

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA**

**EXERCÍCIO DE ONTOLOGIA DO PRESENTE
PARA UM PENSAMENTO DA ÉTICA E DA POLÍTICA A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT**

Acadêmica: Gabriela Dias de Oliveira

Orientador: Prof. Dr. Selvino José Assmann

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ética e Filosofia Política.

**FLORIANÓPOLIS
2006**

“O mais urgente não me parece tanto defender uma cultura cuja existência nunca salvou qualquer ser humano de ter fome e da preocupação de viver melhor, mas extrair, daquilo que se chama cultura, idéias cuja força viva é idêntica à da fome”.

Antonin ARTAUD

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	I
1. ONTOLOGIA DO PRESENTE: ONTOLOGIA DA DIFERENÇA	1
1.1 A enunciação do verdadeiro	5
1.2 A política da verdade	15
1.3 Práticas do ser	29
1.4 Ontologia do presente: ontologia da diferença	43
2. SOBRE AS ARTES DE GOVERNAR –exercício de ontologia do presente	49
2.1 Da pastoral das almas ao governo político dos vivos	53
2.2 Da ordem ao equilíbrio: razão de Estado, polícia, disciplina	72
2.3 Nascimento da biopolítica: liberalismo e neoliberalismo	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133

RESUMO

O presente ensaio parte da idéia foucaultiana de uma ontologia do presente ou ontologia histórica de nós mesmos para mapear o campo das relações entre política, direito, economia e moral na atualidade. Aceitando o pressuposto de que é preciso conhecer a realidade antes de querer transformá-la, o exercício ontológico proposto por Michel Foucault articula-se em três eixos fundamentais: o da enunciação do verdadeiro, o dos efeitos (mais políticos que epistemológicos) de uma verdade enunciada, o dos modos da relação de si consigo mesmo (processos de subjetivação). No cerne da filosofia política –e de algum modo conferindo unidade a um projeto tão vasto como o foucaultiano–, está o problema do governo dos seres humanos a partir e através da produção de verdades: o regime de produção do verdadeiro e do falso atuando na maneira como os seres humanos se governam, se dirigem, se conduzem a si mesmos e aos demais. Ao cabo desta análise, percebe-se que o pólo ao qual a resistência há de fazer face, hoje, é sobretudo um modo de existência –o que levanta a suspeita de uma coincidência entre sujeição e subjetivação na configuração ontológica contemporânea, a que Foucault nomeou biopolítica.

O conceito de biopolítica designa a lógica ou a racionalidade que preside, desde o século XVIII, as técnicas de governo dos vivos. Objeto da segunda parte deste ensaio, tais técnicas põem em jogo uma lógica de majoração da vida, aplicando-se a indivíduos e populações de modo a coordenar e controlar suas forças. Isto significa que a biopolítica mobiliza a política, a economia, a moral, a ciência e o direito a fim de estruturar, ordenar e gerir indivíduos e populações: gestão calculista da vida humana, a biopolítica designa, enfim, uma arte de governar que, como tal, confunde-se inteiramente com o liberalismo. O domínio das artes de governar é evocado por Foucault a fim de apreender as diversas maneiras de racionalizar a prática governamental no exercício da soberania política.

A retomada da questão crítica das condições de possibilidade do saber permite apreender a ambição especificamente filosófica do projeto foucaultiano, freqüentemente mascarada pelo uso de seus escritos nas ciências sociais. Ao mesmo tempo, tal questão não pode ser apartada da problemática das artes de governar, o que revela sua ambição especificamente política. A filosofia torna-se um contrapoder ao proceder à desmontagem dos mecanismos das práticas efetivas de poder, através da análise da racionalidade à qual obedecem.

O interesse pela obra de Foucault vem da problematização do sujeito político como sujeito ético, contra uma tradição que só é capaz de pensá-lo como sujeito de direito. Isto significa interrogar o poder, seus dispositivos e suas práticas não mais a partir de uma teoria da obediência e de suas formas de legitimação, mas a partir da capacidade de transformação que todo jogo de poder implica, fazendo valer a liberdade do indivíduo na constituição da relação consigo e na constituição da relação com os outros – isto que é a própria matéria da ética. O ponto de vista foucaultiano fornece, assim, uma alternativa radical a uma ética transcendental da comunicação e dos direitos do homem.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault, ontologia, artes de governar, liberalismo, biopolítica, ética.

RÉSUMÉ

On part de l'idée foucauldienne d'une ontologie du présent ou ontologie historique de nous-mêmes pour faire la cartographie du champ des rapports entre politique, droit, économie et moral dans l'actualité. En acceptant le présupposé selon le quel il faut connaître la réalité avant de vouloir la transformer, l'exercice ontologique proposé par Michel Foucault s'articule autour de trois axes fondamentaux : l'énonciation du vrai, des effets (politiques plutôt que d'épistémologiques) d'une vérité énoncée, les modes du rapport à soi (modes de subjectivation). Au cœur de la philosophie politique, et d'une certaine manière conférant de l'unité au si vaste projet foucauldien, c'est le problème du gouvernement des êtres humains, notamment à partir et à travers la production des vérités : c'est le régime de production du vrai et du faux agissant sur la manière dont les humains se gouvernent, se dirigent, se conduisent soi-même et les autres. Au bout de cette analyse, on s'aperçoit que c'est surtout un mode d'existence le pôle auquel la résistance doit faire face aujourd'hui – et cela mène à suspecter la coïncidence entre l'assujettissement et la subjectivation dans la configuration ontologique contemporaine, celle que Foucault a nommé biopolitique.

Le concept de biopolitique désigne la logique ou la rationalité qui président aux techniques de gouvernement des vivants depuis le XVIII^e siècle. Ces techniques de gouvernement (objet de la deuxième partie de cet essai) mettent en jeu une logique de majoration de la vie, en s'appliquant aux individus et aux populations de façon à coordonner et à contrôler ses forces. Cela signifie que la biopolitique mobilise la politique, l'économie, la moral, la science et le droit afin de structurer, organiser et gérer des individus et des populations : gestion calculée de la vie humaine, la biopolitique désigne enfin un art de gouverner qui, en tant que tel, se confond entièrement avec le libéralisme. Le domaine des arts de gouverner a été évoqué par Foucault afin de saisir les différentes manières de rationaliser la pratique gouvernementale dans l'exercice de la souveraineté politique.

La reprise de la question critique des conditions de possibilité du savoir permet donc de saisir l'ambition spécifiquement philosophique du projet foucauldien, trop souvent masquée par l'usage des écrits de l'auteur dans les sciences sociales. Au même temps, cette question ne peut plus être dissociée de la problématique des arts de gouverner, ce qui révèle son ambition spécifiquement politique. La philosophie devient un contrepouvoir lorsqu'elle procède au démontage des mécanismes des pratiques effectives de pouvoir, en analysant la rationalité qui les régissent.

L'intérêt pour Foucault vient de la problématisation du sujet politique comme sujet éthique, contre une tradition qui ne le pense qu'en termes juridiques. Foucault n'interroge pas le pouvoir, ses dispositifs et ses pratiques à partir d'une théorie de l'obéissance et de ses formes de légitimation, mais à partir de la capacité de transformation que les jeux de pouvoir impliquent, en faisant valoir la liberté de l'individu dans la constitution du rapport à soi et aux autres – la matière même de l'éthique. Le point de vue de la gouvernementalité contre la perspective du sujet de droit : on a donc une alternative radicale au paradigme de la communication et des droits de l'homme.

MOTS-CLÉS : Foucault, ontologie, arts de gouverner, libéralisme, biopolitique, éthique.

INTRODUÇÃO

Quando política, economia e direito se indiferenciam, quem pode conduzir a crítica dessa nova forma de governo cujos contornos não cessam de escapar?

Michel Foucault o tentou através da formulação do conceito de *biopolítica*: uma rede de correlações de poder sobre a vida que investem o corpo de indivíduos e populações de modo a majorar e gerir suas forças –preocupação, meta e modo de exercício que têm marcado e demarcado o campo das técnicas e das lutas políticas. Não se tratará de julgar os atuais destinos da política em função de uma teoria dos direitos que viesse sendo sistematicamente violada pelas instituições estatais; tratar-se-á de mostrar como o Estado funciona quando associado a um regime biopolítico, e quais são os problemas relacionados aos vivos que ele é chamado a resolver. As medidas de saúde pública, de escolarização massiva, de promoção do bem-estar e de organização previdenciária, de reciclagem e de recolocação profissional, a demarcação dos espaços habitáveis, o controle das migrações, a discriminação das uniões homossexuais, a proibição do uso de drogas –todas estas são medidas que revelam a natureza eminentemente biopolítica das políticas públicas contemporâneas, calcadas no imperativo de eliminar as classes pobres através do desenvolvimento democrático-capitalista ((neo)liberalismo). São medidas que se aplicam precisamente às vidas capturadas pelos dispositivos que formam a biopolítica: vidas expostas, disponíveis, administradas; no limite, *vidas sujeitadas*.

O atual projeto de unir poder econômico e poder político para materializar uma ordem convenientemente capitalista põe em evidência problemas políticos, culturais e, finalmente, ontológicos. O exercício filosófico de Michel Foucault –na forma de uma

ontologia do presente, da diferença— pode ser considerado a partir de um sistema aberto de conceitos que cria um novo hábito, uma nova visibilidade: as *artes de governar* e os *processos de subjetivação*, que dão conta da produção de formas de vida e de sociedade.

A liberdade de invenção da ação humana ganha potência, sendo considerada condição ontológica tanto para o exercício do poder, entendido como governo, como da ética, entendida como prática refletida da liberdade. Com isto, duas direções de pesquisa podem ser encontradas em Foucault: por um lado, as análises sobre as correlações de poder são realizadas através do estudo dos mecanismos de governo e de controle de indivíduos e populações: os estudos sobre o enclausuramento e as disciplinas, os cursos dedicados às artes de governar, as pesquisas sobre as *lettres de cachet* no século XVIII são todos considerados elementos de uma biopolítica entendida como forma de racionalidade de governo prioritariamente estatal que, no século XVIII, se caracteriza pela confluência do fenômeno político da população e da constituição da economia política. Por outro lado, as análises sobre o governar possibilitam o estudo sobre a maneira como os indivíduos se constituem e respondem às técnicas e às correlações de poder: governo de si.

A vida deriva das correlações de poder e dos jogos de verdade, mas deles não depende. Será preciso pensar a subjetivação como processo heterogêneo que desloca incessantemente e, de tempos em tempos, desfaz a sujeição: toda uma política por vir. É que só há prática particular, não universalizável e, portanto, só há sujeito enquanto subjetivação de si, experimentação de vida suficientemente singular no seu anonimato para quebrar a sujeição do indivíduo à trama das correlações de poder (da individualização normalizante das sociedades disciplinares ao *marketing* das sociedades de controle). A ontologia do presente de Foucault concebe o sujeito como modo ou exercício de uma

liberdade ontológica, que não se reduz a um direito formal e que não faz da razão uma moral, mas uma ética.

As questões assim colocadas levam a pensar que o problema político fundamental não é o poder, mas a própria vida: o problema da subjetivação (sempre coletiva, porque sempre relacional) que se trama em seus jogos, subjetivação entendida como conjunto de poderes de ação que deslocam as fronteiras do possível –quer dizer, que ultrapassam as condições de possibilidade dos modos de fazer, de pensar e de ser que configuram os processos políticos. Uma redefinição do conceito de vida –que fuja do reducionismo médico-científico– não seria uma invenção apenas semântica, mas um trabalho filosófico-político que se faz necessário.¹

Para além da vontade de teoria e da redução sistemática da complexidade de um pensamento, seria possível dizer que Michel Foucault fez girar suas pesquisas em torno do problema do governo dos seres humanos a partir e através da produção de verdades. De seu percurso serão extraídos os conceitos para uma ontologia histórica que diagnostica processos de transformação de um modo de ser em outros. Porque já não reside nos recessos de um reino transcendental, o ser se encontra agora aplainado na superfície do mundo, nos dispositivos que positivamente constituem suas modalidades: modos de ser.

Produtos de processos de subjetivação, o estudo desses modos de ser demandará três eixos ou domínios ontológicos –saber, poder e relação consigo–, articulados na imanência absoluta de um corpo, de uma vida. Assim, o presente exercício se inicia com uma análise da especificidade dos três eixos ontológicos: o da enunciação do verdadeiro, o

¹ Ao longo do trabalho, o leitor encontrará pistas possíveis para uma pesquisa neste sentido, já que se trata de um tema que, ao mesmo tempo que deriva, extrapola (e muito) o escopo deste aqui. Desejo apenas situar o leitor em relação ao que constitui o panorama, o pano de fundo deste e de futuros trabalhos.

dos efeitos políticos de uma verdade enunciada, o dos modos da relação de si consigo mesmo ou das práticas do ser.

Em sua segunda parte –que se pretende um exercício de ontologia do presente, a partir das diferentes artes de governar que organizaram, para a cultura ocidental, um poder sobre a vida–, será preciso desfazer a imbricação daqueles três eixos ontológicos na figura singular daquilo que, em Foucault, recebe o nome de biopolítica: uma rede de relações de poder sobre a vida que investem o corpo de indivíduos e populações de modo a majorar e gerir suas forças.

Ao analisar as condições de constituição de uma racionalidade política moderna, a hipótese geral de Foucault é que as correlações, as estratégias e as tecnologias de poder que constituem, atravessam e engendram as sociedades são acompanhadas, permitem e produzem formações de saber e de verdade que lhes são necessárias para se consolidarem como evidentes e naturais –tornando-se, desta maneira, invisíveis. Sendo assim, será possível mostrar como emergiram, desde o século XVII, discursos políticos que permitiram desatrelar a razão governamental de um direito natural ou divino do soberano para submetê-la à partilha do verdadeiro e do falso segundo a disciplina da economia política.

Quando a política deixa de ser entendida como o conjunto das atividades relacionadas à vida prática para se constituir como campo de mera administração de questões de natureza técnica, são postas em xeque todas as categorias sobre cujas oposições se fundou a política moderna: público x privado, direita x esquerda, absolutismo x democracia, direitos universais x liberdades individuais. A crítica foucaultiana aponta que lei e ordem, individualização e totalização, vida e morte são as antinomias constitutivas da racionalidade política moderna. Desenham-se um novo direito, uma nova moral, uma nova

economia e uma nova política do corpo. Assim, se a crítica da razão política passa pela desmontagem da racionalidade que preside as práticas efetivas de poder, é preciso indagar qual o tipo de poder que recobre a noção de governo e, em consequência, quais são as matrizes desse processo ao longo do qual o Estado assume a tarefa nova e específica de governar os vivos.

Processos de subjetivação dão conta da produção de formas de vida e de sociedade, e o conceito de biopolítica apresenta variáveis que, em sua combinação precária: histórica, fariam coincidir sujeição e subjetivação (na estilização da relação consigo segundo a forma-empresa, por exemplo). Será preciso compreender a política como campo em que se cruzam vida e linguagem, para além (ou aquém) das celebrações do consenso e das morais comunicativas: trata-se justamente de desgastar as evidências –seja “doutrina da razão universal”, “cidade ideal”, “Estado universal de direito”– que fazem nascer pactos, engajamentos, capturas.

Resistir –afirmar a vida em sua potência– é preciso. Afirmar que, longe de se opor à crítica, pois não significa aceitação passiva de valores estabelecidos e de poderes dominantes, está intimamente ligada à provocação e ao dissenso. “Afirmar é desoprimir: não sobrecarregar a vida com o peso dos altos valores, mas criar valores novos, que tornem a vida leve e ativa”. Será preciso fazer saltar da página um problema vital, mais que um corpo teórico. Até porque teoria e prática, aqui, já não funcionam em dois tempos, mas de maneira outra: não se trata de conhecer para agir, mas de uma ação que já é, toda ela, conhecimento, e de um modo de conhecer que já é, em si mesmo, um modo de ação.

I. ONTOLOGIA DO PRESENTE: ONTOLOGIA DA DIFERENÇA

Um pensamento às voltas com forças exteriores em vez de ser recolhido numa forma interior, operando por revezamentos em vez de formar uma imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema no lugar de um pensamento-essência ou teorema, um pensamento que faz apelo a um povo em vez de se tomar por um ministério.²

Ao longo de sua trajetória, pode-se dizer que Michel Foucault agrupou e refinou suas pesquisas em torno do problema do governo dos seres humanos, notadamente a partir e através da produção de verdades. Problema insistente, irresoluto, urgente, sempre por retomar. Com isto se entende não a produção de enunciados em si mesmos verdadeiros –não a verdade como universal abstrato– mas a emergência de domínios discursivos nos quais é possível articular proposições verdadeiras ou falsas: não se trata nem de uma história dos conhecimentos, nem de uma análise da racionalidade crescente que dominaria a sociedade, nem de uma antropologia das codificações que regeriam o comportamento humano. Trata-se, isto sim, da aparição de programas, de programações, de conjuntos de prescrições calculadas e pensadas segundo as quais se organizam as instituições, se administram os espaços, se regulam os comportamentos. E não é só a aparição desses domínios que interessa a Foucault; também –talvez sobretudo– os efeitos de realidade que os acompanham. No cerne da filosofia política, portanto, o regime de produção do

² DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia**. vol. V. São Paulo, Ed. 34, 1997, p. 48.

verdadeiro e do falso atuando na maneira como os seres humanos se governam, se dirigem, se conduzem a si mesmos e aos demais: efeitos de poder e produção de verdade.³

É certo que Foucault não apresenta uma ontologia, mas é igualmente certo que suas análises abrem esta possibilidade: questões ontológicas permanecem próximas, como um substrato, através de seus escritos. Foucault traz a fundação do ser para a superfície do mundo na forma de uma ontologia do presente ou ontologia histórica de nós mesmos.⁴ O ser já não reside mais nos recessos escondidos de um reino transcendental; ele está agora aplainado na superfície do mundo, nos mecanismos, disposições e dispositivos que positivamente constituem práticas e desejos reais:

Um tipo de racionalidade, uma maneira de pensar, um programa, uma técnica, um conjunto de esforços racionais e coordenados, objetivos definidos e perseguidos, instrumentos para atingi-los, etc., tudo isso é o real, mesmo se não pretende ser “a realidade” em si mesma nem “a” sociedade inteira. E a gênese dessa realidade, desde que nela se façam intervir os elementos pertinentes, é perfeitamente legítima.⁵

Trata-se de uma ontologia que deve mostrar como se relacionam e se articulam o dizer verdadeiro e o governar (si mesmo e os outros), a cada vez e em cada domínio do pensamento e da história humanos. Três são as principais características desta ontologia foucaultiana: 1) ela se dirige às práticas, aos modos de pensar e de agir, às racionalidades práticas; 2) ela se dirige à gênese dos saberes e das técnicas que os seres humanos aplicam à sua própria conduta; 3) ela se dirige ao lugar que essas racionalidades práticas ocupam no jogo das relações de forças e das lutas.⁶ Foucault empreende uma crítica que deve dar conta não de representações, visões de mundo, teorias do conhecimento, e sim daquilo que os

³ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”, in *Dits et écrits*, vol IV: 1980 – 1988. Paris, Gallimard, 1994, p. 20-34.

⁴ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les lumières?”, in *Dits et écrits*, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 563-578 e p. 679-688.

⁵ FOUCAULT, M. “La poussière et le nuage”, in *Dits et écrits*, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 15.

⁶ FOUCAULT, M. “La poussière et le nuage”, in *Dits et écrits*, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 19.

seres humanos fazem e da maneira por que fazem. Delineiam-se, assim, três grandes eixos de que essa ontologia crítica deve dar conta: “o das relações de domínio sobre as coisas [saber], o das relações de ação sobre os outros [poder], o das relações consigo mesmo [ética]”; em outros termos, Foucault conclui que “a ontologia histórica de nós mesmos tem de responder a uma série aberta de questões [...] como nos constituímos como sujeitos de nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou suportam correlações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações”.⁷ É claro que esses três eixos não podem ser separados (o domínio sobre as coisas passa pela relação com os outros, e esta implica sempre relações consigo mesmo— e inversamente, explica Foucault), mas possuem uma especificidade que pode ser analisada, assim como pode ser analisada sua imbricação.

O presente exercício se inicia com uma análise da especificidade desses três eixos ontológicos: o da enunciação do verdadeiro, o dos efeitos de uma verdade enunciada, o dos modos da relação de si consigo mesmo (experiência de si). Daí uma hipótese a ser investigada ao longo deste capítulo: o percurso de Michel Foucault poderia ser entendido em seu conjunto como a passagem da interrogação sobre as condições em que um sujeito pode dizer o verdadeiro à idéia segundo a qual a verdade é em si mesma a condição de possibilidade da constituição de si como sujeito? Não se trataria, então, apenas da gênese das ciências humanas ou das formas contemporâneas de subjetividade: tratar-se-ia antes de tudo da possibilidade de definir uma nova maneira de ligar a história à filosofia, a meio caminho entre um idealismo excessivo e um materialismo reducionista; uma prática histórico-filosófica que não se confunde nem com filosofia da história nem com história da

⁷ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les lumières?”, in **Dits et écrits**, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 576.

filosofia. Em sua segunda parte, o presente trabalho se desdobra na imbricação daqueles três eixos ontológicos na figura singular daquilo que, em Foucault, recebe o nome de biopolítica: uma rede de relações de poder sobre a vida que investem o corpo de indivíduos e populações de modo a majorar e gerir suas forças.

A retomada da questão crítica das condições de possibilidade do saber permite apreender a ambição especificamente filosófica do projeto foucaultiano, freqüentemente mascarada pelo uso de seus escritos nas ciências sociais. Um pensamento que somente poderá apreender a verdadeira natureza do verdadeiro em questionando historicamente a relação coextensiva entre verdade e poder e os efeitos reais que tal relação produz sobre aqueles que a dizem, ou que a fizeram dizer –questionamento que, na medida em que possui uma vocação “dessujeitante”, assume uma dimensão ética e política nova.⁸ Trata-se de desgastar as evidências que fazem nascer pactos, engajamentos, capturas. À postura de aquisição do que conviria saber –à vontade de verdade– Foucault opõe o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo: é por isso que interessa hoje a atividade filosófica.

⁸ “A crítica designa o movimento através do qual o sujeito reconhece ter o direito de interrogar a verdade nos seus efeitos de poder e o poder nos seus discursos de verdade. Função fundamental da crítica seria, por isso, o dessubjugamento (dessujeitamento) no jogo que se poderia denominar a política da verdade”. FOUCAULT, M. **Iluminismo e Crítica**. Roma, Donzelli Editore, 1997, p. 31-78 (trad. Selvino Assmann).

1.1 A ENUNCIÇÃO DO VERDADEIRO

*Manter o que se passou na dispersão que lhe é própria e descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente.*⁹

Um pensamento crítico não pode se satisfazer em interrogar a verdade sobre suas condições de possibilidade *a priori*. Pensar não pode ser uma operação reflexiva: pensar as próprias representações significa aprisionar-se em uma estéril interioridade. Se o pensamento tem como objeto alguma coisa que depende de si e somente de si, ele se condena ao subjetivismo, ao relativismo, à impotência. “As verdades permanecem arbitrárias e abstratas enquanto se fundam na boa vontade de pensar. Apenas o convencional é explícito”.¹⁰ Portanto, o problema do pensamento é o de como pensar a exterioridade e, além disso, a necessidade desta exterioridade –o pensamento pensa o que o forma, e se forma com o que pensa– é o que o torna diverso da mera reflexão.

Este pensamento que se mantém fora de toda subjetividade para fazer surgir como do exterior seus limites, enunciar seu fim, fazer brilhar sua dispersão e não obter mais do que sua irrefutável ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no princípio de toda positividade, não tanto para extrair seu fundamento ou sua justificação, mas para reencontrar o espaço em que se desenrola, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e na qual se dissipam suas certezas imediatas, logo que se lhe lança o olhar, esse pensamento, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e em relação à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia chamar, em uma palavra, “o pensamento do fora”.¹¹

⁹ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia, a história”, in **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Graal, 2001, p. 21.

¹⁰ DELEUZE, G. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003, p. 91.

¹¹ FOUCAULT, M. “La pensée du dehors”, in **Dits et écrits, vol. I: 1954 – 1969**. Paris, Gallimard, 1994, p. 521.

A expressão *pensamento do fora* remete tanto à fragmentação da unidade subjetiva quanto às relações entre pensamento e cultura e à questão da linguagem. O método arqueológico é criado, então, para dar conta destes que, sem dúvida, são problemas conexos. Incidindo o olhar sobre a “tábua de trabalho” onde um pensamento pode pensar e de fato pensa, Foucault pretende analisar uma experiência singular: “em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser”,¹² experiência esta que cria condições de possibilidade para uma cultura pensar a si mesma. “O vazio que lhe serve de lugar”, este vazio que a arqueologia vasculha é o vazio da descontinuidade:

o descontínuo –o fato de que em anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo– dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem.¹³

O pensamento e o *até então* impensado se encontram no espaço comum da descontinuidade, “cesura que rompe o instante e dispersa o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis”.¹⁴ Trata-se, pois, mais de limites e de limiares do que de identidade, e é por isso que a Foucault não interessa tanto o descontínuo por si só, mas a dispersão da continuidade: “o problema não é mais a tradição e o traço, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, são as transformações que valem como fundação e renovação das fundações”.¹⁵ O princípio da descontinuidade em história supõe que os saberes não são impermeáveis uns aos outros. A mutação histórica, entretanto, o fato de algo deixar de ser para que algo diferente lhe tome o lugar, a passagem de um modo de

¹² FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. XVIII.

¹³ FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴ FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo, Edições Loyola, 1996, p. 58.

¹⁵ FOUCAULT, M. **L'archéologie du savoir**. Paris, Gallimard, 1969, p. 12.

ser para outro implica a recusa de um tipo de história quase mitológica em que se emaranham liberdades individuais e causalidades sociais.¹⁶ A historicidade radical de que fala Foucault é um grande golpe na altivez humana, na medida em que os seres humanos não são entes determinados ou influenciados pela história, como se houvesse, de um lado, “o homem” e, do outro, “algo exterior” chamado história, a exercer algum tipo de pressão e domínio sobre um homem pré-existente. Somos, pura e simplesmente, história (o tempo biográfico está imerso no tempo histórico), de tal maneira que quando olhamos retrospectivamente o caminho de nossa teia biográfica, vemos que ele é apenas o riscado mais acentuado no espalhado imenso das possibilidades que não somos.

