freud e marx*. São Paulo: Princípio.

_____. 1999. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Ghilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, p. 125/149.

_____. 2001. Sade, sargento do sexo. In *Ditos e escritos III: Estética, literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 366/370.

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

_____. 2004. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2005a. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora.

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

_____. 2005c. Mesa redonda com Michel Foucault. In *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, p. 127/158.

_____. 2005d. O filósofo mascarado. In *Ditos e escritos I: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 299/306.

_____. 2005e. O que São as Luzes?. In *Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 335/351.

_____. 2006a. “Omnes et singulatim”: uma crítica da razão política. In *Ditos e Escritos IV: estratégia, poderSaber*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p. 355/385.

_____. 2006b. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 264/287.

_____. 2006c. A tecnologia política dos indivíduos. In *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 301/318.

_____. 2006d. *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. 2006e. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 11ª edição. São Paulo: Graal.

_____. 2006f. O retorno da moral. In *Ditos e Escritos V: estratégia, poder-saber*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 252/263.

_____. 2006g. Sexualidade e solidão. In *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 92/103.

_____. 2006h. Verdade, poder e si mesmo. In *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 294/300.

_____. 2007a. A governamentalidade: Curso do Collège de France, 1 de fevereiro de 1978. In *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 24ª edição. Rio de Janeiro: Graal, p. 243/276.

_____. 2007b. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Ghilhon Albuquerque. 18ª edição. Rio de Janeiro: Graal.

_____. 2007c. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 24ª edição. Rio de Janeiro: Graal.

_____. 2007d. O nascimento da medicina social. In *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, p. 79/98.

_____. 2007e. Poder-corpo. In *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 24ª edição. Rio de Janeiro: Graal, p. 145/152.

_____. 2007f. Sobre a história da sexualidade. In: *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 24ª edição. Rio de Janeiro: Graal, p. 243/276.

_____. 2007g. Sobre a prisão. In *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 24ª edição. Rio de Janeiro: Graal, p. 129/143.

_____. 2007h. Verdade e Poder. In *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 24ª edição. Rio de Janeiro: Graal, p. 01/14.

_____. 2007i. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes.

GABILONDO, Ángel. 1996. Introducción. In FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, p. 09/59.

GAUER, Ruth M. Chitó. 2002. A etnopsiquiatria na visão dos intelectuais brasileiros. In *Revista de estudos criminais*, n. 6, v. 2, p. 91/104.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. 2006. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. In BARRETO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Unisinos, p. 593/598.

- GOETHE, J. W. 2002. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes.
- GONZALEZ, Julian Sauquillo. 1989. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- GROS, Frédéric (org.). 2004. *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial.
- GUATARI, Felix. 2007. Microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos. In QUEIROZ, André e VELASCO E CRUZ, Nina. *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7Letras, p. 33/41.
- GUEDEZ, Annie. 1977. *Foucault*. Tradução de Edson Braga de Souza. São Paulo: Melhoramentos e Editora da Universidade de São Paulo.
- HUISMAN, Denis. 2001. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes.
- KOH, Omar Hong. 2008. Da possibilidade da tortura, em casos excepcionais, no Estado democrático de direito: os fins justificam os meios. In *Boletim IBCCrim*, São Paulo, v. 15, n. 182 p. 8/9.
- KRAMER, Heinrich. 2001. *O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- KREMER-MARIETTI, Angèle (org.). 1977. *Introdução ao pensamento de Michel Foucault*. Tradução de César Augusto Chaves Fernandes. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- LANCEROS, Patxi. 1997. El “proyecto general” de Michel Foucault. In *Revista de Filosofía*, n. 18, vol. X, p. 159/186. Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense. Madrid. Acessado em: 18/09/07. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/00348244/articulos/RESF9797220159A.pdf>.
- LEBRUN, Gérard. 1985. Transgredir a finitude. In RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar foucault: os textos do coloquio foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- MACEY, David. 1993. *The lives of Michel Foucault*. New York: Vintage.
- MACHADO, Roberto. 2005. *Foucault: a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. 2007. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, p. VII/XXIII.

- MAHON, Michael. 1992. *Foucault's nietzschean genealogy: truth, power, and the subject*. New York, NY: State University of New York.
- MARTINS, Jasson da Silva (org.). 2008. *Ética, política e direito: inflexões filosóficas*. São Leopoldo: Nova Harmonia.
- MARTINS, Roberto de Andrade. 1997. *Contágio: história da prevenção das doenças transmissíveis*. São Paulo: Editora Moderna.
- MARTON, Scarlet. 2001a. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2ª ed., p. 69/84.
- _____. 2001b. Foucault leitor de Nietzsche. In *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2ª ed., p. 199/211.
- MATTE, Reyes. 2002. El margen de la política. In *Daimon*, n. 27, p. 9/29.
- MCCUMBER, John. 2000. *Philosophy and freedom: Derrida, Rorty, Habermas, Foucault*. Bloomington: Indiana University.
- MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. 2006. *Cárcere e fábrica: as origens do sistema penitenciário: séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Revan.
- MELTZER, Bernard N.; MUSOLF, Gil Richard. 2002. *Resentment and Ressentiment*. In *Sociological Inquiry*, n.72, v.2, p.240/255.
- MILLER, James. 1995. *La pasión de Michel Foucault*. Santiago do Chile: Andrés Bello
- _____. 2003. Foucault, Michel, 1926-1984. In CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Volume 1. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff e outros. São Leopoldo: Editora Unisinos, p. 655/657.
- MORAES, Eliane Robert. 1987. Sade: uma proposta de leitura. In TRONCA, Italo A. (org.). *Foucault vivo*. Campinas: Pontes.
- MOREY, Miguel. 2005. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Beatriz Marocco. São Leopoldo: Unisinos.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. 2005. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes.