A arqueologia se depara com uma “população de acontecimentos dispersos”¹⁷ dos quais procura definir unidades, conjuntos, séries, relações;¹⁸ sua tarefa é descrevê-los, relacioná-los entre si, explicar sua aparição, sua singularidade, suas condições de aceitabilidade.¹⁹

¹⁶ “A história para filósofos é uma espécie de grande e vasta continuidade onde vêm se emaranhar a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas ou sociais”. FOUCAULT, M. “Foucault répond à Sartre”, in **Dits et écrits, vol. I: 1954 – 1969**, *op. cit.*, p. 666. É por isso também que a arqueologia como pensamento do fora se caracteriza por uma fragmentação da unidade subjetiva: à diferença da história das idéias (que pretende, a partir de um determinado texto, encontrar-lhe a filiação teórica e os fundamentos que garantam sua relação com o autor), a arqueologia é uma análise do que permitiu com que tal autor escrevesse o que escreveu, do que possibilitou a teoria a que está filiado: um estudo do pensamento na ausência daquele que o pensou.

¹⁷ FOUCAULT, M. **L’archéologie du savoir**, *op. cit.*, p. 32. O conceito de acontecimento remete à ruptura da evidência: “lá onde seríamos tentados a nos referir a uma constante histórica ou a um traço antropológico imediato, ou ainda a uma evidência que se impõe do mesmo modo para todos, trata-se de fazer surgir uma ‘singularidade’”. FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸ Os discursos, enquanto acontecimentos, interessam ao arqueólogo na medida em que podem ser inseridos em séries “que permitem circunscrever o ‘lugar’ do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição”. FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**, *op. cit.*, p. 56.

¹⁹ Essas condições de aceitabilidade formam o que Foucault chama de regime de verificação: um conjunto de regras que julga os enunciados passíveis de serem julgados verdadeiros (verificáveis) ou falsos (falsificáveis). Cf. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**. Paris, Gallimard, 2004, p. 37.

Dizer, pensar, fazer: tais os elementos constitutivos de um acontecimento.²⁰ Em Foucault, portanto, o primeiro eixo ontológico diz respeito às condições de possibilidade de um saber local, isto é, da enunciação do verdadeiro em um domínio particular. Trata-se, notadamente, do saber investido em sistemas complexos de instituições; um saber cujo corpo visível não é o discurso teórico ou científico, tampouco a literatura, mas uma prática cotidiana e regada –composta por decretos, regulamentos, registros, jurisprudências. Entre a opinião ou o hábito e o conhecimento científico, é a dimensão particular de um saber que caracteriza e coordena um conjunto de práticas e de instituições que se vê delinear.²¹

A análise de um acontecimento discursivo exige que se distingam, portanto, dois conjuntos de questões: por um lado, questões relativas ao domínio: o dos discursos em que o indivíduo humano aparece, ao mesmo tempo, como sujeito e como objeto de enunciação –é o campo das ciências humanas, mas também o da medicina. Por outro lado, questões relativas aos pressupostos da análise e ao método de abordagem: para dar conta das condições de possibilidade de discursos deste tipo, tanto seria preciso distinguir entre práticas discursivas e práticas não discursivas quanto separar o enunciado das frases e das proposições,²² colocando em funcionamento um modo de descrever a linguagem que se passa de um sujeito transcendental.

²⁰ Cf. FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les lumières?”, in **Dits et écrits, vol. IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 574.

²¹ “Entre a opinião e o conhecimento científico, pode-se reconhecer a existência de um nível particular, que se propõe chamar de o saber. Este saber não toma corpo apenas nos textos teóricos ou nos instrumentos de experiência, mas em todo um conjunto de práticas e de instituições: delas ele não é, contudo, o resultado puro e simples, a expressão meio consciente; ele comporta, com efeito, regras que propriamente lhe pertencem, caracterizando assim sua existência, seu funcionamento e sua história”. FOUCAULT, M. “Titres et travaux”, in **Dits et écrits, vol. I: 1954 – 1969**, *op. cit.*, p. 844.

²² “O enunciado não é uma unidade do mesmo gênero que a frase, a proposição ou o ato de linguagem; ele não depende dos mesmos critérios; [...] ele é, em seu modo de ser singular (nem inteiramente lingüístico, nem exclusivamente material), indispensável para que se possa dizer se há ou não frase, proposição, ato de linguagem; e para que se possa dizer se a frase é correta (ou aceitável, ou interpretável), se a proposição é

Como “projeto de uma descrição dos acontecimentos discursivos”,²³ o isolamento da esfera da enunciação permite distinguir, em um enunciado, o dito do fato de que este tenha lugar. As duas primeiras pessoas do singular não servem de condição à enunciação, que é uma dimensão não semântica na linguagem: *eu* não é nem uma noção nem uma substância e, no discurso, a enunciação se refere não ao que se diz, mas ao puro fato de que se esteja dizendo, ao acontecimento –evanescente por definição– da linguagem como tal. Suspende-se a soberania do significante. Na *Arqueologia do saber*, o problema delimitado trata das “condições de emergência dos enunciados”,²⁴ entendidos não como proposições de que se pode dizer se são verdadeiras ou falsas, mas como função que faz com que uma proposição tenha lugar: “o enunciado não é uma estrutura [...], é uma função de existência”,²⁵ uma condição de realidade. A enunciação é uma função que distribui as posições diferenciais de seus elementos –objetos e sujeitos.

Nesse sentido, a aposta de Foucault é que na linguagem existem dois níveis –o enunciado e a proposição– e seu pressuposto é que, desde o momento em que os enunciados se convertem em referente principal da investigação, o sujeito passa a ser uma pura função, uma pura posição, “um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes”.²⁶ A novidade e a eficácia do método arqueológico, portanto, consistem em apreender o acontecimento da linguagem não por meio de um Eu ou de uma consciência transcendental ou mesmo de um eu psicossomático (não menos

legítima e bem formada, se o ato está conforme aos requisitos e se foi completamente realizado”.
FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 114.

²³ FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 38.

²⁴ FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 167.

²⁵ FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 115.

²⁶ FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 125.

mitológico),²⁷ mas colocando a pergunta decisiva: algo como um sujeito, um eu ou uma consciência pode ter alguma correspondência com os enunciados, com o puro ter lugar da linguagem?²⁸

Foucault lança a hipótese de que os discursos em uma dada época e domínio são determinados por leis de possibilidade que caracterizam uma prática discursiva à revelia dos indivíduos que os atualizam.²⁹ Um enunciado, então, estaria ligado

a um “referencial” que não é constituído de “coisas”, de “fatos”, de “realidades”, ou de “seres”, mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que nele se encontram afirmadas ou negadas. O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das correlações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; ele define as possibilidades de aparição e de delimitação daquilo que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade.³⁰

Surge assim o problema de “um saber social e anônimo que não tem como modelo ou fundamento o conhecimento individual e consciente”.³¹ É preciso compreender quais são as características de uma análise dos enunciados que define uma formação discursiva que não remete nem a uma racionalidade dada nem a um sujeito pensante, mas

²⁷ “A linguagem, na instância de sua aparição e de seu modo de ser, é o enunciado; como tal, ela depende de uma descrição que não é nem transcendental nem antropológica”. FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 148.

²⁸ Cf. AGAMBEN, G. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo (Homo sacer III)*. Valência, Pretextos, 2002. As implicações éticas da teoria dos enunciados –o que se passa no indivíduo no momento em que ocupa o “lugar vazio” do sujeito– serão atacadas posteriormente, desde uma perspectiva diferente da tomada por Giorgio Agamben.

²⁹ “Não se pode confundi-la [uma prática discursiva – G.O.] com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma idéia, um desejo, uma imagem; nem com a atividade racional que pode ser realizada em um sistema de inferência; nem com a ‘competência’ de um sujeito falante quando constrói frases gramaticais; [uma prática discursiva – G.O.] é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram em uma dada época e para dada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa”. FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 153-154.

³⁰ FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 120-121.

³¹ FOUCAULT, M. “Titres et travaux”, in *Dits et écrits*, vol. I: 1954 – 1969, *op. cit.*, p. 845.

que é analisada a partir de regras imanentes ao discurso. É preciso apreender também as relações que o discurso mantém com as práticas não discursivas: as instituições, os campos sociais e econômicos, o sistema de comportamentos individuais, as decisões políticas, os modos de vida adotados numa dada época.

Por que o discurso é considerado como uma prática que possui sua própria regularidade e seus modos de existência, de coordenação e de subordinação com outras práticas? Porque Foucault define o discurso como um conjunto de enunciados, quer dizer, conjunto da “modalidade de existência própria a um conjunto de signos”, ou ainda “conjunto dos enunciados que dependem de um mesmo sistema de formação”,³² um campo preconceitual no seio do qual os conceitos podem existir. O discurso é um acontecimento singular dotado de uma materialidade e de um domínio de aparição, de transformação e de desmoronamento. É lugar de emergência e espaço de exploração.

A partir do momento em que a arqueologia pretende descrever o funcionamento dos discursos como prática, ela o faz apelando para uma teia (unidades, conjuntos, séries, relações) sem aranha (anterioridade lógica ou interioridade intencional) que torna possível uma dispersão de elementos e o entrelaçamento de uma variedade de relações. O sistema de formação, o conjunto de regras que caracterizam uma prática discursiva se encontra ele mesmo preso em um conjunto de relações que o constituem como tal.³³ A arqueologia não se dedica apenas aos elementos discursivos –tão heterogêneos e dispersos que são– mas ao jogo de suas relações recíprocas, jogo este de que se espera dê conta da formação dos

³² FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 140-141.

³³ “Por sistema de formação é preciso entender um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser relacionado, em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal e tal objeto, para que ela ponha em jogo tal e tal enunciação, para que ela utilize tal e tal conceito, para que ela organize tal e tal estratégia. Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática”. FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 98.

quatro elementos de repartição dos enunciados: objetos, modalidades enunciativas, conceitos, estratégias.³⁴

Tal formação é assegurada por um conjunto de relações que determinam a lei de aparição de um discurso e a maneira como ele pode dar nascimento simultânea ou sucessivamente a objetos diferentes, em um feixe complexo de relações estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, tipos de classificação, modos de caracterização.³⁵ Além disso, os discursos dão lugar a certas organizações conceituais, a certos reagrupamentos de objetos, a certos tipos de enunciação que formam, conforme sua coerência e seu rigor, temas e teorias que Foucault nomeia estratégias: por exemplo,

o discurso econômico, na época clássica, se define por uma certa maneira constante de relacionar possibilidades de sistematização interiores a um discurso, outros discursos que lhe são exteriores e todo um campo (não discursivo) de práticas, de apropriações, de interesses e de desejos.³⁶

Essas estratégias ou escolhas temáticas não são o resultado de um projeto fundamental e anterior ao discurso, não são também sistemas arquitetônicos construídos sob a base de uma visão de mundo, e sim relações discursivas restritas e específicas que se unem a um campo de práticas não discursivas para poder falar de seus objetos, elaborar seus conceitos, formar seus enunciados, dizer suas verdades. É neste sentido que se compreende um discurso como lugar de emergência e espaço de exploração.

Emergência não só de objetos e de estratégias: também de sujeitos. Ao deixar de pensar a linguagem como comunicação de um sentido, de um valor ou de uma verdade por parte de um sujeito que aparece como seu titular e responsável, Foucault o concebe

³⁴ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 44-94.

³⁵ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 61.

³⁶ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 92.

como função variável e complexa do discurso. O arqueólogo deve apreender as posições multifuncionais que um sujeito pode ocupar em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos: o médico, por exemplo, no discurso clínico, é a cada vez o inquiridor soberano, o olho que observa, o dedo que toca, o elemento de decifração dos signos, o técnico de laboratório. Esta função multidimensional não é neutra; há todo um feixe de relações em jogo: relações com o espaço hospitalar como espaço de assistência, de observação, de terapêutica; relações entre o campo das observações imediatas e o domínio das descrições já feitas; relações entre o papel do médico como terapeuta, seu papel de pedagogo, seu papel de intermediário na difusão do saber médico e seu papel de responsável pela saúde pública na sociedade.³⁷ O discurso clínico mostra as posições que o sujeito pode ocupar em relação aos diversos domínios e aos diferentes objetos. Assim, na análise de Foucault, “as diversas modalidades de enunciação, ao invés de remeterem à síntese ou à função unificante de *um* sujeito, manifestam sua dispersão”.³⁸ Considerar o enunciado *eu falo* significa, então, pensar o sujeito da enunciação como posição que pode ser ocupada por diferentes indivíduos, posição que faz passar o discurso no “anonimato do murmúrio”.³⁹

O primeiro eixo da ontologia foucaultiana procede à distinção entre formações discursivas (enunciados) e práticas não discursivas (instituições, campos econômicos, decisões políticas, modos de vida), a fim de apontar “as formas de racionalidade que organizam as maneiras de fazer”.⁴⁰ O problema do segundo eixo ontológico não será —é claro— suprimir a distinção, mas encontrar a razão de suas relações: é aí que, sob o saber,

³⁷ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 72.

³⁸ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 74.

³⁹ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce qu'un auteur?”, in *Dits et écrits*, vol. I: 1954 – 1969, *op. cit.*, p. 812.

⁴⁰ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les lumières?”, in *Dits et écrits*, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 576.

Foucault descobre as correlações de poder.⁴¹ O conceito de dispositivo efetua a relação entre o discursivo e o não discursivo: sempre inscrito em um jogo de poder, sempre ligado às fronteiras de saber que nele nascem e, igualmente, o condicionam.⁴² Foucault indica que há gênese do sujeito de enunciação também fora do discurso, e vai buscá-la naquelas práticas não discursivas de que a arqueologia não trata: uma genealogia é então requisitada, e a principal hipótese é a de que há uma circularidade entre regimes de saber e sistemas de poder –dispositivo, maquinaria ou engrenagem a partir de que se forjam posições e funções de sujeito.

⁴¹ Cf. DELEUZE, G. “Désir et plaisir”, in **Deux régimes de fous**. Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 112-122.

⁴² FOUCAULT, M. “Le jeu de Michel Foucault”, in **Dits et écrits, vol III: 1976 – 1979**. Paris, Gallimard, 1994, p. 300. Encontra-se tradução –pouco diferente– desta entrevista em FOUCAULT, M. “Sobre a história da sexualidade”, in **Microfísica do poder**, *op. cit.*, p. 243-276.

1.2 A POLÍTICA DA VERDADE

*É preciso aceitar introduzir a casualidade como categoria na produção dos acontecimentos.*⁴³

O problema do governo dos seres humanos através da produção de verdades recebe, no segundo eixo da ontologia do presente, um tratamento mais político que epistemológico. A crítica foucaultiana “consiste em determinar sob quais condições e com quais efeitos se exerce uma veridicção, quer dizer, um tipo de formulação que depende de certas regras de verificação e de falsificação”.⁴⁴ Entre arqueologia e genealogia, uma mudança de perspectiva: enquanto a primeira busca as condições de possibilidade da enunciação do verdadeiro, a segunda se preocupa com os efeitos de uma verdade enunciada. A análise dos mecanismos de poder tem por papel mostrar quais são os efeitos de saber produzidos por lutas e afrontamentos que se travam em todo campo social.

As correlações de poder são pensadas como elementos de um jogo estratégico: o jogo estratégico das liberdades.⁴⁵ Seu traço distintivo é o de determinados indivíduos poderem determinar a conduta dos outros –ainda que jamais de modo exaustivo e coercitivo– através da inscrição de objetos na esfera do saber (loucura, delinquência, mercado, etc.), submetendo-os a um regime de produção de verdade. São programações de conduta que induzem efeitos bem específicos, portanto: os da partilha do verdadeiro e do

⁴³ FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁴ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁵ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les lumières?”, in **Dits et écrits**, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 577. Por ora basta salientar que não se trata das liberdades civis celebradas pelo liberalismo e emolduradas em um ordenamento jurídico; este ponto será retomado no segundo capítulo.

falso na maneira como os homens se dirigem, se governam, se conduzem a si mesmos e aos outros. Daí o desafio lançado por Foucault:

Nossa civilização desenvolveu o sistema de saber que é o mais complexo, as estruturas de poder as mais sofisticadas: que fez de nós esta forma de conhecimento, este tipo de poder? De que maneira estas experiências fundamentais da loucura, do sofrimento, da morte, do crime, do desejo e da individualidade estão ligadas, mesmo se nós não temos consciência, ao conhecimento e ao poder? Eu estou certo de nunca achar a resposta; mas isso não quer dizer que nós devemos renunciar a formular a questão.⁴⁶

O trabalho, doravante, será pensar as práticas, os procedimentos e as técnicas utilizados para agir sobre o comportamento dos indivíduos, tomados individualmente ou em grupo, para formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir, para propor-lhes finalidades ou para inscrevê-los em estratégias de conjunto, múltiplas e diversas em sua forma e em seu lugar de exercício.

Não se trata de avaliar as práticas [sociais, institucionais – G.O.] a partir de uma racionalidade que as faria valer como formas mais ou menos perfeitas de racionalidade; mas antes de ver como formas de racionalidade se inscrevem em práticas, ou em sistemas de práticas, e qual papel elas desempenham aí. Pois é verdade que não existem “práticas” sem um certo regime de racionalidade.⁴⁷

Ao invés de apelar a uma razão contínua, global e causal, Foucault prefere tratar da política em termos de processos de racionalização ou regimes de produção de verdade. É preciso compreender, assim, que a razão não é uma faculdade (a faculdade do entendimento), mas um processo –o que equivale a dizer que nada há no mundo que seja permanente e imutável, verdade para todo o sempre e para todas as dores; nada há que não seja carregado *de* e *através* da história, seja proposição científica, seja valor moral. Um

⁴⁶ FOUCAULT, M. “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”, in **Dits et écrits**, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 160.

⁴⁷ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”, in **Dits et écrits**, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 26.

processo de racionalização é um esquema, uma maneira de compor, decompor, recompor, ordenar multiplicidades, singularidades, elementos da realidade —é o que programa e orienta o conjunto da conduta humana. É o conjunto diversificado dos processos de racionalização que constitui o devir ou a atividade dos seres humanos.⁴⁸ Seria preciso estudar, portanto, os modos de subjetivação e os modos de objetivação a partir dos quais verdades nascem e morrem.

As práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas completamente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história.⁴⁹

Se já não há um sujeito transcendental de conhecimento nem um objeto natural a conhecer, é preciso explicar como se dá o encontro entre um sujeito e um objeto constituídos historicamente ou, em outras palavras, por quais interferências uma série de práticas —a partir do momento em que são coordenadas em um regime de verdade— chega a inscrever algo no real. Essa constituição correlativa do sujeito e do objeto nas mais diversas práticas sociais é explicada por Foucault através das relações entre saber e poder, as práticas sendo consideradas como “lugar de encadeamento do que se diz e do que se faz, das regras que se impõem e das razões que se dão, dos projetos e das evidências”.⁵⁰ É o jogo entre os elementos discursivos e os elementos não discursivos dessas práticas que intervém no conceito de dispositivo: “conjunto resolutamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. O

⁴⁸ DELEUZE, G. **Péricles e Verdi**. Rio de Janeiro, Pazulin, 1999, p. 27.

⁴⁹ FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro, Nau, 1999, p. 8.

⁵⁰ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988, op. cit.**, p. 22.

dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos”.⁵¹ A aposta é mostrar como o acoplamento entre série de práticas e regime de verdade forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real algo que não existe e o submete legitimamente à partilha do verdadeiro e do falso.⁵² O que não existe como real: algo que não existe como relevante para um regime de verdade. Efeito maior de uma verdade enunciada seria, portanto, esta inscrição de objetos e de sujeitos de enunciação na realidade: a história torna-se história daquilo que os seres humanos chamaram suas verdades e de suas lutas em torno dessas verdades.

A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e pode ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas.⁵³

A inteligibilidade em história reclama uma genealogia. Como se viu, a análise serial dos discursos-acontecimentos –própria à arqueologia– é o estudo de seu caráter descontínuo, de suas possibilidades, de sua especificidade. A genealogia, por sua vez, “concerne à formação efetiva dos discursos”,⁵⁴ a sua emergência histórica. A genealogia espreita os acontecimentos tidos como sem história –ou como evidências históricas– no anseio de encontrar o momento de sua emergência. O que, sem dúvida, não é o mesmo que uma pesquisa de origem, já que “é sempre sobre o fundo do já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem”.⁵⁵ E porque não há uma identidade originária,⁵⁶ a genealogia há de se ver com o disparate dos acasos, e não com o fio glorioso

⁵¹ FOUCAULT, M. “Le jeu de Michel Foucault”, in *Dits et écrits, vol III: 1976 – 1979*, *op. cit.*, p. 299.

⁵² Cf. FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 21-22.

⁵³ FOUCAULT, M. “Verdade e poder”, in *Microfísica do poder*, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁴ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁵ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, *op. cit.*, p. 456.

⁵⁶ “Não é mais a origem que dá lugar à historicidade; é a historicidade que, na sua própria trama, deixa perfilar-se a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha: como o vértice

da causalidade. “Ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”.⁵⁷ A história –acidental, anônima– não é devir, “desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias”,⁵⁸ mas emergência: espaço sem dono do aparecimento súbito e do confronto entre os corpos e deles com o tempo.

Nada, no entanto, é mais estranho à análise foucaultiana que a recusa da causalidade; o que não se admite é uma causa unívoca, quer dizer, que se derive de uma só causa um conjunto complexo e heterogêneo de fenômenos. A análise foucaultiana supõe, portanto, o desenvolvimento de uma rede causal complexa e densa incapaz de encerrar-se em um princípio unitário; daí a necessidade de distinguir, em um conjunto de elementos, relações múltiplas e diferenciadas, interações circulares, enredos e processos heterogêneos com formas diversas de concatenação, indicando possíveis conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento.⁵⁹ Ao invés de gênese, genealogia: condições de emergência de uma singularidade a partir de fatores múltiplos de determinação, dos quais ela não é o produto, portanto, mas o efeito.⁶⁰ A emergência resulta de relações que são sempre relações de poder. Sem responsabilidade. O conceito de emergência designa um lugar de afrontamento, ou antes, “um não-lugar, uma pura distância. Ninguém é portanto responsável por uma emergência, ninguém pode se auto-glorificar por ela; ela sempre se produz no interstício”.⁶¹ A noção de interstício aduz ao jogo das correlações de poder que se torna possível pelo espaço mesmo que as define, uma vez que o genealogista já não pode

virtual de um cone onde todas as diferenças, todas as dispersões, todas as descontinuidades fossem estreitadas até formarem não mais que um ponto de identidade, a impalpável figura do Mesmo, com o poder, entretanto, de explodir sobre si e de tornar-se outra”. FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**, *op. cit.*, p. 455.

⁵⁷ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia, a história”, *in* **Microfísica do poder**, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁸ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia, a história”, *in* **Microfísica do poder**, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁹ “A heterogeneidade jamais é um princípio de exclusão”, ou, “a heterogeneidade jamais impede a coexistência, a junção, a conexão”. Eis a lógica que preside as análises foucaultianas: lógica da estratégia, “lógica da conexão do heterogêneo”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 44.

⁶⁰ FOUCAULT, M. **Iluminismo e Crítica**, *op. cit.*, p. 31-78.

⁶¹ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia, a história”, *in* **Microfísica do poder**, *op. cit.*, p. 24.

separar uma causa do conjunto dos efeitos que ela produz:⁶² emergência dos homens, emergência das verdades, emergência das histórias –o saber encontra o poder.

A ontologia histórica de Foucault conquistou o direito de afirmar que objetos e sujeitos não preexistem ao saber: eles passam a existir como acontecimentos, como aquilo que uma época pôde dizer devido a certos arranjos entre discurso e condições não-discursivas; conquistou o direito de, em face de um discurso, não discernir seu conteúdo, mas interrogar suas condições exteriores de produção.⁶³ Contra uma tradição que quer fazer acreditar que só se desenvolve saber onde as relações de poder estejam suspensas, a ontologia foucaultiana assevera que *todo saber é político*.

Temos que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito de conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema de poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas.⁶⁴

⁶² Nietzsche –o genealogista por excelência– foi o primeiro a denunciar a ficção de uma causa (ou força) separada dos efeitos que produz, ao preço de uma “sedução da linguagem” –expressão que designa, na primeira dissertação da Genealogia da moral, a ficção de um “sujeito”, “substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força”. Nietzsche sustenta que é somente a partir dessa dispersão entre força e expressões da força que a moral do ressentimento faz triunfar o reino da culpa e do mérito, do livre arbítrio que deve arbitrar sempre e apenas a favor do bem, do belo, da verdade –todos aqueles valores transcendentais votados a fazer com que a “força *não* se expresse como força”. NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 36.

⁶³ É preciso remarcar, contudo, que não se deve entender as relações entre saber e poder em termos de ideologia, já que a noção de ideologia contraria os princípios primeiros dessa ontologia: a ideologia seria um conhecimento em que o sujeito tem sua relação com a verdade perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência. Ora, se o sujeito de enunciação é constituído como função dos discursos e se a verdade é sempre produto de determinadas condições históricas, não faz sentido explicar as relações entre saber e poder em termos de ideologia.

⁶⁴ FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 27.

Verdade e saber nunca estão fora de correlações de poder. Não que “o” poder tenha necessidade desta ou daquela descoberta, desta ou daquela forma de saber, mas que o exercício das correlações de poder implica a criação, o recorte, a emergência de objetos cujo conhecimento é *trans*-formado e utilizado. Não é, portanto, a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber útil ou arredo ao poder; são as “relações *poder-saber*”, os processos e as lutas que as atravessam e constituem que condicionam e selecionam possíveis domínios e formas de saber. “Já não há, pois, que opor poder, saber, produção; são todos os três solidários, relevam do mesmo corpo político”.⁶⁵ Neste sentido, as correlações de poder são analisadas em termos positivos e produtivos, na medida em que produzem efeitos, fabricam coisas.

Foucault pensa a articulação entre saber e poder como interdependência que esvazia toda e qualquer pretensão de um saber neutro: longe de situá-los em uma relação de exterioridade (a busca do saber seria independente do poder, e poderia portanto exercer uma função crítica: Platão) ou de instrumentalidade (apesar do adágio de Bacon segundo o qual “saber é poder”), Foucault tenta mostrar que saber e poder têm uma gênese comum que os une estruturalmente um ao outro, e determina co-originariamente as formas que pode assumir a verdade.

De imediato aparece, portanto, a impossibilidade fundamental de pensar o poder em uma perspectiva assimétrica, como fonte ou como causa da verdade, o que implica que não se pode considerá-lo apanágio de uma instância única (Estado, classe) que determinaria de modo unilateral a aparição dos discursos verdadeiros. Neste sentido, não se trata de explicar a verdade a partir de um poder que seria o princípio de sua gênese: a tarefa

⁶⁵ EWALD, F. **Foucault, a norma e o direito**. Lisboa, Vega, 1993, p. 56.

do genealogista é mostrar como o funcionamento do poder reclama efeitos de verdade que o reforçam segundo uma dinâmica circular. Não se trata de uma relação de determinação entre verdade e poder, e sim de uma imbricação estrutural: “não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade”.⁶⁶ Entre saber e poder, a relação é de dupla insinuação e de mútua captura, imanência, disjunção, pressuposição recíproca, interdependência.⁶⁷ Se a história é a história das lutas em torno das verdades, é porque todo enunciado, seja de que ordem for (de conhecimento, de moral ou de direito, por exemplo), está necessariamente ligado a um tipo de relação saber-poder: “estratégias de relações de força suportando tipos de saber, e por eles suportadas”.⁶⁸ É a partir deste nexos saber-poder, entendido como dispositivo de produção da verdade, que se apresenta o segundo eixo da ontologia foucaultiana: o das correlações de poder, jogo estratégico de liberdades.

Foucault não tem a pretensão de formular uma teoria sobre o poder.⁶⁹ Pode-se dizer, de Foucault, que segue à risca uma proposição formulada por Deleuze: os universais não explicam nada, eles é que devem ser explicados.⁷⁰ Rigorosamente falando, então, “o” poder não existe; existem correlações de poder –múltiplas, localizadas, móveis, frágeis.⁷¹

⁶⁶ FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 28-29.

⁶⁷ Cf. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 90 e p. 93: “entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade; mesmo que cada uma tenha seu papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças”.

⁶⁸ FOUCAULT, M. “Le jeu de Michel Foucault”, in **Dits et écrits, vol III: 1976 – 1979**, *op. cit.*, p. 300.

⁶⁹ Porque toda teoria supõe uma objetivação prévia, Foucault se recusa a formular uma teoria do poder. Prefere, ao invés, criar um conceito de poder. Tal conceitualização não se confunde com uma teoria do objeto, segundo ele, porque implica uma “verificação constante”. Cf. FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 223-224 e p. 232-233.

⁷⁰ DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in **Deux régimes de fous**, *op. cit.*, p. 320.

⁷¹ “Desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas”: FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 89.

Com o termo “poder”, Foucault não se refere nem ao conjunto de instituições e de aparelhos que garantem a sujeição dos cidadãos em um Estado, nem ao sistema de dominação de um grupo sobre outro, nem ainda ao modo de sujeição na forma da regra. Em outras palavras, Foucault não pensa a política nem em termos da soberania do Estado, nem em termos de lei, nem em termos de dominação. Não que essas coisas não existam, ou que não produzam efeitos no real –é evidente que não; elas apenas não podem servir como princípio de análise, por serem “formas terminais”.⁷² O que não se admite é que o exercício do poder se formule exclusivamente em linguagem jurídica, seguindo o círculo de um direito que toma a forma do poder e de um poder que deve sempre ser exercido na forma do direito. A soberania seria o código segundo o qual o poder se apresenta e prescreve que o pensem:

No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei. Daí a importância que ainda se dá, na teoria do poder, ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade e, sobretudo, do Estado e da soberania. Pensar o poder a partir destes problemas é pensá-los a partir de uma forma histórica bem particular às nossas sociedades: a monarquia jurídica.⁷³

Para Foucault, esse modo de pensar a política foi penetrado por novos mecanismos de exercício de poder irredutíveis à representação do direito –mecanismos que, a partir do século XVIII, se encarregaram da vida do homem na qualidade de corpo vivo.⁷⁴ O jurídico seria “absolutamente heterogêneo com relação aos novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que

⁷² “A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas, e antes de mais nada, suas formas terminais”. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 88.

⁷³ FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁴ Esses mecanismos –próprios ao funcionamento de uma biopolítica– serão apresentados no segundo capítulo. Sua novidade diz respeito a transformações radicais na racionalização –produção de verdade– da estruturação política, jurídica, econômica e científica em torno da gestão de indivíduos e populações.

extravasam do Estado e de seus aparelhos”.⁷⁵ É o privilégio teórico da lei e da soberania que se precisa descartar caso se queira fazer uma análise das correlações de poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos, suas práticas, sua factualidade, sua fragmentação, na multiplicidade de seus mecanismos, na complexidade de seus efeitos.

Compreender a forma pela qual se estruturam as relações sociais –em especial as relações desiguais de obediência e dominação que justificam a autoridade e a natureza das obrigações políticas– tem sido uma tarefa constante do pensamento. Buscando “não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social”,⁷⁶ Foucault aponta em que direção se pode desenvolver uma analítica do poder (analítica por oposição à teoria), em termos de tecnologia positiva,⁷⁷ centrada nas correlações de poder e na produção de subjetividade que lhe é imanente. A intenção é conferir à política o caráter radical que ela não pode possuir quando se esvai nos meandros do transcendental, em busca de uma organização de dispositivos contratuais que possam servir de base para uma “sociedade justa”, permanecendo adstrita ao exame das condições legítimas da instituição do poder democrático, ou ainda à celebração de núpcias mais ou menos alegres entre o universal e o particular. Essa inversão operada no pensamento político (que busca apreender “o” poder sob o aspecto da extremidade cada vez menos

⁷⁵ FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁶ FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁷ É preciso entender por *tecnologia* um conjunto de operações e procedimentos que relacionam saber e poder. Ao mesmo tempo, e pela mesma razão, não se deve compreender *positiva* como juízo de aprovação, mas como a propriedade de produzir alguma coisa. Foucault recomenda que se deixe “de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção”. FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**, *op. cit.*, p. 161.

jurídica de seu exercício) não cessa de acusar os limites do contrato como tipo ideal de todas as relações sociais.

O problema não é de constituir uma teoria do poder que teria por função refazer o que um Boulainvilliers ou um Rousseau quiseram fazer. Todos os dois partem de um estado originário em que todos os homens são iguais, e depois, o que acontece? Invasão histórica para um, acontecimento mítico-jurídico para outro, sempre a idéia de que, a partir de um momento, as pessoas não tiveram mais direitos e surgiu o poder. Se se tenta construir uma teoria do poder, haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado ponto e em um determinado momento, e de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de correlações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das correlações de poder.⁷⁸

Essa analítica é uma tentativa de, para pensar o poder, “passar ao exterior”.⁷⁹

Passagem ao exterior esta que se dá em vários sentidos. Em primeiro lugar, claro, passagem ao exterior do Estado; em segundo, passagem ao exterior da instituição (família, hospital, prisão, escola); terceiro, passagem ao exterior da função (reprimir, curar, punir); por último, passagem ao exterior em relação ao objeto (doença mental, sexualidade, delinquência). Em todos os casos se trata de buscar, no exterior de instâncias de poder reconhecidas, as tecnologias, as táticas e as estratégias, os campos de verdade formados na adjacência de uma economia geral de poder: “a rede das correlações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles”.⁸⁰ Esta passagem ao exterior é, em suma, uma questão de ponto de vista, mais que de escala ou de domínio específico;⁸¹ não se trata de retirar as grandes instituições do horizonte da análise; trata-se de enfocá-las sob outra perspectiva. Há, assim, um certo número de proposições que –embora negativas– fornecem uma nova imagem do espaço social e da

⁷⁸ FOUCAULT, M. “Le jeu de Michel Foucault”, in **Dits et écrits, vol III: 1976 – 1979**, *op. cit.*, p. 302.

⁷⁹ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**. Paris, Gallimard, 2004, p. 120-122.

⁸⁰ FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 92.

⁸¹ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 192.

política: 1) poder não se possui, se exerce; 2) as correlações de poder não são uma superestrutura (algo que proíbe, mascara ou reconduz); 3) as correlações de poder não emanam de um centro (Estado ou outro), estão dispersas e constituem todo o campo social, como uma espécie de rede; 4) as correlações de poder são imanentes a outros tipos de relações, como processos econômicos e relações de conhecimento; 5) as correlações de poder são imediatamente produtivas.

Poder não exprime uma classe dominante, assim como não depende de um aparelho de Estado, mas “se produz a cada instante, em toda relação entre um ponto e outro”,⁸² passando tanto pelos dominados como pelos dominantes, tanto pelos governados como pelos governantes, de maneira tal que as classes resultam disso (e não o inverso), e que o Estado ou a lei operam apenas sua integração. É por isso que o poder se exerce, antes de se possuir: questão de estratégia. Poder “não é simplesmente olho e ouvido; ele faz agir e falar”.⁸³ Numa palavra, então, poder é uma correlação de forças, ou melhor, toda correlação de forças é uma correlação de poder: “ação sobre ação”.⁸⁴ Assim, uma correlação de poder é uma função, que produz realidade e que produz verdade, como resultado de uma vontade de atuar sobre uma ação alheia, de modo a estruturar-lhe o campo de ação possível. Dito simplesmente, de governar.

Toma-se “governo” num sentido amplo e anterior à captura que a ciência política fez dele, a partir dos séculos XVII e XVIII: “governo” como maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo de crianças, de almas, de famílias. Este

⁸² FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 89.

⁸³ FOUCAULT, M. “La vie des hommes infâmes”, in **Dits et écrits, vol III: 1976 – 1979**, *op. cit.*, p. 251.

⁸⁴ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 237. Esse conceito relacional de poder aponta no sentido de “conduzir condutas”: de si mesmo –do próprio corpo, atitudes, gestos, comportamentos, vontades– e dos outros. Por isso o exercício de poder diria menos respeito ao enfrentamento, ao afrontamento, ao antagonismo entre adversários do que ao governo, de si e dos outros, na forma de um agonismo: uma provocação recíproca e permanente. Cf. FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 238.

significado remoto de “governo” é que foi sendo apropriado pelo Estado, produzindo-se um deslocamento e uma restrição de seu sentido em torno das instituições estatais:

É certo que o Estado nas sociedades contemporâneas não é simplesmente uma das formas ou um dos lugares –ainda que seja o mais importante– de exercício do poder, mas que, de um certo modo, todos os outros tipos de relação a ele se referem. Porém, não porque cada um dele derive. Mas, antes, porque se produziu uma estatização contínua das relações de poder (apesar de não ter tomado a mesma forma na ordem pedagógica, jurídica, econômica, familiar). Ao nos referirmos ao sentido restrito da palavra “governo”, poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado”.⁸⁵

A analítica das correlações de poder descentra o poder em relação ao Estado; contanto não deixa de considerá-lo pelo “efeito de conjunto” produzido por seus aparelhos. Foucault rejeita a soberania do Estado como princípio, não como objeto de análise. O que se propõe é um modo outro de olhar para o Estado e suas instituições, um que dê conta da complexidade e da dinâmica de seu funcionamento. Mais que descrever um processo histórico, tematizar as correlações de poder é fazer a genealogia da razão política moderna.⁸⁶ A operação genealógica não parte de uma razão geral e anterior, da qual seria possível derivar uma razão política; rejeitam-se declarações de princípios –naturais ou morais– para informar como *é* a razão política moderna, como se *deve entender* seus conceitos, significados e articulações. Se a questão tradicional da filosofia política é fixar, através do discurso da verdade,⁸⁷ os limites de direito do poder, este não será um trabalho tradicional de filosofia política. A devoção a abstrações, princípios e teorias não é o seu forte, já que parece ser “exatamente esta ênfase, esta ‘vontade de saber’, que nos tem deixado quase totalmente no escuro quanto ao funcionamento concreto do poder nas

⁸⁵ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 241.

⁸⁶ Antecipa-se tema tratado em segundo capítulo.

⁸⁷ A filosofia não foi, durante muito tempo, o discurso por excelência da verdade?

sociedades ocidentais”.⁸⁸ Também não o será escritura da decadência humana ou manifesto da expurgação pelo açoite do vazio. Isso porque o problema político fundamental da atualidade não é o de uma fonte de poder única e soberana, mas o de uma multiplicidade de forças que agem e reagem entre si segundo relações de obediência e de comando –relações que implicam, a cada momento, uma correlação de poder. “Entre obscurantismo de vocação terrorista e ética da clareza, poderão nos constranger a escolher, com fundadas razões, pelas vias da argumentação e do apelo à opinião pública”.⁸⁹ Se a biopolítica é a coordenação estratégica dessas relações de poder finalizadas para que os vivos produzam mais força, se coordenar e finalizar são funções biopolíticas, é preciso reconhecer que ela coordena e finaliza uma potência que, para dizer propriamente, não lhe pertence – vem de fora. Seria mesmo preciso dizer que a vida não está fora da política, e sim que ela *é* o seu fora.

⁸⁸ RABINOW, P. (org.). **The Foucault reader**. New York, Pantheon Books, 1985, p. 5-6.

⁸⁹ ALLIEZ, E. **Da impossibilidade da fenomenologia – sobre a filosofia francesa contemporânea**. São Paulo, Ed. 34, 1996, p. 55.

1.3 PRÁTICAS DO SER

*Um indivíduo é um grande campo de singularidades que só recebe seu nome próprio das operações que ele empreende sobre si mesmo e a sua volta, para tirar daí uma configuração que possa ser prolongada.*⁹⁰

Do primeiro, o segundo eixo da ontologia do presente mantém o recurso à descontinuidade e à elisão do sujeito como fundamento da história e retoma, desde outro ponto de vista, a constituição do sujeito como efeito da enunciação. Trata-se, para a genealogia, de explicitar as práticas e as técnicas através das quais os indivíduos são levados a ocupar legitimamente, quer dizer, segundo um sistema de normas, o lugar vazio do sujeito. É que, na perspectiva de Foucault, tanto os discursos tidos por verdadeiros engendram um tipo de sujeito como os indivíduos, na cultura ocidental, são conduzidos a constituir a verdade de seus modos de ser sujeitos.⁹¹ A genealogia, no entanto, não se presta apenas para pensar como se forjam, no discurso, posições de sujeito; ela põe em jogo um novo conceito: o de sujeição (*assujettissement*), entendido como “constituição [dos indivíduos] como ‘sujeitos’, nos dois sentidos da palavra”⁹² –sentidos estes que são assim precisados:

sujeito submetido ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito preso a sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si. Nos dois casos, esse termo sugere uma forma de poder que subjuga e sujeita.⁹³

⁹⁰ DELEUZE, G. **Péricles e Verdi**, *op. cit.*, p. 43.

⁹¹ Reconheça-se a insistência com que Foucault pergunta como, por que e a que preço, se assume um discurso verdadeiro sobre o sujeito –sobre o sujeito que não somos (porque é o sujeito louco ou o sujeito delinquente), sobre o sujeito que somos em geral (porque falamos, trabalhamos e vivemos), sobre o sujeito que somos individualmente (no caso particular da sexualidade). Cada um desses temas é analisado, respectivamente, em *História da loucura na Idade Clássica*, *Vigiar e punir*, *As palavras e as coisas*, *História da sexualidade I: a vontade de saber*.

⁹² FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 60.

⁹³ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in **Dits et écrits**, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 227.

O segundo eixo da ontologia do presente apresenta como efeito das correlações de poder a “produção de almas, produção de idéias, de saber, de moral”.⁹⁴ Chega-se, assim, ao sentido mais político da genealogia, pois

não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos –de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. (...) Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência a um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificados; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. (...) A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo.⁹⁵

A novidade da genealogia, então, é que ela remete à necessidade, para os indivíduos, de se constituírem em função de verdades e de normas preestabelecidas e, portanto, de se tornarem “sujeitos” não só no sentido político do termo como também em se reconhecendo em formas de subjetividade socialmente constituídas. A exemplo do que acontece entre saber e poder, não se trata, entre verdade e sujeito, de uma relação ontológica de determinação: trata-se de uma construção histórica que, como tal, pode

⁹⁴ EWALD, F. **Foucault, a norma e o direito**, *op. cit.*, p. 28.

⁹⁵ FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**, *op. cit.*, p. 28-29.

transformar-se ou desaparecer.⁹⁶ Em todo caso, a idéia fundamental de Foucault é que a sujeição não pode transformar os indivíduos em sujeitos a menos que os constranja a produzir a verdade. Assim, “temos de dizer a verdade, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. A verdade é a norma”.⁹⁷ A relação com a verdade, portanto, é pressuposta como um princípio maior de estruturação da subjetividade, segundo um processo de que as análises foucaultianas da confissão dão exemplos detalhados.⁹⁸

Ao se dirigir às práticas não discursivas que fazem surgir lugares de enunciação, o genealogista acaba por descobrir uma rede de correlações de poder que funcionam, na modernidade, tomando o indivíduo vivo como alvo e aposta.⁹⁹ Alvo, no sentido em que é ao vivo que as relações de poder se dirigem para constituir os objetos de seus discursos de verdade; aposta, porque é formatando a vida que esses discursos podem fazer proliferar seus enunciados. É do choque entre vida e palavra que nasce o sujeito moderno.

Qual ou quais relações pode haver entre o sujeito de enunciação da arqueologia e o indivíduo sujeitado da genealogia? Se o enunciado é uma função de existência do discurso, como o indivíduo acede à enunciação? E a que preço? O que se passa no indivíduo no momento em que ocupa o lugar vazio do sujeito, no instante em que, ao entrar em um processo de enunciação, descobre que “nossa razão é a diferença dos discursos,

⁹⁶ A genealogia desta relação entre subjetividade e verdade é traçada no curso ditado em 1982 no *Collège de France*: FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**. Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

⁹⁷ FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**, *op. cit.*, p. 29.

⁹⁸ “A obrigação da confissão nos é, agora, imposta a partir de tantos pontos diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage; parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não ‘demanda’ nada mais que revelar-se”. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 59-60.

⁹⁹ “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 134.

nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras”?¹⁰⁰ O que significa, para um vivente, produzir saber sobre outros viventes, e a que tipo de poder remete este saber? Perigoso acontecimento –este em que mecanismos políticos e efeitos de discursos confabulam para fazer falar, constituindo os “arquivos de pouca glória”¹⁰¹ que guardam a origem das ciências humanas e assegurando a captura da vida nas correlações de poder.

O dispositivo de subjetividade moderno –o modo moderno de relacionar indivíduo e sujeito– passa por uma técnica de poder que “se exerce sobre a vida cotidiana imediata” e “transforma os indivíduos em sujeitos”.¹⁰² Significativo, na análise de Foucault, é que a relação entre indivíduo e sujeito, para os modernos, se dê sempre em função de um conhecimento possível, quer dizer, trata-se sempre de saber se pode haver uma objetivação dos modos de ser dos indivíduos, a fim de melhor governá-los ou, pelo menos, assegurar a possibilidade de governo. “A verdade é a norma”, precisamente porque, ao mesmo tempo em que só pode ser estabelecida através da utilização de elementos estatísticos, da definição de regularidades observadas no corpo social (como casamentos, suicídios, crimes, doenças, acidentes), a norma funciona como princípio de individualização: é ela que, em *Vigiar e punir*, funda a reciprocidade entre sujeição e objetivação que marca o nascimento das ciências humanas.¹⁰³ O próprio da normalização é que ela dá lugar a um saber específico –

¹⁰⁰ FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 172-173.

¹⁰¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, *op. cit.*, p. 159.

¹⁰² “Esta forma de poder se exerce sobre a vida cotidiana imediata, classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria, prende-os a sua identidade, lhes impõe uma lei de verdade que é preciso reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos”. FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in *Dits et écrits*, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 227.

¹⁰³ “Formação de saber e majoração de poder se reforçam regularmente segundo um processo circular. (...) Foi a partir desse laço que se puderam formar no elemento disciplinar a medicina clínica, a psiquiatria, a psicologia da criança, a psicopedagogia, a racionalização do trabalho. Duplo processo, portanto: arrancada epistemológica a partir de um afinamento das relações de poder; multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos”. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, *op. cit.*, p. 184-185.

saber do individual pelo qual se institui uma relação paradoxal entre o universal e o particular, segundo uma dinâmica que visa a reforçar a própria sujeição:

Em certo sentido, o poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. Dentro de uma homogeneidade que é a regra, [o poder da norma – G.O.] introduz, como imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais.¹⁰⁴

A “verdade normal” é portanto o laço, o princípio de unidade e de comunicação das subjetividades produzidas pela faceta individualizante da biopolítica. Neste sentido, a norma fabrica, ao mesmo tempo, um novo tipo de indivíduo e um novo tipo de sociedade e uma nova relação entre este novo indivíduo e os demais. A norma é o lugar fictício que agrupa, unificando, aquilo que vive disperso: a norma é sem dúvida um princípio de totalização, porém não designa algo que seja comum aos seres humanos ou aos membros da sociedade, e sim o lugar em que se podem relacionar indivíduos e formas de subjetividade socialmente constituídas. A norma –instância de controle por excelência, fornecendo ao indivíduo uma objetividade ao enunciado e ao julgamento que faz de si e dos outros.

Daí a hipótese a investigar apresentada no início deste capítulo: o percurso de Michel Foucault poderia ser entendido em seu conjunto como a passagem da interrogação sobre as condições em que um sujeito pode dizer o verdadeiro à idéia segundo a qual a verdade é em si mesma a condição de possibilidade da constituição de si como sujeito? Considerando o conceito de sujeito acima explicitado, a hipótese seria válida. O problema é que a ontologia histórica de Foucault apresenta um terceiro eixo irreduzível ao sujeito de enunciação da arqueologia e ao sujeito sujeitado da genealogia: o das relações de si consigo mesmo.

¹⁰⁴ FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**, *op. cit.*, p. 154.

Algo como um sujeito só pode surgir em meio a um campo de correlações de poder, mas as práticas que um indivíduo empreende sobre si para formar-se um modo de ser são irreduzíveis à sujeição operada por um regime de produção de verdade. Justapostas às técnicas de poder que objetivam o sujeito, “técnicas de si, que permitem com que os indivíduos efetuem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser”.¹⁰⁵ Foucault insiste sobre a necessidade de pensar as correlações de poder a partir das ações individuais: é o sentido de sua definição como “ação sobre ação”,¹⁰⁶ que possibilita remeter sua acepção política (como poder ou governo sobre os outros) a uma abordagem ética (como poder ou governo sobre si mesmo).

Se se toma a questão do poder, do poder político, recolocando-a na questão mais geral da governamentalidade, (...) se se entende por governamentalidade um campo estratégico de correlações de poder, no que elas têm de móvel, de transformável, de reversível, eu penso que a reflexão sobre esta noção de governamentalidade não pode deixar de passar, teoricamente e praticamente, pelo elemento de um sujeito que seria definido pela relação de si consigo.(...) O que simplesmente quer dizer que, no tipo de análise que eu tento lhes propor há algum tempo, vocês vêem que: correlações de poder–governamentalidade–governo de si e dos outros– relação de si consigo, tudo isto constitui um elo, uma trama, e é aí, em torno destas noções, que se deve poder, penso eu, articular a questão da política e a questão da ética.¹⁰⁷

Por um lado, o termo sujeito não designa apenas o indivíduo preso ao (re)conhecimento de si, mas também uma dinâmica “relação de si consigo” que não chega a constituir um objeto ou uma identidade; por outro, a relação entre indivíduo e sujeito da enunciação recebe um conceito diverso –o de “subjetivação”– que faz desaparecer o tema da sujeição (sem negar que ela ocorra). Se as correlações de poder tomam a vida como

¹⁰⁵ FOUCAULT, M. “Les techniques de soi”, in *Dits et écrits*, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 785.

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in *Dits et écrits*, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 236.

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 241-242.

objeto de seu exercício, Foucault se interessa em determinar aquilo que, na vida, resiste a elas e, em resistindo, cria modos de subjetivação e formas de vida que escapam à normalização biopolítica. Há um cuidado que deve ser vivamente observado: que este sujeito não volte a ser essencializado, substancializado, i.e., miticamente reduzido ao estatuto de uma força vital cujo “poder” preexistiria ao conjunto dos efeitos que produz.¹⁰⁸ A dimensão do si não é uma determinação preexistente, pronta desde e para sempre.¹⁰⁹ “A prática de si é estruturada como uma prática que pode ter seus modelos, suas conformidades, suas variantes, mas também suas criações. A prática de si é um domínio complexo e múltiplo”.¹¹⁰ Através do conceito de relação de si consigo, a vida e o vivo são pensados, doravante, como a “matéria ética” que cria diferentes “artes de viver”, para além das relações de identidade que capturam o indivíduo em sua verdade.¹¹¹

Discutia-se a idéia de uma relação constitutiva entre verdade e sujeito, no contexto das pesquisas de Foucault sobre a sujeição. O curso de 1982 é apresentado como uma genealogia desta relação, centrada na passagem entre uma ética greco-romana da constituição de si e as morais de tipo cristão, que exigem do sujeito tão-somente a submissão à lei e a objetivação de si mesmo em um discurso de verdade (confissão).

A tese central de Foucault é que desde que Platão subordinou a prática de *epimeleia heautou* (cuidado de si) ao imperativo délfico de *gnôthi seauton* (“conhece-te a ti mesmo”), a constituição de si deve necessariamente passar pelo estabelecimento de uma

¹⁰⁸ Ficção da força separada do que pode: ver nota 58, p. 16.

¹⁰⁹ “O si não é simplesmente dado, mas constituído em relação consigo como sujeito”. FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 411.

¹¹⁰ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 617.

¹¹¹ FOUCAULT, M. “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et politique de l’identité”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 735-741.

relação com a verdade cuja propriedade é que ela induz, através de técnicas particulares, uma transformação do *êthos*, do modo de ser do indivíduo em questão. Não se trata, contudo, da constituição de si mesmo como sujeito, uma vez que os antigos jamais procuraram elaborar uma definição deste conceito, “o que não quer dizer que os gregos não tenham se esforçado em definir as condições nas quais seria dada uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, na medida em que procura se constituir como mestre de si”.¹¹² O interesse de Foucault é remarcar que algo como uma interioridade jamais fez parte da ética dos antigos, e que a formação de uma “cultura de si”¹¹³ pôde acontecer somente a partir da necessidade de uma *tekhnê tou biou*, de uma arte de viver.