MUCHAIL, Salma Tannus. 1985. O lugar das instituições na sociedade disciplinar. In RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar foucault: os textos do coloquio foucault*. São Paulo: Brasiliense, p. 196/208.

_____. 2004. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. 1982. *Para além do bem e do mal*. Lisboa: Guimarães.

_____. 1988. *Genealogia da moral: um escrito polêmico*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense.

_____. 1997. *O Anticristo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. 1998. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 2005. *Obras incompletas* (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural.

_____. 2006. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Apresentação, tradução e notas de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

NIÑO, Luis Fernando. 2007. Da sociedade de dominação à sociedade de exclusão; da sociedade da exclusão à sociedade do extermínio. In Bittar, Walter Barbosa (org.). *A criminologia no século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, p. 145/160.

NORRIS, Andrew. 2003. The exemplary exception: philosophical and political decisions in Giorgio Agamben's *Homo Sacer*. In *Radical philosophy: a journal of socialist and feminist philosophy*, n. 119, p. 67/79.

NORRIS, Christopher. 1999. "What is enlightenment?": Kant according to Foucault. In GUTTING, Gary (Org.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, p. 159/196.

ORTEGA, Francisco. 1999. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.

PAIVA, Antonio Crístian Saraiva. 2000. *Sujeito e laço social: a produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado.

PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

PAVARINI, Massimo. 2002. Processos de recarceirização e “novas” teorias justificativas da pena. In ZOMER, Ana Paula (org.). *Ensaaios criminológicos*. Tradução de Laura Pauletti Stefanini. São Paulo: IBCCrim, p. 127/168.

PAZUKANIS, Eugeny Bronislanovich. 1989. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar.

PESSOA, Fernando Antonio Nogueira. 1996. *Poesias*. Porto Alegre: L&PM.

PEUKERT, Helge. Justi's moral economics and his system of taxation (1766). In *Journal of Economic Behavior & Org.*, n. 59, vol. 4, 2006, p. 478/496. Disponível em: http://www.sciencedirect.com/science?_ob=ArticleURL&_udi=B6V8F-4J8M3DB-1&_user=972062&_rdoc=1&_fmt=&_orig=search&_sort=d&view=c&_acct=C000049649&_version=1&_urlVersion=0&_userid=972062&md5=ed61c6ef4defe0f819919cbcd717dd31&errMsg=1

POL-DROIT, Roger. 2006. *Foucault, Michel: entrevistas*. São Paulo: Graal.

QUEIROZ, André. 1999. *Foucault: o paradoxo das passagens*. Rio de Janeiro: Pazulin.

RIBEIRO, Darci. 1995. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

RIDLEY, Aaron. 2005. Nietzsche and the re-evaluation of values. In *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.105, v.2, p.171/191.

RODRIGUES, Raymundo Nina. 1906. *As racas humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador: Guanabara.

SALLMANN, Jean-Michel. Feiticeira. In DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). *Historia das mulheres no ocidente*. Vol. 3. Porto: Afrontamento.

SÁNCHEZ-MATAMOROS, Juan Baños et al. 2005. Govern(mentality) and accounting: the influence of different enlightenment discourses in two spanish cases (1761–1777). In *Abacus*,

n. 2, vol. 41, p. 181/210. Disponível em: <http://www.blackwell-synergy.com/doi/pdf/10.1111/j.1467-6281.2005.00175.x?cookieSet=1>

SCHELER, Max. 1993. *El resentimiento en la moral*. Tradução de José María Vegas. Madrid: Caparrós.

SCHIERA, Pierangelo. 2004a. Estado de polícia. In BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 409/413.

SCHIERA, Pierangelo. 2004b. Cameralismo. In BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 137/141.

SCHMITT, Carl. 1988. *Théologie politique*. Paris: Gallimard.

SCHWENDINGER, Herman; SCHWENDINGER, Julia. 2003. Big brother is looking at you: info tech and weapons of mass repression. Part. 1. In *Nature society and thought*, n. 16. vol. 1, p. 59/105.

SEHELLART, M. 2007. *Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato*. Acessado em: 22/12/07, disponível em: <http://www.filosofia.unina.it/ars/senellart.html>.

SÓFOCLES. 2004. *Édipo Rei*. Tradução e introdução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva.

TORRES, Ana Paula Repolês. *O paradoxo da biopolítica: a atualidade da violência nas sociedades modernas a partir de Foucault e Arendt*. Acessado em 22/12/07, disponível em: <http://www.controversia.unisinos.br/index.php?e=6&s=9&a=75>.

VEYNE, Paul. 1998. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

VEYNE, Paul. Introdução. In *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, p. 13/15.

WACQUANT, Loïc. 2001. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 2003. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan.

_____. 2004. Critical thought as solvent of doxa. In: *Constellations*, n. 1, vol. 11, p. 97/101. Disponível em:

http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant_pdf/CRITICALSOLVDOXA.pdf

WEBER, Max. 1996. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

WOLFF, Maria Palma. 2005. *Antologia de vidas e histórias na prisão: emergência e injunção de controle social*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. 1996. *Em busca das penas perdidas: a perda de legitimidade do sistema penal*. Rio de Janeiro: Revan.

_____. 2007. *O inimigo no direito penal*. Rio de Janeiro: Revan.