O ser humano é tal, seu *bios*, sua vida, sua existência são tais que eles não podem, esses humanos, viver sua vida sem se referirem a uma certa articulação racional e prescritiva que é aquela da *tekhnê*. Toca-se aí, sem dúvida, num dos grandes núcleos da cultura, do pensamento e da moral gregos. Por imperiosa que seja a cidade, por importante que seja a idéia de *nomos*, por amplamente difundida que seja a religião no pensamento grego, jamais é a estrutura política, a forma da lei ou o imperativo religioso que são capazes, para um grego ou para um romano, mas sobretudo para um grego, de dizer o que é preciso fazer concretamente ao longo de sua vida. E, sobretudo, eles não são capazes de dizer o que é preciso fazer de sua vida. Na cultura grega clássica, a *tekhnê tou biou* se inscreve no vazio que é deixado tanto pela cidade quanto pela lei e pela religião, no que diz respeito a essa organização da vida. Para um grego, a liberdade humana chega a se obrigar, não tanto ou não apenas na cidade, não tanto ou não apenas na lei, não na religião, mas nesta *tekhnê* (esta arte de si mesmo) que se pratica. É no interior desta forma geral da *tekhnê tou biou* que se formula o princípio, o preceito de “se ocupar de si mesmo”.¹¹⁴

¹¹² FOUCAULT, M. “Le retour de la morale”, in *Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988, op. cit.*, p. 706.

¹¹³ “Se se chama cultura uma organização hierárquica de valores, ao mesmo tempo acessíveis a todos e ocasião para um mecanismo de seleção e de exclusão; se se chama cultura o fato de que esta organização hierárquica reclama do indivíduo condutas regradas, custosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida; e, enfim, que esta organização do campo de valores e que o acesso a esses valores só possa ser feito através de técnicas regradas, refletidas, e de um conjunto de elementos constituintes de um saber: nesta medida se pode dizer que houve, efetivamente, uma cultura de si na época helenística e romana. [...] Esse acesso ao si está associado a um certo número de técnicas, de práticas relativamente bem constituídas, relativamente bem refletidas, associadas a um domínio teórico, a um conjunto de conceitos e de noções que o integram [este acesso ao si –G. O.] realmente a um modo de saber”. FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 173.

¹¹⁴ FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 428-429.

Expressão dessa arte de viver e do cuidado de si são os saberes etopoiéticos, saberes que produzem efeitos sobre a maneira de ser, sobre o *êthos* do indivíduo.¹¹⁵ A ligação com a verdade assume, assim, a forma de uma subjetivação dos discursos verdadeiros em uma prática e em um exercício de si sobre si mesmo, com o objetivo de constituir o que os gregos (epicuristas, cínicos, estoicos) chamavam *paraskeuê*, preparação, equipamento de defesa para os acontecimentos da vida: “fazer sua a verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro”,¹¹⁶ ou ainda tornar-se “o sujeito ético da verdade que pensamos”.¹¹⁷ Daí a comparação –frequente entre os filósofos antigos– entre a vida daquele que almeja chegar à sabedoria e a vida do atleta, especialmente do que se dedica à luta, que se exercita, que sabe se manter em guarda, que treina e dispõe dos movimentos ligeiros que o esquivarão dos perigos.¹¹⁸ O indivíduo se torna um atleta do acontecimento, cuja prova é fazer coincidir o sujeito de enunciação da verdade e o sujeito da ação reta.¹¹⁹

Ao mesmo tempo, Foucault pretende mostrar que, durante a época helenística, houve uma inversão, uma espécie de torção entre arte de viver e cuidado de si: dali em diante, o cuidado de si deixa de ser um elemento necessário e indispensável para a *tekhnê tou biou*, tornando-se autônomo, geral e absoluto: é a *tekhnê tou biou* que se inscreve no quadro doravante autonomizado do cuidado de si. Nesta inversão, que transforma o

¹¹⁵ É preciso remarcar que esses saberes etopoiéticos não se caracterizam por seu conteúdo (o conhecimento do indivíduo, de sua consciência, da natureza humana), e sim por seu modo de funcionamento: “O conhecimento de si, ao menos neste nível, de modo algum está em vias de se tornar aquele deciframento dos arcanos da consciência, aquela exegese de si que se desenvolverá em seguida, e no cristianismo. O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional ao mesmo tempo assertivo e prescritivo, e que é capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito”. FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 227-228.

¹¹⁶ FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 317.

¹¹⁷ FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 441.

¹¹⁸ FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 306-308.

¹¹⁹ FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 463-465.

objetivo de bem viver no de formar o si, seria possível apontar a emergência de um sujeito como interioridade, identidade passível de se tornar objeto de um discurso. Foucault aponta como um dos signos desta transformação a aparição do romance grego, nos séculos I e II, cujo tema principal –a virgindade– serve para tornar visível a relação consigo.¹²⁰ Tese essencial de Foucault, ilustrada nesta passagem, é que a austeridade moral atribuída ao cristianismo na verdade tem sua origem na moral pagã.¹²¹ É claro que, com isso, Foucault não negligencia as rupturas e as inovações introduzidas pelo cristianismo, que, confinando a moral à teoria do sujeito, desenvolve pela primeira vez um método exegético para o conhecimento e para a verbalização de si, dando à luz o “atleta cristão”, “atleta de si mesmo”, cuja prova é renunciar a si na esperança de salvar-se desta vida,¹²² ao invés de preparar-se para ela.

Ainda que filosofia antiga e ascetismo cristão se instalem sob o signo do cuidado de si, existem diferentes formas de cuidado e diferentes formas de si.¹²³ É por isso que, segundo Foucault, a forma da subjetividade própria ao pensamento ocidental se constituiu quando o *bios* (a vida) cessou de ser o correlativo de uma *tekhnê*, para tornar-se a forma de uma prova de si.¹²⁴

Neste sentido, a genealogia das relações entre subjetividade e verdade sustenta a hipótese de que “a partir do século XVIII e até a época presente, as ‘ciências humanas’ reinseriram as técnicas [cristãs – G.O.] de verbalização em um contexto diferente, fazendo

¹²⁰ FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 430-431.

¹²¹ “Foi a partir desta injunção a ‘se ocupar de si mesmo’ que se constituíram as morais mais austeras, mais rigorosas, mais restritivas que o Ocidente conheceu, em referência às quais eu repito que não se deve atribuí-las ao cristianismo, e sim à moral dos primeiros séculos antes de nossa era e no início de nossa era (moral estóica, moral cínica e, até certo ponto, moral epicurista)”. FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 14-15.

¹²² FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 244-246 e p. 308.

¹²³ FOUCAULT, M. “Les techniques de soi”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 787-788.

¹²⁴ FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 466.

delas não o instrumento da renúncia do sujeito a si mesmo, mas o instrumento positivo da constituição de um novo sujeito”.¹²⁵ Daí o desafio lançado pelo acontecimento da cultura de si ao pensamento ocidental:

Como aquilo que se dá como objeto de saber articulado sobre a mestria da *tekhnê* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta, em que se experimenta e dificilmente se realiza a verdade do sujeito que nós somos? Como o mundo, que se dá como objeto de conhecimento a partir da mestria da *tekhnê*, pode ser ao mesmo tempo o lugar onde se manifesta e se experimenta o “si mesmo” como sujeito ético da verdade? Como pode haver aí um sujeito de conhecimento que se dá o mundo como objeto por meio de uma *tekhnê*, e um sujeito de experiência de si, que se dá este mesmo mundo sob a forma radicalmente diferente do lugar de prova?¹²⁶

O desafio consiste em reunir aquilo que insiste em ser separado: o indivíduo e o sujeito da enunciação, a vida e a linguagem.

De algum modo, Foucault parece conduzir à idéia de que a vida passa pelo saber *antes* de ser capturada por dispositivos de poder.¹²⁷ “O saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar”.¹²⁸ No curso de 1976, tal passagem assume pelo menos duas formas: a dos saberes que exprimem a vida na forma de lutas, e a das ciências que transformam a vida em objeto.¹²⁹ No curso de 1982, a vida passa pelo saber como

¹²⁵ FOUCAULT, M. “Les techniques de soi”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 813.

¹²⁶ FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 467.

¹²⁷ Trata-se de um dos possíveis sentidos da “regra da polivalência tática dos discursos”: porque é nele que poder e saber se articulam, o discurso comporta variações, “deslocamentos e reutilizações de fórmulas idênticas para objetivos opostos. Os discursos, como os silêncios, não são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. E discurso veicula e produz saber; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo”. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 95-96.

¹²⁸ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia, a história”, in **Microfísica do poder**, *op. cit.*, p. 28.

¹²⁹ O curso de 1976 intenta fazer a história de um saber histórico-político que, funcionando inicialmente como discurso de luta contra o rei, cedo encontra os elementos de uma teoria da guerra das raças e, no início do século XIX, passa por duas transcrições: uma que transforma essa luta das raças em luta de classe; outra que transforma a luta das raças em uma luta de raças no sentido biológico, desenvolvendo um racismo biológico-social, uma teoria da degenerescência que sustenta o racismo de Estado que está no cerne do nazismo e do stalinismo. FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**, *op. cit.*

exigência de uma arte de viver peculiar a gregos e latinos.¹³⁰ Ainda que o moderno dispositivo de subjetividade esteja mais próximo do cristianismo que do paganismo (não apenas cronologicamente, mas sobretudo por seu modo de relacionar indivíduo e sujeito), a temática da ascese da verdade, que compõe o núcleo deste curso, poderia servir para apontar uma resistência à biopolítica através da prática do saber? De que saber se trata? Erudição genealógica? Saber ser grego? Afinal, se “cuidamos de nós mesmos somente através do cuidado da verdade” e é apenas “nesse campo da obrigação de verdade que podemos nos deslocar”,¹³¹ seria desejável (ou, antes: possível) atualizar aquela verdade como produção e *êthos*, contra uma verdade da essência ou da origem que o sujeito deve descobrir em si? É difícil consentir, mesmo porque não há, em Foucault, proposta de retorno aos gregos.¹³²

Foucault, aliás, para além de bem e mal, não propõe coisa alguma. Não porque não o queira, mas porque não o pode: após fazer a crítica radical daquilo que nos faz ser o que somos,¹³³ não faz sentido assumir postura parelha e dizer o que devemos ser. É desejável não esquecer a “indignidade de falar pelos outros”,¹³⁴ o potencial subversivo que esta fórmula carrega. O interesse em Foucault vem da problematização do sujeito político como sujeito ético, contra uma tradição que só faz pensá-lo –hoje ainda– como sujeito jurídico; ele interroga o poder, seus dispositivos e suas práticas não mais a partir de uma

¹³⁰ Cf. nota 112, p. 36.

¹³¹ FOUCAULT, M. “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 723-724.

¹³² “Toda a Antigüidade me parece haver sido um ‘profundo erro’”. “Seria um contra-senso querer fundar uma moral moderna sobre a moral antiga negligenciando a moral cristã”. FOUCAULT, M. “Le retour de la morale”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 698 e p. 706.

¹³³ “Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve levantar, é precisamente o de apreender o momento em que um fenômeno cultural, de uma amplitude determinada, pode de fato constituir, na história do pensamento, um momento decisivo em que se encontra implicado até nosso modo de ser de sujeito moderno”. FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 11.

¹³⁴ FOUCAULT, M. “Les intellectuels et le pouvoir”, in **Dits et écrits, vol II: 1970 – 1975**. Paris, Gallimard, 1994, p. 309.

teoria da obediência e de suas formas de legitimação, mas a partir da capacidade de transformação que todo jogo de poder implica, fazendo valer a liberdade do indivíduo na constituição da relação consigo e na constituição da relação com os outros –isto que é “a própria matéria da ética”.¹³⁵ Tem-se, assim, uma alternativa radical a uma ética transcendental da comunicação e dos direitos do homem.

Próximo a Nietzsche, talvez Foucault atestasse que além do bem e do mal ao menos não significa além do bom e do ruim.¹³⁶ “O fato do qual todo discurso ético deve partir é que não existe nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico que o homem deveria conquistar ou realizar. É a única razão pela qual algo como uma ética pode existir: pois se está claro que se o homem fosse ou devesse ser essa ou aquela essência, esse ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível –haveria tão-somente deveres a cumprir”.¹³⁷ A condição de possibilidade da ética não pode ser encontrada, portanto, na forma de um princípio de comunicação obrigatória.¹³⁸ Os processos de subjetivação não se regulam sobre a troca “democrática” de enunciados que visam ao “consenso racionalmente motivado”: só valem desde que comecem por inventar para eles mesmos novos regimes de enunciação, surpreendentes na medida em que sua lógica da demonstração seja ao mesmo tempo uma estética da expressão. É apenas neste sentido que se compreende o rigor com que Foucault poderá falar de “estéticas da existência”,¹³⁹ com isto remarcando que “é a originalidade do regime que conta, e não a

¹³⁵ FOUCAULT, M. “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”, in *Dits et écrits*, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 722 e p. 729.

¹³⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, *op. cit.*, p. 45.

¹³⁷ AGAMBEN, G. *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. Disponível em <<http://multitudes.samizdat.net/article>>. Acesso em 20 de setembro de 2003.

¹³⁸ A faculdade de comunicar não é uma obrigação: basta que o adversário se cale para que se refute o pressuposto de que alguém deve falar.

¹³⁹ “Estética da existência” designa um modo de problematização da vida ética entre os antigos gregos: uma arte de viver. “A idéia de uma moral como obediência a um código de regras, agora, está desaparecendo, já

originalidade do enunciado”.¹⁴⁰ Por isso a ética de que aqui se fala diz respeito não à obediência à lei, e sim à resistência a todas as obrigações transcendentais: “não nos falta comunicação, ao contrário, nós temos comunicação demais, falta-nos criação. *Falta-nos resistência ao presente*”.¹⁴¹ Por isso a ética de que aqui se fala diz respeito à constituição de um modo de ser que, como queria Nietzsche, libera a vida ao invés de aprisioná-la.

Os modos de relação entre indivíduo e sujeito de enunciação está, portanto, no centro da problematização da política atual e das estratégias da resistência por vir –que bem podem começar pela recusa, sem se furtar à criação de novos possíveis.

desapareceu. E a esta ausência de moral responde uma pesquisa que é a da estética da existência”. FOUCAULT, M. “Une esthétique de l’existence”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 732.

¹⁴⁰ DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in **Deux régimes de fous.**, *op. cit.*, p. 322.

¹⁴¹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, p. 140.

1.4 ONTOLOGIA DO PRESENTE: ONTOLOGIA DA DIFERENÇA

*Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou que sabemos mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois ou, antes, torná-la impossível. Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica.*¹⁴²

Falar em produção de verdade significa, em primeiro lugar, que a verdade já não é o acordo de um pensamento com um objeto. Recusa-se o recurso filosófico a um sujeito constituinte, a um sujeito transcendental. Em filosofia política, em todas as teorias do contrato social, do direito natural moderno, tal recurso é indispensável: a razão, sob a forma da universalidade, é sempre o que garante que possa haver tanto uma associação política, uma sociedade, um Estado, quanto uma regra de justiça fundados na verdade. O esquema é conhecido: despido de todas as suas paixões, seus interesses, suas particularidades, o ser humano se torna capaz de aceder àquilo que deve ser verdadeiro, bom e justo para qualquer um, em qualquer lugar. Essa objetividade do bem e da justiça depende da forma universal que lhe empresta a razão. Isto, por exemplo, em Descartes,¹⁴³ em Hobbes,¹⁴⁴ em Kant.¹⁴⁵

¹⁴² DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 18.

¹⁴³ “O bom senso é a coisa do mundo mais bem partilhada”. Bom senso inato aos homens que é o “poder de julgar e distinguir bem o verdadeiro do falso”. DESCARTES, R. **Discurso do método**. Brasília, Ed. UnB, 1989, p. 30.

¹⁴⁴ Utilizando sua razão e inspirando-se na lei natural, os homens se vêem obrigados à transferência mútua de direitos na forma de um contrato de sujeição a um poder comum: “a justiça, isto é, o cumprimento dos pactos, é uma regra da razão, pela qual somos proibidos de fazer todas as coisas que destroem a nossa vida, e por conseguinte é uma lei de natureza”. HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 125 e p. 107-133 (cap. XIII-XV).

Se falar em “regime de produção da verdade” implica que a verdade já não pode ser acessada por um sujeito transcendental, é porque tanto a verdade como o sujeito e o objeto de conhecimento são constituídos, são produzidos historicamente. Um regime de produção da verdade seria, então, aquilo que constrange um pensamento a pensar de certa maneira e, portanto, aquilo que funciona como princípio de partilha entre enunciados que, em si mesmos, não são verdadeiros nem falsos, mas que são validados ou invalidados em função de um certo regime de verdade ou de veridicção. Por exemplo, a concepção de direito natural de Aristóteles, validada por uma determinada maneira de pensar a natureza (como todo harmônico, que traz em si mesmo seu próprio *telos*, informando um bem comum), não pode ser validada pelos teóricos do direito natural moderno, que são constrangidos por um outro modo de pensar a natureza (como universo indefinido, infinito, cuja existência e funcionamento têm leis que independem do humano, e que não lhe ensinam nada sobre a condução de sua vida: a natureza não tem sentido para o homem do direito natural moderno).¹⁴⁶

A unidade de um discurso somente é possível pelo acionamento de uma dispersão de elementos e pelo entrelaçamento de uma multiplicidade de relações. É sempre na confluência de encontros, de acasos, no fio de uma história frágil e precária que se formam as coisas que dão a impressão de serem as mais evidentes. Ao que é dado como universal, necessário e obrigatório substitui-se o singular, contingente e arbitrário. Contra as concepções de uma essência natural, preexistente, ideal ou pré-formada, a ontologia do

¹⁴⁵ A razão prática força os indivíduos a submeterem sua liberdade não apenas às leis morais, mas também a uma legislação exterior cujo fim consiste em viabilizar a coexistência das liberdades, pois apenas onde a liberdade é limitada o ser humano pode ser realmente livre. Assim, superar essa condição é um dever do indivíduo, fundado em um princípio da razão: “é preciso antes de tudo entrar num Estado civil”, “um estado ao qual a razão, por um *imperativo categórico*, nos obriga a aspirar”. KANT, I. **Doutrina do direito**. São Paulo, Ícone, 1993, p. 150-151 e p. 158.

¹⁴⁶ Cf. EWALD, F. “Justiça, igualdade, juízo”, in **Foucault, a norma e o direito**, *op. cit.*, p. 129-154.

presente de Foucault sustenta que desejos e subjetividades são constituídos através de práticas no mundo, oferecendo um relato histórico e materialista da constituição de uma segunda natureza, ou melhor: de uma enésima natureza –uma natureza que sempre foi, já, artificial. Assim, a ontologia é continuamente refeita na complexidade real das correlações de poder e das possibilidades discursivas.

A ontologia do presente é uma crítica prática em meio a acontecimentos que, em relação com nossa atualidade, nos constituem modos de ser históricos, na forma daquilo que fazemos, pensamos, dizemos –crítica esta que é “genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método”.¹⁴⁷ Histórica, em primeiro lugar, porque ela não designa condições universais. Arqueológica no sentido em que ela trata os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos.¹⁴⁸ Genealógica no sentido em que ela pensa relações de forças, jogo da liberdade em ato, deslocando-se “daquilo que deixamos de ser” para atravessar as possibilidades “daquilo que estamos nos tornando”.¹⁴⁹ Um deslocamento nessa região “ao mesmo tempo próxima de nós e diferente de nossa atualidade”:¹⁵⁰ a parte da história face à parte do atual, a *diferença*. Grava-se “a reflexão sobre ‘hoje’ como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica”;¹⁵¹ afirma-se, assim, a importância de uma atitude experimental que acaba por caracterizar o “*êthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos ultrapassar, e portanto como trabalho de nós

¹⁴⁷ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les lumières?”, in **Dits et écrits, vol. IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 574.

¹⁴⁸ Foucault mostra que os objetos não preexistem ao saber: eles passam a existir como acontecimentos, como aquilo que uma época pôde dizer devido a certos arranjos entre discurso e condições não-discursivas. Em face de um discurso, portanto, não se trata mais de discernir seu conteúdo, mas de interrogar sobre suas condições exteriores de produção.

¹⁴⁹ DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in **Deux régimes de fous**, p. 322.

¹⁵⁰ FOUCAULT, M. **L’archéologie du savoir**, *op. cit.*, p. 172.

¹⁵¹ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les lumières?”, in **Dits et écrits, vol. IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 568.

mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres”.¹⁵² O uso da palavra grega *êthos* faz eco à caracterização da atualidade como atitude: um modo de relação com o presente, um modo de pensar, sentir, agir e se conduzir que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa.¹⁵³ A noção de crítica doravante associa, em um mesmo movimento, a liberdade nas correlações de poder, a constituição de si e o diagnóstico do presente: atitude crítica. O que é dado e estabelecido em uma certa conjuntura histórica liga-se, assim, a possibilidades de transformação. Pode-se pensar que as coisas que acontecem –as revoluções, as mudanças, as inovações– provêm da história, mas é claro que esta só pode ser escrita depois; no momento da inovação, a história fornece apenas o conjunto das condições das quais nos desviamos para criar algo de novo.¹⁵⁴ No exercício do dispositivo, a questão da política move-se para o centro da ontologia.

Ao problematizar a política como campo em que se cruzam vida e linguagem, Foucault abre a possibilidade de pensar o humano como configuração de um modo de ser a partir das práticas –discursivas e não discursivas– que lhe condicionam a figura. A recusa de pensar a ética na forma de um princípio de comunicação obrigatória faz surgir uma nova maneira de articulação entre ética e política, que toma como ponto de partida um indivíduo em relação consigo mesmo, em uma espécie de dobra em que a vida afeta o vivo. Ética como estilo que faz aparecer a diferença, “esta dispersão que nós somos e que nós

¹⁵² FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les lumières?”, in *Dits et écrits*, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 575.

¹⁵³ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les lumières?”, in *Dits et écrits*, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 568. No final de *As palavras e as coisas*, Foucault conclui que o pensamento moderno já é um modo de ação, e “um ato perigoso”, justamente porque tem que se ver com a obstinada exterioridade em que lhe introduz a nova relação entre as palavras, as coisas e sua ordem quando a finitude do homem se anuncia. É por isso que a questão ética da modernidade é a da articulação do pensamento com o impensado: “que é preciso eu ser, eu que penso e que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que não sou?” FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, *op. cit.*, p. 444-453.

¹⁵⁴ “A história não é experimentação, ela é somente o conjunto das condições quase negativas que tornam possível a experimentação de algo que escapa à história”. DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*, *op. cit.*, p. 143.

fazemos”,¹⁵⁵ a singularidade. Política como elevado momento da ética, momento que é a capacidade de afirmar a diferença ou a singularidade em toda sua potência. Assim como não é o caso de confundir a singularidade com um individualismo rigoroso, não se deve entender a criação como irrupção demiúrgica auto-emanatória –é preciso tomá-las como uma configuração de acontecimentos, um devir ativo que explora vizinhanças segundo conexões não preestabelecidas. A questão é saber se há ressonâncias, convergências inesperadas, novas conseqüências, revezamentos: uma ação se exercendo sobre uma ação...

Problematizando ao mesmo tempo “a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo”,¹⁵⁶ a ontologia histórica de Foucault é uma atitude filosófica que –mais do que fidelidade a uma doutrina– consiste na crítica permanente de um modo de ser precário, em traçando as fronteiras que o delimitam, para cruzá-las se desejável for.

No limite, seria preciso dizer que a vida não está fora da política, e sim que ela é o seu fora. Há uma borda perigosa que põe em jogo o conjunto de regras no interior do qual nosso discurso é possível, que lhe dá seus modos de aparição e de desaparecimento e suas formas de existência e de coexistência. “Ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, é a borda do tempo que envolve o nosso presente, que o transborda e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita”. Sintomatologia do presente, atitude de diagnóstico, “não tanto porque ela nos permitiria antecipar o esboço da figura que teremos no futuro; [mas porque] ela nos desprende de nossas continuidades, ela dissipa essa identidade temporal onde adoramos olhar para nós mesmos para conjurar as rupturas da história; ela rompe o fio das teleologias transcendentais; e ali onde o

¹⁵⁵ FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 173.

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les lumières?”, in *Dits et écrits*, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 571.

pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade, ela faz explodir o outro, e o fora”.¹⁵⁷ É uma borda que turva o espelho de discurso em função do qual examinamos nossas práticas no instante mesmo em que elas se manifestam; espelho doravante fragmentado pelo golpe de martelo do enunciado, que quebra sua unidade e alarga sua distância, nossa identidade e os fragmentos deste instante que nos dissipa e nos dispersa. Espelho que reflete a diferença no seio da qual agimos sem pretender uma origem esquecida que é preciso exumar, ou um objetivo jamais alcançado (inalcançável, portanto). Nem *archè* nem *telos*, presos no jogo da diferença e no labirinto da linguagem.

¹⁵⁷ FOUCAULT, M. *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 172.

II. SOBRE AS ARTES DE GOVERNAR – exercício de ontologia do presente

*As técnicas de governo se tornaram realmente o único objetivo político e o único espaço real da luta e das justas políticas.*¹⁵⁸

O domínio de problemas colocado a partir da filosofia de Michel Foucault, como se viu, respeita à aparição de programas, de programações, de prescrições calculadas e pensadas segundo as quais se organizam as instituições, se administram os espaços, se regulam os comportamentos, bem como aos efeitos de realidade que os acompanham: problema geral do governo dos seres humanos. Nesta segunda parte, será preciso desdobrar a imbricação dos três eixos da ontologia do presente na formação histórica singular que Foucault nomeou biopolítica: uma rede de correlações de poder sobre a vida que investem o corpo de indivíduos e populações de modo a majorar, coordenar e gerir suas forças. É preciso fazermos a anamnese da nossa história acontecida, a fim de compreender por que estamos enfiados nessa hora perigosa.

Dos mecanismos através dos quais a espécie humana entrou, no século XVIII, numa estratégia geral de poder ao projeto de uma história da governamentalidade desde os primeiros séculos da era cristã, a análise das condições de formação da biopolítica se esfacela em proveito da análise da governamentalidade liberal: trata-se, sempre, de mostrar as formas de experiência e de racionalidade a partir das quais se organizou, no Ocidente, um poder sobre a vida. O objetivo maior deste capítulo será mostrar por que, segundo

¹⁵⁸ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 112.

Foucault, se deve analisar a biopolítica no quadro geral do liberalismo,¹⁵⁹ e tratar de compreender o que se passa quando aplicamos a nós mesmos uma política liberal (e neoliberal).

Foi dito que tematizar as correlações de poder seria fazer a genealogia da razão política moderna, o que é mais que descrever um processo histórico, na medida em que se trata de fabricar uma história atravessada pelo tema das relações entre os processos de racionalização que articulam os discursos verdadeiros e os mecanismos de sujeição que lhes são correlatos.¹⁶⁰ Ao invés de dizer o que deve ser o poder, fazer a genealogia da razão política moderna: a tarefa da filosofia é efetuar uma “crítica da razão política”,¹⁶¹ tarefa esta que, segundo Foucault, faz da filosofia algo como um “contrapoder permanente”.¹⁶² Tem-se aí a indicação do ponto de vista próprio à crítica foucaultiana e do modo como a filosofia pode executar sua tarefa: a filosofia se torna um contrapoder quando procede à desmontagem dos mecanismos das práticas efetivas de poder, através da análise da racionalidade à qual obedecem; a filosofia se torna um contrapoder precisamente quando articula a questão crítica e a problemática do governo. Impossível, doravante, apartar a análise crítica do poder das artes de governar.

Não eram somente motivos teóricos que sustentavam a rejeição do paradigma da soberania pela analítica foucaultiana das correlações de poder. O principal argumento de Foucault dizia respeito à emergência, em meados do XVIII, de tecnologias de poder irredutíveis à representação do direito: tecnologias que se encarregam da vida do homem na

¹⁵⁹ “Quando se souber o que era esse regime governamental chamado liberalismo poder-se-á compreender o que é a biopolítica”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶⁰ V. FOUCAULT, M. **Iluminismo e Crítica**, *op. cit.*, p. 31-78.

¹⁶¹ FOUCAULT, M. “Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique”, *in Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988*, *op. cit.*, p. 181.

¹⁶² FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique”, *in Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988*, *op. cit.*, p. 539-540.

qualidade de corpo vivo –uma biopolítica–, com efeitos na racionalização da estruturação política, jurídica, econômica e científica em torno da gestão de indivíduos e populações. Entre soberania e biopolítica, o que se passa é uma transformação no nível da própria lógica do exercício de poder: enquanto a soberania opera sob uma lógica de extração, de confisco, de subtração em relação aos súditos, a biopolítica se caracteriza por uma lógica de majoração, de desenvolvimento, de multiplicação e de ordenação da vida.¹⁶³ Passa-se de um tipo de exercício de poder fundado no direito de causar a morte a um tipo de exercício de poder calcado no imperativo de causar a vida, de fazer viver.

A heterogeneidade do jurídico em relação à biopolítica fez com que aparecesse, no interior mesmo da soberania, um tipo de poder peculiar: o governo. O duplo do soberano é o governante. Governar não significa exercer a soberania; governar significa conduzir indivíduos. Até o século XVI, jamais se governa um Estado; governam-se pessoas.¹⁶⁴ É claro que o Estado se tornou a mais importante forma de governo humano; não é claro, entretanto, como a noção de governo se restringiu às coisas relativas ao Estado. Tampouco é evidente o preço que se paga por esta restrição, já que freqüentemente “o Estado é percebido como um tipo de poder político que ignora os indivíduos, ocupando-se apenas dos interesses da comunidade ou, deveria eu dizer, de uma classe ou de um grupo de cidadãos escolhidos”.¹⁶⁵ A analítica foucaultiana do poder se desloca, portanto, neste terreno encerrado por uma lógica de aplicação de poder sobre a vida e por um governo entendido como modo de exercício de poder –terreno em que a biopolítica aparece,

¹⁶³ “O Ocidente conheceu uma transformação muito profunda dos mecanismos de poder. O ‘confisco’ tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça entre outras, com funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 128.

¹⁶⁴ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 126.

¹⁶⁵ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 228.

finalmente, como arte de governar, quer dizer, como maneira de racionalizar a prática governamental no exercício da soberania política.¹⁶⁶

Se a crítica da razão política passa pela desmontagem da racionalidade que preside as práticas efetivas de poder, é preciso indagar qual o tipo de poder que recobre a noção de governo e, em consequência, quais são as matrizes desse processo ao longo do qual o Estado assume a tarefa nova e específica de governar os vivos.

¹⁶⁶ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 4.

2.1 DA PASTORAL DAS ALMAS AO GOVERNO POLÍTICO DOS VIVOS

*O homem ocidental aprendeu durante milênios aquilo que sem dúvida grego algum jamais teria aceitado admitir: ele aprendeu durante milênios a se considerar como uma ovelha entre as ovelhas. Ele aprendeu, durante milênios a pedir sua salvação a um pastor que se sacrifica por ele.*¹⁶⁷

Pelos fins do Renascimento, governar não se referia apenas à gestão política e do Estado; o termo referia-se também a múltiplas práticas de governo, “à maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes”.¹⁶⁸ Foi na modernidade que o uso do termo “governar” se restringiu às coisas relativas ao Estado, porque “as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado”.¹⁶⁹ Em um sentido anterior à captura do termo “governo” pela ciência política,¹⁷⁰ governar significa conduzir, manipular (no sentido de tomar pela mão), guiar, dirigir, gerir. Em grego (*Κυβερνάω*) e, por empréstimo, no latim (*gubernare, gubernare, gubernare*), governar significa dirigir um navio. A idéia de pilotagem como arte, como técnica ao mesmo tempo teórica, prática e necessária para a existência é uma idéia que serve regularmente de modelo a pelo menos outros três tipos de técnicas: à medicina, ao governo de si mesmo e ao governo político.¹⁷¹

¹⁶⁷ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 134.

¹⁶⁸ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 237.

¹⁶⁹ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 241.

¹⁷⁰ Qual seja, exercer autoridade política, i. e., controlar e dirigir a formulação e a administração da política em um Estado ou uma nação; governo é, propriamente, o Poder Executivo, como na fórmula: “um rei que reina mas não governa”.

¹⁷¹ A comparação entre medicina, pilotagem e governo é essencial para a teoria do governo na época helenística e greco-romana: “governar é precisamente uma arte estocástica, uma arte de conjectura, como a medicina, como a pilotagem: dirigir um navio, curar um doente, governar os homens, governar-se a si mesmo

Até o século XVI, portanto, não se governa uma cidade ou um Estado; governam-se homens. Entenda-se governo como a “atividade que trata de conduzir os indivíduos ao longo de sua vida colocando-os sob a autoridade de um guia responsável pelo que eles fazem e pelo que acontece com eles”.¹⁷² Supondo que governar não seja o mesmo que reinar, que comandar e que ditar a lei, é preciso delinear qual o tipo de poder que recobre essa noção de governo: de onde vem a idéia de que se governam homens?, qual o fundamento e o modelo dessa atividade?, quais são suas técnicas?

Ao definir governo como condução de indivíduos sob autoridade de um guia por eles responsável, Foucault remete a uma idéia oriental encontrada pelo menos entre egípcios, assírios e hebreus: o rebanho humano que tem seu pastor na figura do rei, do deus ou do chefe.¹⁷³ Esta idéia de um governo dos homens na forma da relação entre pastor e rebanho implica, sobretudo com os hebreus, a organização de um poder de tipo pastoral que, no entanto, não sai do âmbito religioso; quer dizer que não há pastores no regime político e social dos hebreus, há somente o pastor divino, somente deus é o pastor dos homens. É com o cristianismo que o poder pastoral adquire autonomia e complexidade, fundamentando a direção de consciência e o governo das almas, bem como a densa rede institucional da Igreja.

Em relação ao poder político, aqui pensado sobretudo na forma da soberania, o poder pastoral permanece irreduzível, quer dizer, ele é específico, não se confunde com o poder político, precisamente por postular que “certos indivíduos são aptos, por sua

dependem da mesma tipologia da atividade ao mesmo tempo racional e incerta”. FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 386. Foucault sugere que “se poderia refazer toda a história dessa metáfora praticamente até o século XVI, quando a definição de uma nova arte de governar, centrada na razão de Estado, distinga, agora de modo radical, governo de si/medicina/governo dos outros”, mesmo que a imagem do piloto siga ligada à atividade de governar. FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 239.

¹⁷² FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 373.

¹⁷³ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 128.

qualidade religiosa, a servir os outros, não enquanto príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores ou educadores, mas enquanto pastores”.¹⁷⁴

Em sua forma hebraica, o poder pastoral se caracteriza, primeiramente, por se exercer sobre uma multiplicidade em movimento, e não sobre a unidade de um território, como na soberania. Segundo, o objetivo maior do pastor é a salvação do rebanho: sua nutrição, sua subsistência –ao passo que a salvação dos súditos não é tarefa precípua do soberano, é apenas secundária, na medida em que deve tão-somente garantir as condições para que os súditos realizem sua própria salvação. O pastor está sempre a serviço do rebanho, serve de intermediário entre o rebanho e as pastagens, entre o rebanho e a salvação. Nesse sentido, o poder pastoral é sempre um bem, ainda que a tarefa do pastor de zelar, de cuidar, de vigiar o rebanho não seja uma tarefa honrosa, pelo contrário: é um fardo, na medida em que todo o cuidado do pastor se dirige para os outros, jamais para si mesmo.¹⁷⁵ Além disso, ao se manifestar através desse zelo, desse cuidado, falta ao pastor o traço essencial do soberano, que é a manifestação fulgurante de sua potência e de sua superioridade. Por último, o poder pastoral é um poder individualizante, na medida em que o pastor faz de tudo pelo rebanho, mas também faz de tudo para cada uma de suas ovelhas, enquanto o soberano visa sempre à unidade superior formada pelo todo, seja a cidade, o Estado ou o próprio soberano. O paradoxo do pastor é que ele deve ter um olho para o todo e um olho para cada um: *omnes et singulatim*, equivalência paradoxal que chega ao sacrifício: uma ovelha pelo rebanho e o rebanho inteiro por uma única ovelha.¹⁷⁶ Sabe-se da importância que terá, para o pastorado cristão, tal paradoxo –a ponto de tornar-se a

¹⁷⁴ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 229.

¹⁷⁵ Para uma caracterização de Zeus como o ser que só cuida de si mesmo, consulte-se FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 439-440.

¹⁷⁶ Esta caracterização do poder pastoral em sua forma hebraica encontra-se em FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 129-133.

chave mesmo de toda a organização da Igreja.¹⁷⁷ A Igreja cristã coagulou todos estes temas do poder pastoral em mecanismos precisos e em instituições definidas; foi ela quem realmente organizou um poder pastoral ao mesmo tempo específico e autônomo; foi ela quem implantou seus dispositivos no interior do Império romano e que organizou, no coração desse Império, um tipo de poder que nenhuma outra civilização conheceu.

Malgrado o *Político* de Platão,¹⁷⁸ não foram nem gregos nem romanos que desenvolveram a idéia desse poder de tipo pastoral, expresso em técnicas de poder voltadas para os indivíduos, destinadas a conduzi-los de modo contínuo e permanente, cuidar-lhes a sorte e dirigi-los para a salvação. O tema e a forma do pastorado, no entanto, se difundem em todo o mundo helênico –não através do pensamento político, mas de pequenas comunidades: religiosas ou filosóficas, pedagógicas, escolas de ginástica, em certas formas de direção de consciência, enfim, daqueles que Platão identificou como rivais do político em matéria de pastoreio.

A idéia de um deus-pastor ou de um rei-pastor que apascenta o rebanho humano quase não se encontra nos textos gregos antigos. Na cultura grega, no pensamento grego clássico –em todo caso, na tradição socrática–, o problema do governo dos outros está intimamente relacionado ao governo de si, de modo a se buscar plena harmonia entre

¹⁷⁷ Cristo, sendo o primeiro pastor, aceitou sacrificar-se para reconduzir a Deus o rebanho perdido; em seguida, a denominação de pastor se estende aos apóstolos, aos bispos, aos abades, aos padres. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 155-157.

¹⁷⁸ PLATÃO. **Político**. São Paulo, Nova Cultural, 1987. Através do método das divisões sucessivas, Platão distingue a arte de governar da arte de conduzir um rebanho (o rei cuida de seu rebanho, mas não o alimenta), pois precisa ser definida com base naquilo que a distingue de todas as artes que lhe são mais ou menos aparentadas (economia, medicina, ginástica, estratégia, retórica). Assim, a imagem da relação entre pastor e rebanho para designar a relação do soberano ou do responsável político com seus súditos ou com seus cidadãos é rejeitada no *Político* em proveito da imagem do tecelão; o político, com sua arte específica, é precisamente o encarregado de unir todas as coisas num tecido perfeito, urdindo as relações entre os indivíduos na cidade. Para uma análise do *Político* desde esse ponto de vista, é possível consultar FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 144-150. Outra análise interessante do texto de Platão encontra-se em SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo, Estação Liberdade, 2000, p. 47-57.

virtude pessoal e virtude cívica.¹⁷⁹ É para aprender o objeto do bom governo que Alcibíades, por exemplo, deve ocupar-se de si mesmo.¹⁸⁰ Uma *tekhnê* política que é ao mesmo tempo edificação do Estado e cuidado de si: “o mestre de si e dos outros se forma ao mesmo tempo”,¹⁸¹ o poder sobre si mesmo é condição do exercício do poder sobre os outros, a ponto de as virtudes pessoais serem o princípio regulador da maneira como se governa os outros e a ponto de a soberania que um indivíduo exerce sobre si ser constitutiva da felicidade e da boa ordem da cidade.

Já no mundo helenístico e romano, assiste-se a uma dissociação entre o poder sobre si e o poder sobre os outros, a uma autonomização do princípio do cuidado de si que, em vez de produzir um recolhimento individualista ou uma decadência da vida cívica, produz uma “intensificação das relações sociais”.¹⁸² É que o cuidado de si aparece então como princípio constitutivo das ações do indivíduo, definindo a relação de poder sobre si independentemente de qualquer correlação estatutária e de qualquer exercício de poder sobre os outros.¹⁸³ Em vez de alternativa entre participação e abstenção, portanto, há

¹⁷⁹ “O domínio de si e o domínio dos outros são considerados como tendo a mesma forma: já que se deve governar a si mesmo como se governa a própria casa e da maneira como se desempenha o próprio papel na cidade, segue-se que a formação das virtudes pessoais e particularmente da *enkrateia* não será diferente, por natureza, da formação que permite sobressair-se sobre os outros cidadãos e dirigi-los. A mesma aprendizagem deve tornar capaz de virtude e de poder. Assegurar a direção de si mesmo, exercer a gestão da própria casa, participar do governo da cidade são três práticas do mesmo tipo”. FOUCAULT, M. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 10. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1984, p. 71.

¹⁸⁰ PLATÃO. **Alcibíades I (ou da natureza do homem)**. Lisboa, Editorial Inquérito, s.d. Nesse diálogo, Sócrates mostra a Alcibíades que a felicidade das cidades, como a dos indivíduos, depende da prática da virtude e, como a virtude se confunde com a ciência, por esta deve se guiar o homem de Estado; sendo o conhecimento de si mesmo o princípio da ciência, é o conhecimento de si mesmo que o homem de Estado tem de procurar antes de tudo. Encontra-se uma análise desse diálogo em FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 32-76.

¹⁸¹ FOUCAULT, M. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 10. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1984, p. 72.

¹⁸² FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**. Paris, Gallimard, 1984, p. 74. A prática de si se dá, por exemplo, nas organizações escolares, como a escola de Epiteto, com os conselheiros privados, sobretudo em Roma, nas relações familiares e nas relações de amizade.

¹⁸³ O princípio do cuidado de si funciona como “um limite ‘quantitativo’ no trabalho: não se deixar ocupar inteiramente por suas atividades, não identificar sua vida com sua função, não se tomar por César e saber que se é titular de uma missão precisa e provisória. Trata-se sobretudo –eis uma inversão radical do processo de

mudanças nas condições de exercício do poder (desintegração das cidades-Estado, desenvolvimento da burocracia imperial) que geram uma problematização da atividade política: “a cultura de si propõe definir o princípio de uma relação consigo que permitirá fixar as formas e as condições sob as quais uma ação política, uma participação nos encargos do poder, o exercício de uma função serão possíveis ou impossíveis, aceitáveis ou necessários”.¹⁸⁴ A cultura de si torna as relações sociais mais intensas, portanto, na medida em que é preciso se converter em sujeito moral no conjunto das atividades sociais, cívicas e políticas, havendo grande preocupação quanto ao “modo como convém governar a si mesmo para poder assumir seu lugar entre os outros, fazer valer a parte legítima de autoridade e, em geral, se situar no jogo complexo e móvel das relações de comando e de subordinação”.¹⁸⁵ O cuidado de si é um princípio regulador da atividade e da relação do indivíduo com os outros e com o mundo, oferecendo-lhe sua forma e sua medida. Ainda está longe o dia em que a política se torna profissão, com um conjunto de competências e de técnicas próprias; o princípio do cuidado de si converteu-se, no entanto, em uma espécie de matriz do ascetismo e da governamentalidade cristã.¹⁸⁶

Não que haja continuidade pura e simples entre as práticas greco-latinas que compõem o cuidado de si –como as provas de abstinência, a meditação, o exame de consciência e o controle das representações, exercícios de memorização– e as práticas do

identificação estatutária– de não procurar estabelecer o que somos a partir do sistema dos direitos, das obrigações que diferenciam e situam em relação aos outros, mas de interrogar sobre o que somos para daí inferir o que convém fazer, em geral ou em tal circunstância, mas, definitivamente, segundo as funções que devemos exercer”. Não se confundem, portanto, cargo público e identidade social. FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 520.

¹⁸⁴ FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**, *op. cit.*, p. 119.

¹⁸⁵ FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**, *op. cit.*, p. 129-130.

¹⁸⁶ FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 12.

cristianismo;¹⁸⁷ pelo contrário, quando transpostas para o ambiente e para as finalidades da pastoral cristã, tais práticas mudam de sentido.¹⁸⁸ “O ascetismo cristão, tal como a filosofia antiga, se coloca sob o signo do cuidado de si e faz da obrigação de ter de se conhecer um dos elementos dessa preocupação essencial”.¹⁸⁹ Porém, enquanto na cultura de si esse conhecimento implica em adquirir verdades que armem o sujeito para os acontecimentos da vida,¹⁹⁰ no cristianismo –assimilando às técnicas de direção de consciência greco-latinas os elementos de uma confissão exaustiva, um constante exame de si e uma obediência incondicional– se trata de decifrar uma verdade escondida nos recantos da alma e que seria própria do sujeito, fazendo deste o objeto de um discurso verdadeiro. Esta constante incitação à descoberta de si, à busca de uma verdade interior está intimamente relacionada, no pastorado cristão, com a possibilidade de governar e de ser governado.

A história do pastorado como modelo, como matriz de procedimentos de governo dos indivíduos começa com um processo único na história, processo pelo qual uma comunidade religiosa se constitui como Igreja, i.e., como instituição que pretende o governo dos homens em sua vida quotidiana a pretexto de conduzi-los à vida eterna no outro mundo, e isto na escala da humanidade inteira.¹⁹¹ Com o cristianismo, o pastorado deu lugar a uma arte de conduzir, de dirigir, de guiar, de pegar pela mão, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de incitá-los passo a passo, uma arte que tem por função se encarregar dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida e em cada passo da existência. Nesse sentido, o pastorado não se confunde nem com uma política (não é um

¹⁸⁷ Para uma rápida exposição das técnicas e dos procedimentos desenvolvidos na Antiguidade para a prática do cuidado de si, consultar o resumo de “A hermenêutica do sujeito” em FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997, p. 119-134.

¹⁸⁸ Cf. HADOT, P. “O cristianismo como filosofia revelada”, in **O que é a filosofia antiga?** São Paulo, Edições Loyola, 1999, p. 333-357.

¹⁸⁹ FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**, *op. cit.*, p. 120.

¹⁹⁰ V. p. 36, n. 114.

¹⁹¹ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 151-152.

procedimento para submeter os indivíduos à lei ou ao soberano), nem com uma pedagogia (não é um método para formar as crianças e os jovens), nem com uma retórica (não é uma receita para persuadir os indivíduos): o pastorado é, primordialmente, uma arte de conduzir os indivíduos, uma arte de governar –a primeira que o Ocidente conheceu.¹⁹²

Este poder pastoral não é exatamente nem um poder político nem um poder jurídico, nem um poder econômico, nem um poder de dominação ética –é uma tecnologia de poder de origem religiosa, que pretende conduzir e dirigir os indivíduos ao longo de toda sua vida e em cada circunstância dessa vida, um poder que consiste em querer tomar a seu cargo a existência dos indivíduos em seus detalhes e em seu desenrolar desde o nascimento até a morte, e isto para os constranger a uma certa maneira de se comportar, de se conduzir. O pastorado é uma arte de governar, então, na medida em que se ocupa em conduzir os indivíduos e na medida em que essa condução implica uma intervenção, e uma intervenção permanente na conduta cotidiana, na gestão das vidas, assim como na gestão dos bens, das riquezas, das coisas; e, além disso, se ocupa não só dos indivíduos como da coletividade.

A noção grega de “economia” que se encontra em Aristóteles –gestão particular da família– conhece duas mutações ao longo da história. A primeira ocorre justamente com o cristianismo, quando Gregório Nazianzeno define o conjunto de técnicas e de procedimentos do pastorado como uma “economia das almas”.¹⁹³ Há uma mutação essencial, pois o termo “economia” recobre outra dimensão (não mais a família, mas a humanidade ou, pelo menos, a cristandade inteira) e tem outro campo de referências (não

¹⁹² Para fazer um esboço do pastorado, Foucault utiliza textos de São João Crisóstomo (345?-407), São Cipriano (200?-258), Santo Ambrósio (340?-397), São Jerônimo (342?-420), Cassiano (360?-435), São Bento (480-547) e São Gregório Magno (540-604). Gregório escreveu uma obra –a Regra Pastoral, ou simplesmente Pastoral– tratando dos deveres dos bispos, que nela passaram a pautar sua conduta.

¹⁹³ Gregório Nazianzeno apresenta o termo *oikonomia psuchôn* para se referir ao governo pastoral das ovelhas enquanto seres de desejos e de apetites. Tal termo é traduzido para o latim como *regimen animarum*. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 196 e p. 220, n. 1.

mais a riqueza ou a prosperidade da família, mas a salvação das almas). “A noção de conduta, com o campo que ela recobre, é um dos elementos fundamentais introduzidos pelo pastorado cristão na sociedade ocidental”.¹⁹⁴ O pastorado é um poder que tem por objetivo a conduta dos homens, por instrumento, os métodos que permitem conduzi-los e por objeto a maneira como eles se conduzem.

Para Foucault, o pastorado cristão desenvolveu técnicas absolutamente novas de governo dos indivíduos, técnicas que dizem respeito à relação com a salvação, à relação com a lei e à relação com a verdade: “o pastor guia em direção à salvação, ele prescreve a lei, ele ensina a verdade”.¹⁹⁵ Tais elementos –salvação, lei e verdade– não estavam ausentes no período greco-latino, mas pertenciam a outro regime. Na cidade grega, por exemplo, há uma comunidade de destino entre governantes e governados, uma reciprocidade moral entre a salvação de todos e a salvação de cada um.¹⁹⁶ No pastorado também há uma reciprocidade entre o pastor e as ovelhas, mas o que garante a especificidade dos procedimentos pastorais, no que tange à salvação, é a circulação e a transferência entre méritos e deméritos: para salvar o rebanho inteiro e cada uma das ovelhas, o pastor deve dar conta dos atos de cada ovelha e deverá considerá-los como sendo seus próprios atos, assumindo assim a responsabilidade pelos pecados de suas ovelhas. Há ainda uma correspondência entre as fraquezas das ovelhas e os méritos do pastor, assim como as fraquezas do pastor são um elemento da edificação das ovelhas e de sua salvação. Ademais, a salvação não é apenas uma questão de querer, mas de poder.¹⁹⁷

¹⁹⁴ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 197.

¹⁹⁵ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 170.

¹⁹⁶ Sobre a salvação da cidade como condição suficiente para a salvação de cada um e sobre o elo de finalidade e de reciprocidade entre cuidado de si e cuidado dos outros em Platão v. FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 169-170.

¹⁹⁷ “O pastor cristão age numa economia sutil do mérito e do demérito, uma economia que supõe uma análise de elementos pontuais, de mecanismos de transferência, de procedimentos de inversão, de jogos de apoio

Quanto à relação com a lei, é sabido que o cristianismo é antes uma religião da vontade de Deus que uma religião da lei; daí o pastor não ser, propriamente, um homem da lei, mas aquele que instaura e organiza um campo generalizado de obediência. Em termos gerais, é possível dizer que um cidadão grego não tem experiência do que seja obedecer; quando ele se deixa dirigir, o faz tão-somente pelo respeito às leis da cidade ou pela persuasão, pela retórica. Nesse sentido, o pastorado cristão inaugura algo estranho à prática grega: a relação de dependência integral da ovelha em relação àquele que a dirige. Quando um discípulo grego procura um professor de filosofia, um diretor de existência, colocando-se sob seu governo, o que ele tem em vista é a mestria de si, *autarkeia* (depende apenas de si mesmo) e *apatheia*, impassibilidade, ausência de passividade em relação às forças escravizantes do corpo e do mundo.¹⁹⁸ A obediência cristã, ao contrário, tem sua razão de ser em si mesma, sua finalidade não pode ser outra senão chegar a um “estado de obediência” que tende à humildade, à renúncia ou à apatia.¹⁹⁹ Esta, no entanto, já não se compreende a partir do ponto de vista da passividade (tal era o problema grego), mas do da vontade: a obediência tende à mortificação da vontade, já que toda vontade própria é má, posto que individual e egoísta, subtraída da vontade de Deus. Obedecer significa submeter-se inteiramente à disposição e à vontade de alguém, significa ser *subditus*. A apatia cristã, a vontade que renuncia a si mesma, realiza-se por uma obediência absoluta às ordens de um superior.

entre elementos contrários, em suma, toda uma economia detalhada dos méritos e deméritos entre os quais, finalmente, Deus decidirá”. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 176.

¹⁹⁸ A salvação, entendida não como conceito religioso mas como forma de atividade permanente do sujeito sobre si mesmo, é um dos elementos daquela cultura de si que floresceu nos séculos I e II; autarquia, ataraxia ou apatia são recompensas da salvação. FOUCAULT, M. **L’herméneutique du sujet**, *op. cit.*, p. 177-178.

¹⁹⁹ “O pastorado faz aparecer toda uma prática da submissão de indivíduo a indivíduo, sob o signo da lei, é certo, mas fora de seu campo, numa dependência que não garante nenhuma liberdade, que não conduz a nenhuma mestria, nem de si nem dos outros”. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 182.

No que tange à relação com a verdade, duas novidades caracterizam o pastorado cristão. Primeira, que o ensino –tarefa primeira do pastor– deve ser uma direção da conduta quotidiana, portanto um ensino individualizado (não se pode ensinar da mesma maneira os solteiros e os casados, os ricos e os pobres, os tristes e os contentes) que implica um olhar exaustivo do pastor sobre a vida de suas ovelhas: “a vida cotidiana deve ser efetivamente assumida e observada, de sorte que o pastor deve formar, a partir dessa vida quotidiana das ovelhas que ele vigia, um saber perpétuo que será o saber do comportamento das pessoas e de sua conduta”.²⁰⁰ Na direção de existência greco-romana trata-se de ensinar, ou antes, de aconselhar o que é preciso saber e o que é preciso fazer, de modo a preparar os dirigidos para os acontecimentos da vida, equipando-os com discursos verdadeiros –diferença essencial, portanto, entre subjetivação do discurso e objetivação das condutas na formação do saber do pastor cristão. Segunda novidade –e mais importante– o ensino do pastor deve ser uma direção de consciência. A prática da direção de consciência não chega a ser uma invenção do cristianismo; de forma voluntária e circunstancial, ela ocorre na Antigüidade, sobretudo com os filósofos estóicos. O cuidado de si designa a tensão vigilante de um sujeito que procura, sobretudo, não perder o controle sobre si mesmo, não se deixando escravizar nem pelos males nem pelos prazeres.²⁰¹ Guia ou exemplo, o auxílio dos outros é necessário: uma vez que é na escuta que começa o contato com a verdade, a palavra do diretor se reveste de uma obrigação de verdade a fim de lograr, no dirigido, a subjetivação dos discursos verdadeiros a que visam as artes das existências: “que a alma não somente os faça seus, mas si”.²⁰² Por isso não há autonomia no discurso

²⁰⁰ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 184.

²⁰¹ É preciso ter em mente que, na ética do cuidado de si, a relação consigo geralmente segue um modelo jurídico-político, em que a finalidade é a soberania que se exerce sobre si mesmo.

²⁰² FOUCAULT, M. “L’écriture de soi”, in *Dits et écrits*, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 419.

daquele que é dirigido, não há uma função própria ao discurso do dirigido, seja no discurso socrático, seja na diatribe estóica. Convém assinalar que esses discursos verdadeiros não versam sobre o que somos, não se abrem para os arcanos da consciência; são proposições fundadas na razão que dizem respeito tão-somente à relação com o mundo e ao lugar que ocupamos na ordem da natureza, a fim de estabelecer o que, nos acontecimentos, depende ou independe de nossa vontade.²⁰³ No cristianismo, a tarefa da direção de consciência não é, como no estoicismo, adquirir a mestria de si pelo triunfo definitivo da vontade; é a de controlar os pensamentos, sondá-los a fim de ver se são puros, verificar para que não se dissimulem ou que não ocultem algo perigoso. Daí que a obrigação de verdade recaia não tanto na palavra do diretor, mas na do dirigido: o indivíduo deve formar sobre si um discurso de verdade, deve sondar o que ele é, deve confessar o que se passa no interior dele mesmo, compreendendo a origem (divina ou diabólica) de seus pensamentos e de seus desejos. É preciso purificar o coração para compreender a verdade da Palavra, mas tal purificação só se dá através de um conhecimento e de uma exegese de si mesmo. Seria preciso matizar a importância da prática de direção de consciência: assimilada do estoicismo pela vida monástica, generaliza-se para a toda a comunidade cristã apenas no século XVI, com a invenção do confessor.²⁰⁴ De todo modo, a direção de consciência –produzindo verdades interiores, secretas e escondidas– torna-se um instrumento

²⁰³ É Epiteto quem recomenda o “controle das representações”, uma vigilância permanente do que nos vem ao pensamento para saber se a coisa representada nos afeta ou não, e com que razão. Epiteto “explica que não devemos nos apegar às coisas que não se podemos controlar ou dominar, devemos nos apegar à representação que nos fazemos das coisas, pois é ela que podemos efetivamente controlar e dominar, é dela que podemos nos servir”. FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 136.

²⁰⁴ A aula de 19 de fevereiro de 1975 dedica-se à prática da confissão, ao ritual da penitência e à direção de consciência, da Idade Média ao século XVII: FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 211-245.

fundamental para a salvação e para sedimentar a relação de dependência e de submissão ao outro, tão própria à pastoral cristã.²⁰⁵

Com o pastorado, portanto, nasce uma forma de poder absolutamente nova e se desenham modos absolutamente específicos de constituição de um sujeito, “um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que se lhe impõe”.²⁰⁶ A individualização cristã não se define pelo estatuto do indivíduo ou pelo esplendor de suas ações; ela se define pelo jogo de decomposição de méritos e deméritos que implica um constante e indispensável exame de si mesmo, pela servidão generalizada de todo mundo em relação a todo mundo e pela produção e revelação de uma verdade recôndita que faz apelo a uma hermenêutica do sujeito –uma ética em que a subjetivação é indissociável de uma interminável objetivação de si sobre si.²⁰⁷ Neste sentido, o pastorado seria um capítulo importante em uma história da subjetividade, pela instauração de procedimentos de relação entre sujeito e verdade irredutíveis aos greco-latinos.²⁰⁸

²⁰⁵ “A obediência incondicional, o exame ininterrupto e a confissão exaustiva formam, portanto, um conjunto onde cada elemento implica os dois outros; a manifestação verbal da verdade que se esconde no fundo de si mesma aparece como uma peça indispensável ao governo dos homens uns pelos outros. [...] Mas é preciso sublinhar que essa manifestação não tem a finalidade de estabelecer o domínio soberano de si sobre si; o que se espera dela, ao contrário, é a humildade e a mortificação, o distanciamento em relação a si e a constituição de uma relação a si que tende à destruição da forma do si”. FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**, *op. cit.*, p. 105.

²⁰⁶ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 188.

²⁰⁷ FOUCAULT, M. “Le combat de la chasteté”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 307.

²⁰⁸ Atualmente, a atividade pastoral da Igreja até pode ter perdido força, mas diluiu-se em uma variedade de domínios e engloba mesmo condutas reprovadas pela doutrina católica, como o divórcio. A Confederação Nacional dos Bispos do Brasil organiza e mantém pastorais direcionadas à família, à criança, à juventude, à mulher marginalizada, aos brasileiros no exterior, aos aidéticos, às pessoas idosas, aos afro-brasileiros, aos universitários, aos operários, aos encarcerados, aos pescadores, ao povo de rua, aos nômades, além da pastoral urbana e da pastoral da terra, da cultura, da educação, da sobriedade, da saúde, do turismo e da pastoral vocacional. Fonte: <<http://www.cnbb.br>>. De qualquer modo, o pastorado manteve e mantém um caráter essencial, singular na história das civilizações: “o poder pastoral, em tudo se exercendo como qualquer outro tipo de poder religioso ou político sobre o grupo inteiro, tem por aplicação e tarefa principal apenas a de velar pela salvação de todos enquanto toma a seu cargo cada elemento em particular, cada ovelha do rebanho, cada indivíduo, não apenas para coagi-lo a agir de tal ou tal maneira, mas também de forma a conhecê-lo, a descobri-lo, a fazer aparecer sua subjetividade e a estruturar a relação que ele tem consigo mesmo e com sua

Mas não apenas de uma história da subjetividade: o pastorado teria importância também em uma história das artes de governar, pelas técnicas de condução dos indivíduos que desenvolveu ao longo de toda a Idade Média e que, a partir do século XVI, começam a se implantar e se difundir nos quadros do aparelho estatal. “Para as sociedades gregas e romanas, o exercício do poder político não implicava nem o direito nem a possibilidade de um ‘governo’ entendido como atividade de direção dos indivíduos ao longo de suas vidas, colocando-os sob a autoridade de um guia responsável por aquilo que fazem e lhes acontece”.²⁰⁹ A tese de Foucault –que resta por explorar– é a de que o poder pastoral é o pano de fundo da governamentalidade que se desenvolve a partir do XVI, quando a atividade de governar os indivíduos se integra às funções do soberano. A pastoral cristã surge, assim, como uma das matrizes da governamentalização do Estado: por mais que a instituição eclesiástica em si mesma tenha perdido vigor, a função que lhe é própria foi preservada e desenvolvida por esta nova forma de poder político, ou melhor, por esta nova maneira de governar –o Estado–, difundindo-se em todo o corpo social.

O poder pastoral, que durante séculos –de fato durante mais de um milênio– esteve associado a uma instituição religiosa bem particular, subitamente se estendeu ao conjunto do corpo social; encontrou apoio em uma multiplicidade de instituições. E, em vez de um poder pastoral e de um poder político mais ou menos ligados um ao outro, mais ou menos rivais, desenvolveu-se uma ‘tática’ individualizante, característica de uma série de poderes múltiplos: da família, da medicina, da psiquiatria, da educação, dos empregadores, etc.²¹⁰

As técnicas de governo ganham autonomia em relação aos quadros da Igreja e se integram à soberania definindo o seu domínio próprio: o da economia, identificado não mais à esfera doméstica ou ao governo das almas, mas ao espaço social. Eis a segunda

própria consciência, [...] em termos de verdade e de discurso obrigatório”. FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique”, in *Dits et écrits*, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 549.

²⁰⁹ FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, *op. cit.*, p. 81.

²¹⁰ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in *Dits et écrits*, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 231.

mutação sofrida pela definição aristotélica do termo “economia” que, entre os séculos XVI e XVII, passa a recobrir outra dimensão (não mais a família, mas a população) e ganha outro campo de referências (a salvação ou a felicidade ou a prosperidade do Estado). Esta mutação se cristaliza no século XVIII com a emergência da economia política.

No século XVI, quando há uma proliferação da questão e das técnicas de conduta, o governo dos homens se integra às funções do soberano. Não que, a partir do daí, as funções pastorais tenham sido transpostas de maneira massiva e global da Igreja para o Estado. São processos múltiplos e muito diferentes uns dos outros, processos que, pouco a pouco, se coagulam, se cristalizam e formam efeitos.²¹¹ Por um lado, há uma intensificação do pastorado religioso em suas formas espirituais, em sua extensão e em sua eficiência temporal (aumento do controle sobre a vida espiritual e material dos indivíduos). Por outro, se assiste ao desenvolvimento da condução dos indivíduos fora da autoridade eclesiástica, com a emergência de formas privadas e públicas do problema conduzir/se conduzir. O que se passa no século XVI é uma intensificação, uma proliferação geral da questão e das técnicas de conduta. E é nesse contexto –que contempla uma série de agitações políticas e sociais e de insurreições de conduta, as duas grandes reorganizações da pastoral religiosa (Reforma e Contra-reforma), o esgotamento das estruturas feudais face às novas relações econômicas e políticas– é nesse contexto que surge o problema de saber como e em que medida o exercício do poder soberano pode e deve incluir tarefas de condução.²¹² Em outras palavras: segundo que racionalidade, que cálculo, que tipo de pensamento se pode

²¹¹ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 253.

²¹² “Não houve passagem do pastorado religioso a outras formas de conduta, de condução, de direção. Houve de fato intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e dessas técnicas da conduta. Com o século XVI entramos na era das condutas, na era das direções, na era dos governos”. FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 236.

governar os homens no quadro da soberania? Sobre o que especificamente deve repousar esse governo dos homens que passa a ser tarefa do soberano político?

O que está em jogo nos trabalhos de Foucault sobre as práticas de governo é a definição de um âmbito de pesquisas que escape de uma ontologia circular do Estado, em que este apareceria como uma entidade autônoma crescendo a partir de si mesmo como um monstro frio ou uma máquina automática.

Não se pode falar do Estado-coisa como se ele fosse um ser se desenvolvendo a partir de si mesmo e se impondo aos indivíduos por uma mecânica espontânea, como que automática. O Estado é uma prática. O Estado não pode ser dissociado do conjunto das práticas que fizeram com que o Estado efetivamente se tornasse uma maneira de governar, uma maneira de fazer, e também uma maneira de ter relação com o governo.²¹³

Ao percorrer a literatura dedicada às artes de governar, de suas origens patrísticas até sua inscrição nas malhas administrativas e jurídicas do Estado moderno, Foucault está longe de fazer teoria política: trata-se de pensar tanto a natureza das correlações de poder como a do Estado e, particularmente, sua relação de imbricação –ali onde usualmente se vê oposição– com a esfera social. Trata-se, portanto, de evitar a tendência de estabelecer um vínculo demasiadamente estreito entre governo e Estado, pensando o governo a partir de seu exercício e não de uma unidade administrativa, jurídica e territorial. Por mais que fazer uma história das artes de governar seja fazer a história de um gênero discursivo, Foucault pressupõe seja possível captar, com o termo “arte”, não a maneira como os governantes de fato governaram, mas a “instância de reflexão na prática de governo e sobre a prática de governo”.²¹⁴

²¹³ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 282.

²¹⁴ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 4. Cf., neste trabalho, p. 16, n. 46.

É da inscrição do governo dos homens como tarefa do exercício da soberania que surge o Estado como maneira de governar, exigindo a circunscrição de uma racionalidade, de um cálculo que organize os problemas da condução dos indivíduos no quadro da soberania. Assim, a razão de Estado²¹⁵ será o primeiro vetor de iluminação dos mecanismos da vida coletiva, primeiro como “população”, em seguida como “sociedade”.

Enfim, o estudo das artes de governar traz consigo uma genealogia do Estado moderno.²¹⁶ Em outros termos: o governo, em vez de pressupor o aparelho de Estado, segue da longa história das artes de governar, cujo exercício não é –como vimos– privilegiadamente político, mas também e primeiramente moral, espiritual, pedagógico, técnico. Se o governo precede o Estado, será preciso pensar o processo de constituição do Estado a partir das transformações das artes de governar: da pastoral das almas ao governo político dos vivos. Assim, o conceito de governamentalização foi cunhado para designar a preeminência de um tipo de correlação de poder (governo) sobre outros (soberania, disciplina), preeminência esta que conduziu ao desenvolvimento de uma série de técnicas específicas de governo e de uma série de saberes. Quanto ao conceito de governamentalidade, este marca “o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si”.²¹⁷ Em vez de se fazer referência a uma “estatização da sociedade” –o Estado como monstro frio–, seria mais preciso compreender o Estado a partir de técnicas e táticas de governo, pois são elas que, “a cada instante, permitem definir o que depende e o que não depende do Estado, o que é público e o que é privado, o que é estatal e

²¹⁵ É preciso antecipar que *razão de Estado*, aqui, não guarda relação com o atual sentido da expressão, qual seja, o ato administrativo derivado do poder de polícia que justifica a inobservância, geralmente arbitrária e violenta, de regras formais do jogo político em nome de um interesse coletivo superior. Trata-se da nova matriz de racionalidade segundo a qual a soberania deve ser exercida em função do conhecimento e do desenvolvimento das forças estatais.

²¹⁶ “O Estado moderno nasce quando a governamentalidade é efetivamente tornada uma prática política calculada e refletida”. FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 169.

²¹⁷ FOUCAULT, M. “Les techniques de soi”, in *Dits et écrits*, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 785.

o que não é estatal”.²¹⁸ Emergência do Estado no campo das práticas de poder: o Estado como maneira de governar, como “tecnologia política dos indivíduos”.²¹⁹ Trata-se de analisar o acontecimento, o conjunto de processos pelos quais o Estado entrou efetivamente na prática refletida das pessoas. Além disso, as questões em torno do governar delineiam uma importante conquista teórica, na medida em que tornam a articular ética (poder sobre si) e política (poder sobre os outros):

São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para tanto, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Certamente isto repousa na liberdade, na relação de si consigo e na relação com o outro. Se você tentar analisar o poder não a partir da liberdade, das estratégias e da governamentalidade, mas a partir da instituição política, você só poderá abordar o sujeito como sujeito de direito. [...] Por outro lado, a noção de governamentalidade permite, creio eu, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, o que constitui a matéria mesmo da ética.²²⁰

A liberdade de invenção da ação humana ganha potência, sendo considerada condição ontológica tanto para o exercício do poder, entendido como governo, como da ética, entendida como “prática refletida da liberdade”.²²¹

Com isto, duas direções de pesquisa podem ser encontradas em Foucault: por um lado, as análises sobre o poder são continuadas através do estudo dos mecanismos de governo e de controle das populações, dando um novo enfoque, como governo da vida, para o conceito de biopolítica: os estudos sobre o enclausuramento e as disciplinas, os cursos dedicados às artes de governar, as pesquisas sobre as *lettres de cachet* no século

²¹⁸ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 113.

²¹⁹ Entende-se por tecnologia política o conjunto dos procedimentos através dos quais se dirige a conduta dos indivíduos por meio de uma administração central, levando-os a se reconhecer como sociedade, elemento de uma entidade social, parte de uma nação ou de um Estado. Uma tecnologia política funciona, portanto, como uma estratégia de integração, de totalização de indivíduos e de formação de identidades sociais. FOUCAULT, M. “La technologie politique des individus”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 814.

²²⁰ FOUCAULT, M. “L’ethique du souci de soi comme pratique de la liberté”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 728-729.

²²¹ “O que é a ética, senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?”. FOUCAULT, M. “L’ethique du souci de soi comme pratique de la liberté”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 711.

XVIII são todos considerados elementos de uma biopolítica entendida como forma de racionalidade de governo prioritariamente estatal que, no século XVIII, se caracteriza pela confluência do fenômeno político da população e da constituição da economia política. Por outro lado, as análises sobre o governar possibilitam o estudo sobre a maneira como os indivíduos se constituem e respondem às técnicas e às correlações de poder: o tema, portanto, do governo de si.

2.2 DA ORDEM AO EQUILÍBRIO: RAZÃO DE ESTADO, POLÍCIA, DISCIPLINA

*A característica maior de nossa racionalidade moderna não é nem a constituição do Estado, o mais frio de todos os monstros frios, nem a progressão do individualismo burguês. A característica maior de nossa racionalidade política deriva, a meu ver, deste fato: essa integração dos indivíduos em uma comunidade ou em uma totalidade resulta de uma correlação permanente entre uma individualização sempre mais detalhada e a consolidação dessa totalidade.*²²²

Na confluência de um movimento de concentração estatal e de dispersão religiosa, a difusão da racionalidade pastoral fora da instituição eclesiástica possibilita uma expansão generalizada das artes de governar por todo o corpo social. “A questão geral da maneira de governar e de se governar, de conduzir e de se conduzir acompanha, no fim da feudalidade, o nascimento de novas formas de relações econômicas e sociais e as novas estruturas políticas”.²²³ Foucault fala do desenvolvimento de uma vasta literatura sobre a arte do governo entre os séculos XVI e XVIII: uma série de tratados que já não buscam aconselhar o príncipe com o intuito de fazer valer a lei de Deus na cidade dos homens, como na tradição cristã, ou de aumentar ou conservar seu poderio político e territorial, como em Maquiavel;²²⁴ buscam interrogar sobre o bom governo constituindo uma técnica e uma prática tanto quanto um modo de conhecer e de refletir sobre esta prática. A arte de

²²² FOUCAULT, M. “La technologie politique des individus”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 827.

²²³ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 374.

²²⁴ Na tradição cristã, o bom governante é aquele que imita o governo da natureza por Deus, conduzindo os homens a sua finalidade natural ou divina. Já o problema de Maquiavel é saber como pode o Príncipe proteger uma província ou um território adquirido por conquista ou herança contra seus adversários externos e internos. Sua análise procura estabelecer os laços entre o príncipe e o principado, enquanto o problema dos teóricos da razão de Estado é o da existência e o da natureza do Estado. Cf. MAQUIAVEL, N. O príncipe. In: **Os Pensadores**. São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 34-151. Sobre Maquiavel como ponto ao mesmo tempo de atração e de repulsa da constituição da arte de governar no século XVII, consultar FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 248-251.

governar –neste caso no singular– é esse conjunto de saberes que estatui uma racionalidade própria, particular ao Estado.

A tese de que a governamentalidade cristã prenuncia a que se desenvolve a partir do século XVI pressupõe que, mesmo durante a Idade Média, o poder de tipo pastoral exercido pela Igreja permaneceu irreduzível ao poder político.²²⁵ De fato, por mais que neste período o poder religioso e o poder político se tenham mutuamente apoiado e influenciado, a soberania política não se exercia como pastoral. Por outro lado, o poder religioso não se preocupava somente com a alma dos indivíduos e com sua salvação no outro mundo: a pastoral se ocupava também com a vida cotidiana e as atividades terrestres dos indivíduos, da cidade, do mundo inteiro. A noção de conduta, com o campo que ela recobre –atividade que consiste em conduzir; maneira pela qual se é conduzido– foi um dos elementos fundamentais introduzidos pelo pastorado cristão na sociedade ocidental.

Se o século XVI pôde ser palco de uma proliferação da questão e das técnicas de conduta, de uma problematização da maneira de governar e de ser governar que atinge o próprio exercício da soberania política, há uma série de razões que deve ser apontada.²²⁶ Primeiro, o fim do tema imperial. Segundo, os acontecimentos discursivos que têm lugar entre 1580 e 1640. Terceiro, as lutas contra o tipo de poder religioso e moral que deu forma à subjetividade predominante durante a era medieval.

O tema da unidade imperial, a restauração de Roma em um império ativo e centralizado perde força desde o início do século XIV; com as rivalidades dinásticas, os fratricídios, as disputas com o papado e a feudalização, “a unificação de todas as soberanias

²²⁵ Foucault não se dedica às possíveis razões dessa irreduzibilidade; apenas a ilustra com o exemplo de santo Ambrósio, enviado a governar Milão na qualidade de pastor, e não de magistrado. V. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 157.

²²⁶ É preciso destacar que, nesta série que compõe o prisma reflexivo das artes de governar, observam-se os três eixos da ontologia do presente estudados anteriormente.

particulares no império dos últimos dias” passa a ser um projeto impossível.²²⁷ Desaparecem, portanto, os dois grandes pólos de soberania histórico-religiosa que comandavam o Ocidente: o Império e a Igreja, em uma espécie de pastorado ao mesmo tempo espiritual e temporal. Abre-se, com isso, um tempo indefinido, sem ponto de origem e sem ponto final, uma historicidade cujo tom trágico é dado tanto pela rivalidade e pela concorrência entre uma multiplicidade de Estados quanto por uma governamentalidade infinita, já que o Estado passa a ser entendido como um conjunto de forças e de recursos suscetíveis de serem aumentados ou diminuídos segundo a política seguida pelos governos. Este contexto abarca tanto a formação dos aparelhos militares e dos corpos diplomáticos quanto a idéia de Europa e os projetos de paz perpétua.²²⁸

Entre os anos 1580 e 1650 também o cosmos medieval começa a desaparecer. Retomando uma discussão que iniciara com *As palavras e as coisas*, Foucault especula que um dos efeitos das novas configurações de saber que se formam na Idade Clássica (com a astronomia de Copérnico, a física de Galileu, a história natural de John Ray e a gramática de Port-Royal) foi mostrar que Deus não governa o mundo de modo pastoral: Deus reina soberanamente sobre o mundo através de princípios, de leis gerais e imutáveis, inteligíveis e acessíveis a todas essas práticas discursivas.²²⁹ Ao passo que na tradição escolástica havia uma continuidade entre governo e soberania, de modo que o governo do monarca devia

²²⁷ FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**, *op. cit.*, p. 83.

²²⁸ Mediante um processo muito gradual, entre os séculos XIV e XVIII, o novo conceito intelectual e geográfico de “Europa” substituiu a noção de “cristandade”. Ainda em 1713, ao tentar planejar uma paz geral para toda a Europa, o tratado internacional de Utrecht se referia à “Comunidade Cristã”.

²²⁹ Sobre o cosmos medieval, consultar o segundo capítulo de FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**, *op. cit.*, p. 23-61. Conforme a caracterização do poder pastoral desenvolvida anteriormente, um mundo governado pastoralmente é um mundo submetido a uma economia da salvação, da obediência e da verdade. É um mundo antropocêntrico, na medida em que existe para que o homem faça sua salvação; é um mundo de signos, maravilhas, prodígios e marcas de eleição como manifestação da vontade divina sobre os seres; é também um mundo a decifrar, como um livro aberto no qual a verdade se ensina a si mesma, na forma da analogia e da semelhança. Sobre o governo pastoral de Deus sobre o mundo, v. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 240-242.

simplesmente reproduzir o modelo do governo de Deus sobre o mundo, o que caracteriza o pensamento político do século XVI é a busca e a definição de uma forma de governo que seja específica em relação ao exercício da soberania, procurando a forma da racionalidade do governo por ela mesma.

Tem-se, de um lado, um nível pelo qual se pode dizer que a natureza se aparta do tema governamental. Teremos agora uma natureza que não tolera mais governo algum, que só tolera o reino de uma razão que é finalmente comum a Deus e aos homens. [...] E de outro lado, temos uma soberania sobre os homens que é convocada a se encarregar, a se preencher com algo específico que nela não está diretamente contido, que obedece a um outro modelo e a um outro tipo de racionalidade, e esse algo a mais é o governo, o governo que deve procurar sua razão.²³⁰

A arte de governar será racional na medida em que observar a natureza daquilo que é governado, ou seja, o próprio Estado. Daí a passagem de uma arte de governar centrada nas virtudes e nas habilidades do governante para uma arte de governar cujos princípios são encontrados na natureza do Estado, acarretando um deslocamento da ênfase na soberania sobre o território para a ênfase no governo da população.²³¹ A doutrina da razão de Estado, desdobrada na teoria da polícia, aparece como a primeira formulação dessa arte de governar que tem seus princípios e seu domínio de aplicação no conhecimento e no fortalecimento de Estados doravante desvinculados de uma ordem cosmoteológica.

As lutas contra as formas de sujeição coordenadas pelo poder pastoral também constituem o prisma reflexivo das artes de governar.²³² São revoltas de conduta,

²³⁰ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 243.

²³¹ “Passa-se de uma arte de governar, cujos princípios foram tomados de empréstimo às virtudes tradicionais (sabedoria, justiça, liberalidade, respeito às leis divinas e aos costumes humanos) ou às habilidades comuns (prudência, decisões refletidas, cuidado para se cercar de melhores conselheiros), a uma arte de governar cuja racionalidade tem seus princípios e seu domínio de aplicação específico no Estado”. FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**, *op. cit.*, p. 82-83.

²³² Foucault fala de pelo menos três formas de lutas que, grosso modo, envolvem as correlações de poder no Ocidente: as lutas contra as formas de dominação étnica ou social, típicas, por exemplo, das sociedades feudais; as lutas contra a exploração econômica, marcantes no século XIX; e as lutas contra as formas de sujeição, ou seja, contra o que liga um indivíduo a si mesmo submetendo-o a outros. Estas últimas são lutas que marcam tanto os séculos XV e XVI quanto a atualidade, já que envolvem o governo das subjetividades. FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 227-228.

contracondutas,²³³ pontos de resistência que se produziram no próprio campo do pastorado, reivindicando uma participação direta na vida espiritual e no trabalho de salvação, problematizando o poder sacramental dos padres e a divisão entre clérigos e leigos. O ascetismo, a mística, a crença escatológica, o retorno à Escritura e a formação de comunidades religiosas também são elementos dessas contracondutas, temas de oposição e de inversão das funções pastorais.²³⁴

Tais lutas culminam com a Reforma religiosa e com as estruturas políticas que fundam e atravessam a modernidade: por um lado, a grande clivagem entre as Igrejas protestantes e a Igreja católica se deu pela maneira como cada uma assimilou e aclimatou todos esses elementos de contraconduta; por outro lado, tendo em vista que a partir do século XVII muitas das funções pastorais foram retomadas no exercício da soberania política, os conflitos de conduta se produzem não mais na instituição religiosa, mas nas instituições políticas. O desenvolvimento de uma maneira secular de reflexão sobre a ética pessoal também resulta dessas transformações, com um retorno ao estoicismo.²³⁵ É no

²³³ O termo contraconduta [*contre-conduite*] –luta contra os procedimentos utilizados para conduzir os outros– é introduzido por Foucault na tentativa de dar um conteúdo ao conceito de resistência, por demais formalista na elaboração recebida em *A vontade de saber*: “o outro termo das correlações de poder”, seu “interlocutor irreduzível”. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 91-92. Ao mesmo tempo, o termo contraconduta guarda um sentido ativo que o conceito de resistência tende a esconder, numa espécie de associação imediata com a idéia de recusa, conforme debatido em FOUCAULT, M. “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et politique de l’identité”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 741. Por fim, o termo contraconduta polemiza com a noção de dissidência, em voga nos anos 1970, com a vantagem de impedir a sacralização ou a heroicização desse ou daquele como dissidente, barrando a substancialização e atentando-se para os componentes da maneira pela qual alguém efetivamente age no campo da política ou das correlações de poder. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 204-205.

²³⁴ Sobre essas cinco formas principais de contraconduta, componentes essenciais da *devotio moderna*, v. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 207-219.

²³⁵ É preciso insistir que as contracondutas não pretendiam acabar com as formas de condução, não rejeitavam totalmente o pastorado; as contracondutas buscavam uma pastoral renovada, um pastorado melhor, que conduzisse melhor, que garantisse melhor a salvação, que melhor mantivesse a obediência, que melhor aproximasse da verdade. Uma das razões para isso apontada por Foucault é que, no ambiente do cristianismo, é preciso tornar-se sujeito para tornar-se indivíduo e, “na medida em que era fator e agente de individualização, o pastorado criava um formidável apelo, um apetite de pastorado: como tornar-se sujeito

interior dessas lutas que se desenvolve, a partir do século XVI, uma vasta literatura e um questionamento sobre as formas e os métodos de conduzir a conduta dos homens: interrogação sobre o governo das almas, das comunidades, da família, das crianças, dos doentes, e também sobre a forma de governo especificamente política.

Ainda que o governo exercido pelo príncipe sobre seu Estado representasse apenas uma das modalidades de governo, o que essa literatura põe a descoberto é que todas as outras formas –governo das almas, das crianças, da família– caracterizavam-se por estar em relação de imanência com o Estado.²³⁶ Foi no governo da família que se encontrou o modelo e os princípios de uma arte de governar o Estado que buscava se diferenciar tanto do exercício da soberania política como da gestão pastoral: um poder imanente, com múltiplas finalidades –todas atinentes ao bem-estar, à felicidade, à riqueza–, um poder pacífico e vigilante, metucioso. No entanto, para organizar os problemas da condução dos indivíduos no quadro da soberania, o pensamento político do início do século XVII precisa superar o modelo do governo da família: a arte de governar não poderá encontrar a dimensão que lhe é própria antes da emergência do sentido moderno do termo economia, antes da introdução da economia no interior do exercício político. É por isso que, nas leituras de 1978, a preocupação de Foucault consiste em tratar da “gênese de um saber político que colocaria no centro de suas preocupações a noção de população e os mecanismos suscetíveis de assegurar sua regulação”.²³⁷ Tal gênese é pesquisada através de um estudo sobre os procedimentos utilizados para governar os homens; neste quadro, a

sem ser sujeitado? Um enorme desejo de individualidade, bem anterior à consciência burguesa e que opõe radicalmente o cristianismo ao budismo”. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 237.

²³⁶ Assim, a indagação sobre a racionalidade governamental especificamente política pouco a pouco leva ao estreitamento do significado do vocábulo governo; a idéia foucaultiana de uma governamentalização do Estado nada mais é que a centralização das correlações de poder na forma e sob a caução das instituições estatais, a partir da inscrição do governo dos homens como atributo do exercício da soberania.

²³⁷ FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**, *op. cit.*, p. 81.

biopolítica é considerada como uma forma de racionalidade de governo prioritariamente estatal que, no século XVIII, combina a emergência da população como objeto técnico e político e a constituição da economia política como campo de intervenção governamental.²³⁸

Nessa literatura produzida entre os séculos XVI e XVIII Foucault encontra tanto os elementos de uma série a dissociar (governo–população–economia) como a tecnologia de poder que formulou e efetuou a idéia de um Estado como estratégia de governo: a razão de Estado.²³⁹

A razão de Estado era concebida como uma arte, uma técnica, um conhecimento racional, uma racionalidade própria à arte de governar os Estados –uma arte de governar cuja racionalidade tem no Estado, especificamente, seus princípios e seu domínio de aplicação: o problema é a existência e a natureza do Estado, o conhecimento e o desenvolvimento das forças estatais. Nos diversos autores do século XVII estudados por Foucault –como Botero,²⁴⁰ Palazzo,²⁴¹ Bacon,²⁴² Chemnitz–,²⁴³ a razão de Estado é considerada um conhecimento perfeito dos meios através dos quais o Estado se forma, se reforça, permanece e cresce; uma arte que permite descobrir como fazer reinar a ordem e a

²³⁸ “Foi graças à percepção dos problemas específicos da população [sobretudo através do desenvolvimento da estatística – G.O.] e graças ao isolamento desse nível de realidade que se chama a economia que o problema do governo pôde enfim ser pensado, refletido e calculado fora do quadro jurídico da soberania”. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 107.

²³⁹ É preciso remarcar que os exércitos, a fiscalidade e a administração da justiça já existiam como aparelhos estatais: o Estado não nasce no século XVI, portanto. Somente é possível falar em genealogia do Estado moderno na medida em que se busca apreender o momento, as condições e a forma pela qual o Estado se tornou ao mesmo tempo um objeto de saber e de análise e uma prática de poder inserida no quadro mais geral de uma história da governamentalidade. A novidade do século XVI, por assim dizer, consiste em considerar o Estado ao mesmo tempo como um objeto e um objetivo.

²⁴⁰ Giovanni Botero (1540-1617) publicou *Della ragione di Stato libri dieci* em 1589.

²⁴¹ Giovanni Antonio Palazzo publicou seu *Discorso del governo e della ragione vera di Stato* em 1604.

²⁴² Bacon publicou em 1625 o ensaio *Of seditions and troubles*, analisado por Foucault na aula de 15 de março de 1978: FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 273-278.

²⁴³ Bogislaw Philipp von Chemnitz (1605-1678), jurista alemão, publicou *Dissertatio de ratione Status in imperio nostro romano-germanico* em 1640.

paz no seio da república. Mais que se preocupar com a fundação do Estado, interessa a esses autores fazer de sua doutrina “o tipo de racionalidade que vai permitir manter e conservar o Estado a partir do momento em que ele está fundado, em seu funcionamento quotidiano, em sua gestão de todos os dias”.²⁴⁴ O Estado existe por si e é um fim em si mesmo: a razão de Estado nada mais é que o método racional para atingir a preservação, a expansão, a solidez e a felicidade do Estado.

Afastando-se das antigas fórmulas de um governo perfeito –em que o essencial era a sabedoria do príncipe, seu conhecimento das leis e de como aplicá-las–, os teóricos da razão de Estado propõem uma nova maneira de pensar. Já que o Estado é um objetivo a construir, o governo é por eles entendido como “ato de criação contínuo da república”,²⁴⁵ fazendo surgir a política como domínio (conjunto de objetos) e como tipo de ação (organização de poder) no interior do sistema de soberania. A razão de Estado faz emergir uma relação inédita entre a política como saber e a política como prática: um saber político específico –ligado ao conhecimento do Estado, de suas capacidades e forças, bem como à força e à capacidade dos outros Estados– deve ser o instrumento fundamental do governante.²⁴⁶ Com a razão de Estado funcionando como princípio fundamental de cálculo, i.e., como tipo de racionalidade, a arte de governar é finalmente tornada atributo ou tarefa da soberania.

A transformação dos fins das artes de governar –do governo das almas ao governo político da população– é acompanhada de outra, relativa tanto ao regime de visibilidade quanto ao regime de produção de verdades. Passa-se de uma concepção da arte

²⁴⁴ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 243.

²⁴⁵ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 265.

²⁴⁶ FOUCAULT, M. “La technologie politique des individus”, in *Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988*, *op. cit.*, p. 818.

de governar em que a visibilidade do príncipe era fundamental, cumprindo uma função exemplar, de espelho de um ideal transcendente de virtude, a um modo de governo cujo princípio é invisível e especial, ou seja, distinto do saber comum relativo à conduta de si, que outrora o príncipe compartilhava com seus súditos. A passagem da exemplaridade à invisibilidade efetua-se com a separação entre o saber comum e o saber político, tornado técnica particular aplicada à manutenção da unidade do reino ou da república. Se a arte de governar subtrai o príncipe do campo de visibilidade distinguindo-se do saber comum, o espaço social faz-se a nova superfície de visibilidade: o príncipe não é mais um exemplo da virtude a ser visto, mas aquele que tudo vê.²⁴⁷

A arte de governar característica da razão de Estado está intimamente ligada ao desenvolvimento da estatística, este saber factual que nasce no próprio exercício do poder governamental, proporcionando competência política e definindo as possibilidades daquele que governa.²⁴⁸ A política da verdade, na razão de Estado, passa pela constituição de um aparelho administrativo que é, ao mesmo tempo, um aparelho de saber, com a realização contínua de enquetes e de relatórios coextensivos ao exercício da administração. Tal aparelho é instituído justamente pela polícia, que ainda não adquirira funções repressivas; neste sentido, “a estatística é tornada necessária pela polícia, mas ela é igualmente tornada possível pela polícia”.²⁴⁹ Daí também a necessidade do segredo e os jogos da opinião pública. A estatística exige uma codificação precisa do que pode ou não ser publicado: os segredos da administração –*os arcana imperii*– são parte da lógica da razão de Estado e

²⁴⁷ Essa inversão da economia da visibilidade no exercício do poder e a mudança do eixo político de individualização foram bem exploradas por Foucault em seus estudos sobre as técnicas disciplinares, sobretudo em FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**, *op. cit.*, p. 156-161. Retornarei a este ponto em seguida.

²⁴⁸ “O saber necessário para o soberano será um conhecimento das coisas mais que um conhecimento da lei [...]. A estatística, etimologicamente, é o conhecimento do Estado, o conhecimento das forças e dos recursos que caracterizam um Estado em dado momento”. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 280.

²⁴⁹ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 323.

elementos de um cálculo de unidade política,²⁵⁰ pois o conhecimento dos recursos de que dispõe um Estado só pode produzir seus efeitos na medida em que não é divulgado. Estratégia de ocultamento do poder, portanto, tendo em vista sua eficácia. Quanto à opinião pública, trata-se de um dos grandes elementos da realidade que o governo, doravante, terá de manipular: as campanhas políticas, os libelos, os panfletos, os publicistas surgem como recursos da prática política da razão de Estado.²⁵¹

Em suma: inaugurando uma historicidade que exclui o reino da escatologia, com o arrefecimento do universalismo eclesiástico e a desvinculação do Estado de uma ordem preestabelecida, a doutrina da razão de Estado sustenta a tese de que o desígnio do governo é aumentar a força estatal: “o dever-fazer do governo deve se identificar ao dever-ser do Estado”.²⁵² Constituindo-se como uma racionalidade não mais subordinada à ordem divina ou cosmológica, a razão de Estado enfrenta o problema de uma dinâmica das forças –no Estado e entre Estados– e das técnicas racionais que permitam intervir nesta dinâmica:

O verdadeiro problema desta nova racionalidade governamental não é tanto ou somente a conservação do Estado em uma ordem geral, é a conservação de uma certa relação de forças, é a conservação, a manutenção ou o desenvolvimento de uma dinâmica das forças.²⁵³

Que o novo horizonte trágico da política e da história desenvolva-se em um campo correlacional de forças, segundo o princípio dinâmico do equilíbrio, significa

²⁵⁰ É preciso distinguir os *arcana imperii* de uma mística que justifica o poder recorrendo a uma fonte transcendente. Mais que mistério, estratégia decorrente de uma lógica imanente do poder. Neste sentido, os *arcana* pertencem ao mesmo regime que a publicidade: trata-se sempre de uma sistematização das forças sociais, de que o Estado é uma função, um produto e um agente.

²⁵¹ Há que intervir na consciência das pessoas não para lhes impor crenças verdadeiras ou falsas, mas para que sua opinião seja modificada, e com isto sua maneira de agir, seu comportamento como sujeitos econômicos e como sujeitos políticos. Foucault aponta que a noção de público aparece ao mesmo tempo como “sujeito de um saber que é ‘opinião’ e objeto de um saber [...] que tem a opinião por objeto e que se trata, para esse saber do Estado, de modificar a opinião ou dela se servir, instrumentalizá-la”. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 281.

²⁵² FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 6.

²⁵³ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 304.

concretamente dar lugar a dois grandes conjuntos de tecnologia política: uma técnica de tipo diplomático-militar e uma polícia como prática de gestão interior.

Primeiro, uma técnica de tipo diplomático-militar que consiste em organizar a composição das várias forças estatais, com uma instrumentação diplomática permanente e multilateral e com a formação de exércitos profissionais, de tal modo que se possa estabelecer uma física dos Estados, um certo equilíbrio entre eles.²⁵⁴ A razão de Estado codifica a concorrência como forma de relação entre Estados que já não se submetem a uma estrutura imperial: daí a constituição de um aparelho diplomático-militar permanente que há de manter a pluralidade de Estados e a possibilidade, para cada Estado, de majorar suas forças sem que isto seja causa de ruína para si ou para os outros –equilíbrio necessário para que a concorrência tenha lugar.

A idéia de uma balança da Europa ou de um equilíbrio europeu, correlata à técnica diplomático-militar e cristalizada com o Tratado de Westfália –que pôs fim à Guerra dos Trinta Anos (1618-1648)– formula-se tanto como limitação absoluta da força dos Estados mais fortes como possibilidade de combinação dos mais fracos contra os mais fortes. Formula-se, portanto, como direito a fazer a guerra para manter esse equilíbrio.²⁵⁵

²⁵⁴ Sobre a técnica diplomático-militar, v. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 304-314.

²⁵⁵ Foucault retoma o modelo da análise das relações políticas que toma a guerra como fundamento, objeto de *Em defesa da sociedade*. Neste curso de 1976, tratava-se da constituição, no século XVII, da idéia segundo a qual a guerra que se desenrola sob a ordem civil e a paz, a guerra que solapa a sociedade é, no fundo, a guerra das raças: diferenças étnicas, diferenças de línguas, diferenças de força, de vigor, diferenças de selvageria e de barbárie. Cf. FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**, *op. cit.*, p. 54-58. “Se Clausewitz pôde um dia dizer [...] que a guerra era a política continuada por outros meios, é porque houve alguém que, no século XVII, pôde analisar, expor e mostrar a política como sendo a guerra continuada por outros meios” (p. 198). No curso de 1978, o aforismo de Clausewitz é apresentado como expressão desta nova racionalidade diplomática e de seu suporte institucional, necessários para a constituição do equilíbrio europeu: “A guerra não é mais uma outra face da atividade dos homens. A guerra será, em um momento dado, a utilização de um certo número de meios que a política definiu e de que o militar é uma das dimensões fundamentais e constitutivas”. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 313.

Para que a relação das forças não se invertesse contra si, cada soberano deveria dispor de uma boa polícia: é o segundo grande conjunto das técnicas do governo político exercido pelo Estado.²⁵⁶ Desenvolvendo os métodos necessários à consecução dos objetivos da razão de Estado –como assegurar a ordem, o crescimento e a manutenção das riquezas–, esperava-se da polícia que englobasse tudo que fosse de interesse estatal, até o grão mais tênue da vida dos indivíduos, cuja felicidade e prosperidade deveriam reforçar, ao mesmo tempo, o poderio do Estado.

O viver, a sobrevivência, e o bem viver, a felicidade, se tornam pertinentes para a atividade estatal; por isto o cerne da polícia é a educação e a profissionalização dos indivíduos, o tipo de atividade em que se engajam ao longo da vida –mas apenas à medida que esta atividade tem alguma relação com o Estado. A polícia exerce uma função moral, portanto, ao cuidar da maneira como as pessoas se conduzem quanto a suas riquezas e da maneira como trabalham e consomem. O objetivo da polícia era integrar os indivíduos ao Estado, fornecendo a eles melhores condições de viver e orientando para que sua atividade fosse útil, a fim de receber em troca a força dos indivíduos como força do Estado. Com a polícia, articulam-se a força estatal e a felicidade dos indivíduos: seu bem-estar como utilidade do Estado.²⁵⁷

²⁵⁶ Turquet de Mayerne (1611), Delamare (1705-1719), von Justi (1756) e Hohenthal (1776) estão entre os autores que publicaram tratados sobre a polícia recorrentemente citados por Foucault. Cf. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 319-342; FOUCAULT, M. “Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 134-161; FOUCAULT, M. “La technologie politique des individus”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 813-827.

²⁵⁷ “O objetivo da polícia é o controle e a assunção da atividade dos homens na medida em que esta atividade pode constituir um elemento diferencial no desenvolvimento das forças do Estado”. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 330.

Pressupondo que as coisas são flexíveis e que a população é um dado indefinidamente modificável, o modo de intervenção da polícia –uma polícia ainda não reduzida à função de eliminar a desordem, pelo contrário: é dela que se espera a produção de ordem no interior da república– é essencialmente regulamentar, no sentido de instruir, de prescrever o que deve ser feito.

Ainda que apresentem uma lógica e uma forma essencialmente jurídicas, os regulamentos de polícia não se confundem com as leis civis nem com o poder judiciário: “a polícia é a governamentalidade direta do soberano enquanto soberano”.²⁵⁸ Ao fazer a lei funcionar de modo movediço e detalhado –numa palavra: como norma–, a tecnologia de polícia entra em harmonia com a tecnologia disciplinar que proliferou entre os séculos XVI e XVIII.²⁵⁹ É que as novas tecnologias de poder

se exercem através da produção e da prestação. Trata-se de obter dos indivíduos, em sua vida concreta, *prestações produtivas*. Por isso, foi necessário realizar uma verdadeira incorporação do poder, que nesse sentido deve chegar até os corpos dos indivíduos, aos seus gestos, às suas atitudes, ao seu dia-a-dia; vem daí a importância de procedimentos como as disciplinas escolares que, com êxito, fazem dos corpos das crianças um objeto de manipulação e de condicionamentos muito complexos. Mas por outro lado, estas novas tecnologias de poder devem levar em conta os fenômenos de população. Em resumo, tratar, controlar, dirigir a acumulação de homens (um sistema econômico que favorecia a acumulação do capital e um sistema de poder que comandava a acumulação de homens se tornaram, a partir do século XVII, dois fenômenos correlativos e indissociáveis um do outro).²⁶⁰

²⁵⁸ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 347. Esta definição ilustra a teoria do golpe de Estado intensamente desenvolvida no século XVII, que insere o problema da salvação nos quadros estatais: entendido não como confisco, mas como automanifestação do Estado, o golpe é pensado como suspensão das leis e da legalidade em casos de urgência e de necessidade. Comanda-se não segundo as leis, mas as próprias leis, em nome da salvação do Estado. Cf. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 267-272.

²⁵⁹ “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida”. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 131.

²⁶⁰ FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” in **Dits et écrits, vol III: 1976 – 1979**, *op. cit.*, p. 140-160. Grifei.

Expressão dessa governamentalidade que assume a função de administrar a vida colocando em funcionamento mecanismos de incitação, organização, controle e vigilância destinados a produzir forças, fazê-las crescer e ordená-las, as disciplinas marcam “uma nova modalidade de poder em que cada um recebe como status sua própria individualidade, e onde está estatutariamente ligado aos traços, às medidas, aos desvios, às ‘notas’ que o caracterizam e fazem dele, de qualquer modo, um ‘caso’”.²⁶¹ Se, por um lado, os enunciados jurídicos qualificam a todos, sem distinção, segundo princípios supostamente universais de direito, as disciplinas partem e repartem, especializam, validam uns e invalidam outros, confinam aqui e libertam ali; criam assimetrias que não anulam as regras de direito mas, antes, as justificam. Conjunto de teorias científicas e práticas institucionais, os procedimentos disciplinares garantem uma vigilância do corpo e do corpo político autorizada pelo saber, mediante as técnicas de exame herdadas do pastorado religioso.

Na ausência do pastor, é a disciplina que orienta e facilita o olhar de cada indivíduo por si mesmo e para si mesmo, de modo que cada um –conhecendo seu lugar, obrigações, limites, possibilidades na trama social e no mundo– se transforme em sujeito porque se vê, ao mesmo tempo, como objeto de si mesmo. É através do poder disciplinar que se dá a substituição da individualidade rara dos memoráveis pela individualidade comum dos calculáveis, invertendo o eixo político de individualização.²⁶² Em outras palavras, sem as disciplinas não se poderia substituir a visibilidade solene e radiante do soberano pela “visibilidade inevitável dos súditos. [...] Entramos na era do exame interminável e da objetivação limitadora”.²⁶³ Numa palavra, as disciplinas produzem sujeitos aplicados aos regulamentos de polícia. Assim, a associação entre razão de Estado e

²⁶¹ FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**, *op. cit.*, p. 160.

²⁶² Cf. nota 90, p. 80.

²⁶³ FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**, *op. cit.*, p. 157.

polícia fornece para o exercício da soberania a forma prática de um pastorado político, um governo de todos e de cada um com o propósito de segurança secular e prosperidade.

Foucault enxerga o disciplinamento como uma das técnicas mais poderosas para que se estabelecessem as novas configurações políticas e sociais que caracterizam o Estado moderno, na medida em que as disciplinas atingem não apenas os corpos dos indivíduos como, além disso, os seus corpos em relação com os demais, na dimensão que se passou a denominar população. É por isto que, a despeito da inserção dos problemas da vida na ordem política, Foucault considera como característica maior da racionalidade política ocidental “esta integração dos indivíduos em uma comunidade ou uma totalidade [que] resulta de uma correlação permanente entre uma individualização sempre mais minuciosa e a consolidação desta totalidade”.²⁶⁴ Com efeito, a polícia é uma tentativa de regulamentação geral dos indivíduos e do território, mas é também a tecnologia estatal que tem por função fazer reinar a disciplina na escala do corpo social inteiro. O poder policial deve se exercer sobre tudo: sobre a totalidade do Estado, sim, mas no que ela comporta de miudeza e de detalhe, “a massa dos acontecimentos, das ações, dos comportamentos, das opiniões”.²⁶⁵ O pano de fundo da polícia é esta espécie de grande sonho disciplinar que medrou no século XVII.²⁶⁶

A polícia, portanto, é uma prática de gestão e controle das coisas e das vidas, mas é também uma utopia de que território e população seriam transparentes ao saber: tudo há de ser conhecido, anotado, enumerado, documentado. A polícia deve controlar, gerir e assegurar a vida por inteiro, no que ela tem de indispensável, útil ou supérfluo; por isto

²⁶⁴ FOUCAULT, M. “La technologie politique des individus”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 827.

²⁶⁵ FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**, *op. cit.*, p. 176.

²⁶⁶ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 348.

mesmo o objeto da polícia é indefinido, aberto a novas possibilidades e campos de abrangência –polícia dos costumes, da religião, do comércio, da saúde, dos pobres, das estradas, da alimentação, o que exige um conhecimento exaustivo e um controle contínuo de todos estes domínios. De modo geral, o objeto da polícia são as “formas de coexistência dos homens uns em relação aos outros”.²⁶⁷ Uma população, em suma, e uma população essencialmente urbana.

A cidade é, portanto, o lugar de elaboração da polícia, juntamente com todos os problemas do mercado, do comércio, dos produtos, dos modos de fabricação, da circulação das pessoas e das mercadorias. Assim, tanto a polícia é uma espécie de extensão da regulamentação urbana desenvolvida desde a Idade Média como o modelo da intervenção estatal sobre a vida dos indivíduos será dado pela cidade-mercado. Por mais que a ativação da circulação monetária tenha feito a existência humana entrar no mundo abstrato e puramente representativo da mercadoria e do valor de troca, o que se manifesta no século

XVII

é um feixe de correlações inteligíveis, analisáveis que permitem ligar como facetas de um mesmo poliedro um certo número de elementos fundamentais: a formação de uma arte de governar ordenada segundo o princípio da razão de Estado, uma política de competição na forma do equilíbrio europeu, a busca de uma técnica de crescimento das forças estatais por uma polícia que teria por objetivo essencialmente a organização das relações entre uma população e uma produção de mercadorias e, enfim, a emergência da cidade-mercado, com todos os problemas de coabitação e de circulação como problemas que dependem da vigilância de um bom governo seguindo os princípios da razão de Estado.²⁶⁸

O ponto de junção entre a técnica diplomático-militar e o dispositivo da polícia é justamente o comércio e a circulação monetária interestatal. O mercantilismo, mais que uma doutrina econômica, é uma forma e uma prática de governo: “uma certa organização

²⁶⁷ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 333.

²⁶⁸ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 346.

da produção e dos circuitos comerciais segundo o princípio de que, primeiro, o Estado deve se enriquecer pela acumulação monetária, segundo, deve se reforçar pelo crescimento da população, terceiro, deve se manter em um estado de concorrência permanente com as potências estrangeiras”.²⁶⁹ O par população–riqueza, objeto privilegiado da arte de governar conforme à razão de Estado, é também uma das condições de formação da economia política.

²⁶⁹ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 7.

2.3 NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA: LIBERALISMO E NEOLIBERALISMO

*Não respeitar a liberdade é não só cometer abusos de direito em relação à lei como, sobretudo, não saber governar como se deve. A integração das liberdades e dos limites próprios a essa liberdade no interior do campo da prática governamental tornou-se agora um imperativo.*²⁷⁰

O governo segundo a razão de Estado é um governo que não precisa respeitar a ordem geral do mundo, mas que busca estabelecer as condições de um equilíbrio entre uma pluralidade irreduzível de Estados, dando-se por instrumentos uma polícia como garantia de crescimento contínuo e organizado, o comércio como estratégia de importação de moeda, um aparelho diplomático-militar como mecanismo de concorrência com os outros Estados.

No século XVIII, esta arte de governar essencialmente artificial começa a ser martelada desde dentro por discursos que submeterão a governamentalidade política a duas ordens de naturalidade: os fatos da população e os processos econômicos.²⁷¹ Desde dentro, porque a razão econômica nascente não se substitui à razão de Estado; ela oferece um novo conteúdo e, em consequência, novas formas à racionalidade estatal.

A economia política descobre uma natureza própria aos objetos da ação governamental, quando desloca tais objetos do mercado para a produção.²⁷² A disciplina da economia política começa a se desenvolver quando se percebe que a gestão da relação entre

²⁷⁰ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 361.

²⁷¹ É a partir da problematização da polícia dos grãos e da questão da escassez que os economistas do século XVIII empreendem uma crítica da razão de Estado que a modifica profundamente sem pôr em questão seus fundamentos. A segunda e a última aula do curso de 1978 são dedicadas aos temas e teses da polícia dos grãos: FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 32-46 e 349-366.

²⁷² No século XVII, “não há economia política porque, na ordem do saber, a produção não existe”. FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**, *op. cit.*, p. 227. Foucault retoma a discussão iniciada em *As palavras e as coisas* para reiterar que o que existe, no século XVII, é um domínio geral –o da riqueza– que compreende as noções de valor, de preço, de comércio, de circulação, de interesse, e que sustenta a “análise das riquezas” em sua necessidade de conjunto.

recursos e população não pode passar exclusiva e exaustivamente por um sistema regulamentar e coercitivo como a polícia.

Aos mercantilistas a população só interessa quanto à variável número (são precisos muitos trabalhadores dóceis para haver uma boa polícia, tratando-se, por isto, mais de um problema de povoamento que de população). Já os fisiocratas colocam o problema em outros termos: para eles, a população não é um dado absoluto, mas uma variável que depende de certos fatores –como o sistema de impostos, a atividade da circulação, a repartição do lucro, os preços, os salários, as possibilidades de trabalho e de consumo.

A população torna-se, portanto, um conjunto de fenômenos naturais, com regularidades próprias “que pode[m] ser analisada[s] racionalmente, de modo que a população apareça como ‘naturalmente’ dependente de fatores múltiplos e que podem ser artificialmente modificados”.²⁷³

Os economistas procuram demonstrar que a regulamentação da polícia é inútil, porque há uma regulação espontânea do curso das coisas.²⁷⁴ O soberano, portanto, deve exercer seu poder no ponto de articulação entre a natureza (um meio histórico-natural) e a natureza humana (a espécie),²⁷⁵ e é assim que nasce o “problema político da população”, numa deriva da tecnologia de polícia e em correlação com a emergência da reflexão econômica:

Da idéia que o Estado possui sua natureza e sua finalidade próprias à idéia do homem concebido como indivíduo vivo ou elemento de uma população em relação com um meio,

²⁷³ FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**, *op. cit.*, p. 84.

²⁷⁴ Ainda que compartilhem o mesmo radical latino (*regûlo, as, âvi, âtum, âre*: regular, dirigir, dispor, ordenar, arranjar), há uma diferença sutil entre os verbos *regulamentar* e *regular*: o primeiro denota a instrução que prescreve o que deve ser feito, ao passo que o segundo tem sentido mais próximo de reger ou dirigir em conformidade com regras estabelecidas. No caso do liberalismo, veremos que esta produção de regras será dada alhures, ora se expressando como direito natural, ora assumindo um caráter artificial que busca legitimidade num discurso científico, ora como resultado de negociações entre os que governam e os que são governados.

²⁷⁵ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 23.

podemos seguir a intervenção crescente do Estado na vida dos indivíduos, a importância crescente dos problemas da vida para o poder político, e o desenvolvimento de campos possíveis para ciências sociais e humanas, contanto que elas tomem em conta esses problemas do comportamento individual no interior da população e as relações entre uma população viva e seu meio.²⁷⁶

A população deixa de ser um dado absoluto e se torna uma realidade específica às relações dos indivíduos entre si, quando eles coabitam, trabalham e produzem: uma mecânica dos interesses, uma série de interações, de efeitos circulares, de efeitos de difusão que constituem um elo entre os indivíduos que é irreduzível ao elo constituído e desejado pelo Estado –um elo espontâneo, uma naturalidade da sociedade.²⁷⁷ Constitui-se, assim, a idéia de uma sociedade civil como correlato necessário do Estado, sociedade cuja gestão ele deve assegurar.

Emergência da população como objeto técnico e político, nascimento da biopolítica: lógica da majoração, coordenação e gestão das forças de indivíduos e de populações que se expressa em um rico campo de objetos e de domínios de análise, de saber e de intervenção –medicina social, higiene pública, demografia. À fobia demarcatória dos indivíduos, à vigilância minuciosa de suas atividades, à individualização das condutas tão necessárias no Estado de polícia soma-se esta biopolítica que introduz, nos cálculos da gestão estatal, todos os problemas da vida em sociedade.

A outra ordem de naturalidade introduzida pelos economistas para limitar e aperfeiçoar a razão de Estado é a dos processos econômicos, constituindo-se o mercado como lugar e como mecanismo de formação de verdade: “o mercado –na medida em que,

²⁷⁶ FOUCAULT, M. “La technologie politique des individus”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988, op. cit.**, p. 826-827.

²⁷⁷ A economia política se apresenta como racionalidade científica ao aplicar a regra da evidência ao domínio dessa naturalidade social: “não como mero conhecimento dos procedimentos para enriquecer o Estado, mas como conhecimento dos processos que ligam as variações de riquezas e as variações de população em três eixos: produção, circulação, consumo”. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population, op. cit.**, p. 358.

através da troca, permite ligar a produção, a necessidade, a oferta, a procura, o valor, o preço etc.–, constitui neste sentido um lugar de veridicção, um lugar de verificação/falsificação para as práticas governamentais”.²⁷⁸ Não que o mercado já não fosse objeto privilegiado da vigilância e das intervenções governamentais; no entanto, em vez de saturá-lo com uma regulamentação indefinida, a economia política mostra que há uma naturalidade, uma espontaneidade dos processos econômicos e que é preciso deixá-lo jogar (o mercado) com o mínimo de intervenção possível, justamente para que ele possa formular sua verdade e propô-la como norma para a prática governamental.

O mercado torna-se lugar de veridicção ao possibilitar outra apreensão do problema da concorrência. O mercantilismo é uma prática monetarista (é o ouro existente no mundo que define e mede a riqueza de cada Estado) que só pode conceber a concorrência como um jogo de soma zero. Um Estado só pode enriquecer às custas do empobrecimento de outros –já que o faz reduzindo o estoque comum de ouro– e é para evitar esta conseqüência que se estabelece a diplomacia do equilíbrio europeu, que permite interromper o jogo econômico da concorrência em dado momento. Para os fisiocratas, a liberdade de mercado pode e deve funcionar de tal maneira que se estabeleça um preço natural, que aproveita ao vendedor e ao comprador ao mesmo tempo.²⁷⁹

É dizer que a concorrência –em estado livre– tem efeitos benéficos, por conduzir a um proveito e a um enriquecimento mútuos. Com isto, desenha-se uma nova imagem da Europa: não mais um mero recorte geográfico, mas uma Europa como sujeito

²⁷⁸ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 33. Não se pode encontrar uma causa única e suficiente para esta constituição do mercado como instância de veridicção, mas se pode torná-la inteligível relacionando diferentes contingências: uma certa situação monetária, com um novo afluxo de ouro, um crescimento econômico e demográfico contínuos, uma intensificação da produção agrícola, a teorização de certos problemas econômicos.

²⁷⁹ A tese do preço justo estabelece que, quanto mais alto o preço, mais ele tende a se estabilizar. O raciocínio dos fisiocratas para demonstrar esta tese é o seguinte: preço alto – menor acumulação – muito comércio – preço estável. Cf. FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 352.

econômico coletivo que, através da concorrência que se estabelece entre os Estados, avança na via do progresso econômico ilimitado. Para isto, no entanto, será preciso convocar em torno da Europa, e para a Europa, um mercado cada vez mais extenso e, no limite, a totalidade mesma do mundo –o mundo como mercado indefinido.²⁸⁰ Um signo da emergência deste novo cálculo de dimensões mundiais é encontrado por Foucault nos projetos de paz perpétua e de organização internacional do século XVIII, que comungam da idéia de que a natureza garante a paz perpétua conduzindo os indivíduos à planetarização comercial.²⁸¹

Esta transformação do mercado em lugar de veridicção é o que conecta, segundo Foucault, a prática de governo da razão de Estado à economia política como regime de verdade. Na nova governamentalidade esboçada pelos economistas trata-se sempre de aumentar as forças do Estado num certo equilíbrio –equilíbrio externo no espaço europeu, equilíbrio interno na forma da ordem.²⁸² Mas esta razão de Estado que continua a dominar o pensamento dos economistas se modifica e a arte de governar passa a funcionar como uma espécie de limitação à intervenção estatal: o governo limita seu poder pela evidência da análise econômica que ele deverá conhecer e respeitar. Daí que esta nova governamentalidade seja “uma espécie de desdobramento, de refinamento interno da razão de Estado, um princípio para sua manutenção, para seu desenvolvimento mais completo, para seu aperfeiçoamento”.²⁸³ Com os fisiocratas, a economia política se concebe e se reclama como um tipo de conhecimento científico indispensável para um bom governo.

²⁸⁰ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 56-57.

²⁸¹ KANT, I. **A paz perpétua**. Porto Alegre/São Paulo, L&PM, 1989. Para a leitura foucaultiana do texto de Kant sobre o projeto da paz perpétua, que data de 1795, v. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 58-60.

²⁸² À diferença que, internamente, esta produção de ordem será função da economia, e não da polícia, que assumirá a tarefa negativa de reprimir a desordem.

²⁸³ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 30.

A economia política reflete sobre as práticas governamentais em seus efeitos, e não em seu direito de origem: não se trata de indagar se uma decisão é legítima, mas de perguntar quais são seus efeitos (para tais indivíduos, sobre tais mercadorias) e se suas conseqüências são negativas ou positivas. Em outras palavras: sucesso e fracasso são, doravante, o critério da ação governamental, e não mais a (i)legitimidade.²⁸⁴ Em suma, a economia política torna possível a constituição de uma arte de governar o menos possível, fundando a racionalidade do cálculo governamental em função dos possíveis excessos de governo –excessos que não são fruto de abusos da soberania, mas de uma ignorância do governante, à medida que desconhece os mecanismos e os efeitos das leis naturais que regem os objetos da ação governamental.

Uma arte de governar o menos possível; uma crítica de que se governa em excesso; a Europa face a um mercado mundial; uma racionalização que conclui pela necessidade de uma limitação, de uma certa frugalidade no exercício do governo calculada segundo a utilidade: características, na perspectiva de Foucault, do liberalismo.²⁸⁵

Curiosamente, para Foucault, “o liberalismo não deriva mais de uma reflexão jurídica do que de uma análise econômica”.²⁸⁶ A governamentalidade liberal se caracteriza por agir primordialmente como um esquema regulador da prática governamental e, desta perspectiva, não faz tanto sentido separar um liberalismo econômico de um liberalismo político: o liberalismo se vale da análise econômica ou da reflexão jurídica, sem se confundir com nenhuma delas. O próprio do liberalismo seria a operação de deslocamento

²⁸⁴ “O limite da competência do governo será definido pelas fronteiras da utilidade de uma intervenção governamental. [...] O utilitarismo é uma tecnologia de governo”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 42.

²⁸⁵ “Tentei remarcar três traços: veridicção do mercado, limitação pelo cálculo da utilidade governamental, posição da Europa como região de desenvolvimento econômico ilimitado em relação a um mercado mundial. A isto chamei liberalismo”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 62.

²⁸⁶ FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**, *op. cit.*, p. 93.

do centro de gravidade do direito público (da fundação da soberania para a limitação, através de fronteiras jurídicas, do exercício de uma potência pública); em outras palavras, o problema do liberalismo seria o acoplamento entre economia política e direito público.²⁸⁷

Este problema pode ser colocado do ponto de vista das contracondutas. São as contracondutas da razão de Estado que se expressam sobretudo como reivindicações jurídicas –seja na forma da teoria do direito natural ou da teoria do contrato, seja na forma da reflexão histórico-jurídica.²⁸⁸ Funcionando como princípio de limitação da razão de Estado, a razão jurídica desempenha um papel dramático, “pois no fundo só se objetará o direito à razão de Estado quando ela ultrapassar esses limites do direito”,²⁸⁹ só aí se poderá definir um governo como ilegítimo ou desobrigar os súditos de seu dever de obediência.

No liberalismo, o que caracteriza as contracondutas é a tentativa de traçar um limite não nos indivíduos (separando uma parte que deve ser submetida à ação governamental, seja imposta ou consentida esta submissão), mas no próprio domínio da ação governamental, dividindo entre o que é preciso fazer e o que não convém fazer.²⁹⁰

Nesse sentido, o liberalismo seria o espaço de coexistência de pelo menos dois sistemas heterogêneos: por um lado, heterogeneidade entre o sistema dos direitos do homem e o sistema da independência dos governados;²⁹¹ por outro, heterogeneidade entre o

²⁸⁷ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 39.

²⁸⁸ FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**, *op. cit.*

²⁸⁹ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 12.

²⁹⁰ As principais formas de contraconduta do liberalismo tem a ver com a idéia de uma nação titular de sua própria vontade ou com escatologias da sociedade (face à historicidade da razão de Estado) e do direito não jurídico à revolução (face às regras de obediência ao Estado): FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 363.

²⁹¹ Foucault identifica o primeiro sistema, jurídico-dedutivo, como via axiomática ou via revolucionária, por ter sua origem na Revolução Francesa. O segundo sistema é identificado como via radical, em referência ao radicalismo inglês, cujo problema é a utilidade do governo. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 40-45.

sujeito de interesse e o sujeito de direito, entre o econômico e o político, entre o mercado e o contrato.²⁹²

O sistema dos direitos do homem é uma forma de responder ao problema do acoplamento entre economia política e direito público retomando a formulação dos juristas do século XVII: parte-se do direito natural para deduzir as fronteiras de competência do governo, no quadro fixado pela armadura constitutiva da soberania. É um sistema em que a lei aparece como expressão de uma vontade coletiva de ceder ou não ceder direitos, calcada numa concepção jurídica da liberdade (como exercício de direitos fundamentais: liberdade originária de que se cede ou não uma parte).

A outra forma de responder a este problema parte não do direito, mas da própria prática governamental: parte-se da utilidade para induzir o governo a limites de fato estabelecidos em função dos objetos de que ele, governo, deve cuidar (os recursos do país, sua população, sua economia). “O utilitarismo é uma tecnologia de governo assim como o direito público era, na época da razão de Estado, a forma de reflexão ou a tecnologia jurídica com a qual se tentava limitar a linha de inclinação indefinida da razão de Estado”.²⁹³ É um sistema em que a lei aparece como efeito de uma transação que separa uma esfera de intervenção da potência pública e uma esfera de independência dos indivíduos, concebendo a liberdade, portanto, como independência dos governados face aos governantes.

Na medida em que o governo dos homens não é uma prática imposta aos governados pelos governantes –mas uma prática que fixa a posição respectiva dos governantes e dos governados uns em relação aos outros de acordo com uma partilha

²⁹² FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 277 e ss.

²⁹³ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 42.

racional– não são os que governam que decidirão, por si mesmos, o que se deve ou não fazer. O liberalismo se caracteriza por pautar a prática governamental no comportamento racional dos governados, e não na racionalidade do Estado como individualidade soberana.²⁹⁴

O sistema dos direitos do homem e o sistema da independência dos governados são sistemas disparatados que possuem origens históricas diferentes, mas que não são nem contraditórios nem excludentes: eles se conectam, por exemplo, na história do direito de propriedade.²⁹⁵ Mas é evidente que

o que foi mais forte foi a via radical que consistia em tentar definir a limitação jurídica da potência pública em termos de utilidade governamental. E é esta linha de inclinação que vai caracterizar não só a história do liberalismo europeu como a história da potência pública no Ocidente. E, em consequência, é exatamente o problema da utilidade, da utilidade individual e coletiva, da utilidade de cada um e de todos, da utilidade dos indivíduos e da utilidade geral, é este problema que finalmente será o grande critério de elaboração dos limites da potência pública e de formação de um direito público e de um direito administrativo. Entrou-se, desde o início do século XIX, em uma era em que o problema da utilidade recobre cada vez mais todos os problemas tradicionais do direito.²⁹⁶

De fato, o eixo desta nova arte de governar foi a utilidade coletiva, mais que a vontade coletiva. A noção de interesse é justamente o operador da governamentalidade liberal, na medida em que o interesse é a categoria geral que recobre tanto a troca (que é preciso respeitar no mercado pois o mercado é veridicção) como a utilidade (para limitar a potência pública pois ela só deve se exercer quando for útil). O governo é algo que

²⁹⁴ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 316.

²⁹⁵ A fisiocracia e o liberalismo nascente repousam na idéia de que há leis naturais, baseadas na liberdade e na propriedade privada, que bastaria transcrever para o direito civil e respeitar para se manter uma ordem perfeita, aproveitando tanto ao indivíduo como à coletividade. Já a idéia de uma função social da propriedade, aclimatada em grande parte dos ordenamentos jurídicos contemporâneos e acatada, no Brasil, pela Constituição Federal de 1988, expressa a relativização do direito individual face a um interesse público, reforçando a percepção de que a utilidade coletiva prevaleceu e tende a prevalecer sobre a vontade coletiva.

²⁹⁶ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 45.

manipula interesses, sempre no plural: na nova razão governamental, o governante já não tem captura direta sobre as coisas e as pessoas:

Em seu novo regime, o governo é algo que, no fundo, não tem mais de se exercer sobre súditos e sobre as coisas sujeitadas por meio desses súditos. Agora, o governo vai se exercer sobre o que se poderia chamar a *república fenomenal dos interesses*. questão fundamental do liberalismo: qual é o valor de utilidade do governo e de todas as ações do governo numa sociedade em que é a troca que determina o verdadeiro valor das coisas?²⁹⁷

O governante só pode capturar legitimamente e intervir na medida em que o jogo dos interesses tornam coisas ou pessoas algo de interesse para o conjunto dos indivíduos. Assim, os interesses são aquilo através de que o governo pode capturar indivíduos, atos, palavras, riquezas, recursos, propriedades, direitos.

Esta “república fenomenal dos interesses” que está no cerne do liberalismo expressa a heterogeneidade entre o sujeito de interesse, o sujeito econômico e o sujeito de direito acima mencionada. Para mostrar esta heterogeneidade, Foucault parte da teoria do sujeito elaborada pela tradição do empirismo inglês: “um sujeito que aparece como sujeito de escolhas individuais ao mesmo tempo irredutíveis e intransmissíveis”,²⁹⁸ que inaugura uma forma de vontade irredutível à vontade jurídica. Princípio de uma escolha incondicionalmente referida a si mesmo, este sujeito de interesse excede e circunda o

²⁹⁷ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 48 (grifo meu). Já se marcou que a soberania opera sob uma lógica de extração, de confisco, de subtração em relação aos súditos, fazendo do exercício do poder soberano uma forma de captura direta, na qualidade de proprietário do território e daqueles que o habitam.

²⁹⁸ “Um sujeito que não é definido nem por sua liberdade, nem pela oposição entre corpo e alma, nem pela presença de um núcleo de concupiscência mais ou menos marcado pela queda e pelo pecado, mas um sujeito que aparece como sujeito de escolhas individuais ao mesmo tempo irredutíveis e intransmissíveis”. Irredutíveis porque se tem uma razão de escolha (prazer ou desprazer) que não remete nem ao juízo nem ao cálculo; intransmissíveis porque é este sentimento de prazer ou desprazer próprio ao sujeito que será o princípio de sua escolha. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 275-276.

sujeito de direito: no empirismo inglês, é por interesse que os indivíduos contratam e respeitam o contrato, e não por uma espécie de dever transcendente.²⁹⁹

Sujeito de interesse e sujeito de direito também são heterogêneos porque não obedecem à mesma lógica, à mesma mecânica: o sujeito de direito é aquele que aceita a limitação de seus direitos naturais e que aceita, em certo sentido, renunciar a si mesmo, ao passo que jamais se pede a um indivíduo que renuncie a seu interesse.³⁰⁰ Ademais, a análise econômica põe em relevo uma totalidade que escapa ao indivíduo –um curso das coisas e do mundo que o ultrapassa– e, ainda assim, funda a racionalidade de suas escolhas, fazendo aparecer uma mecânica em que, quanto mais os indivíduos seguem seus interesses, mais há um proveito geral: convergência dos interesses que recobre os acidentes do mundo.

A problemática da mão invisível, de Adam Smith, não é tanto a exigência de transparência total do mundo econômico, mas a idéia de que a opacidade, a obscuridade são absolutamente necessárias para que se atinja o proveito geral.³⁰¹ O bem coletivo “não pode ser visado, porque ele não pode ser calculado, pelo menos não no interior de uma estratégia econômica”.³⁰² No sintagma mão invisível se deu ênfase ao caráter providencial do primeiro termo; mais importante, para Foucault, é o princípio de invisibilidade introduzido

²⁹⁹ Cf. HUME, D. “Do contrato original” e “Da obediência passiva”, in **Os Pensadores**. São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 197-212 e p. 213-215.

³⁰⁰ “Tem-se, com o sujeito de interesse tal como os economistas o fazem funcionar, uma mecânica bem diferente dessa dialética do sujeito de direito, pois é uma mecânica egoísta, é uma mecânica imediatamente multiplicadora, é uma mecânica sem transcendência alguma e é uma mecânica em que a vontade de cada um vai se acordar espontaneamente e como que involuntariamente à vontade e ao interesse dos outros. Está-se o mais distante daquilo que é a dialética da renúncia, da transcendência e do liame voluntário que se encontra na teoria jurídica do contrato. O mercado e o contrato funcionam exatamente ao inverso um do outro, e se tem de fato duas estruturas heterogêneas uma à outra”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 279.

³⁰¹ Neste sentido, a mão invisível de Adam Smith [SMITH, A. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. São Paulo, Nova Cultural, 1996] se opõe à fisiocracia que, apesar de ser uma crítica severa de toda regulamentação administrativa exercida pelo soberano sobre a economia, ao mesmo tempo fornecia ao soberano o instrumento (o Quadro de Quesnay) e a possibilidade de conhecer exatamente tudo que se passa em seu território e, em consequência, o poder de controlar os processos econômicos. Esta reciprocidade entre o econômico e o político sustenta a idéia paradoxal dos fisiocratas: uma liberdade econômica total e um despotismo absoluto, fundados ambos na teoria da evidência econômica.

³⁰² FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 283.

pelo segundo, “uma invisibilidade que faz com que nenhum agente econômico deva e possa procurar o bem coletivo”.³⁰³

E nenhum agente político: Foucault vai logo ao ponto que interessa para sua história da governamentalidade.

É impossível que o soberano possa ter sobre o mecanismo econômico um ponto de vista que totalize cada um dos elementos e que permita combiná-los artificialmente ou voluntariamente. A mão invisível que combina espontaneamente os interesses interdita, ao mesmo tempo, toda forma de intervenção, ou melhor, toda forma de olhar em sobrevôo que permitiria totalizar o processo econômico.³⁰⁴

Assim, se por um lado a razão de Estado de fato pôs em funcionamento uma espécie de pastorado político, por outro lado a economia política se apresenta como crítica da razão governamental, denunciando, desde o século XVIII, o paralogismo da totalização política do processo econômico, a impossibilidade de um pastorado econômico:

O liberalismo, em sua consistência moderna, começou quando, precisamente, foi formulada essa incompatibilidade essencial entre, de uma parte, a multiplicidade característica dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos e, de outra parte, a unidade totalizante do soberano jurídico.³⁰⁵

Por este motivo Foucault assevera, reiteradamente, que não se pode analisar a política ou as correlações de poder com os instrumentos jurídicos da soberania.³⁰⁶ A emergência da série governo–população–economia desloca radicalmente o problema da constituição de uma unidade política em função da existência de um soberano (individual

³⁰³ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 283.

³⁰⁴ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 284.

³⁰⁵ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 286.

³⁰⁶ Ver p. 22-24 desta pesquisa.

ou coletivo). Foucault, portanto, não negligencia a análise da soberania; ele apenas põe a descoberto essa impotência do soberano apontada pelo pensamento econômico.³⁰⁷

O mundo político-jurídico e o mundo econômico aparecem, desde o século XVIII, como mundos heterogêneos e incompatíveis. *A idéia de uma ciência econômico-jurídica é rigorosamente impossível e, aliás, efetivamente, jamais foi constituída.*³⁰⁸

Com o espaço da soberania povoado por sujeitos econômicos irreduzíveis aos sujeitos de direito, como governar? Desde Adam Smith não é possível que a economia seja, por si só, uma racionalidade governamental.³⁰⁹ O esforço do pensamento político do final do século XVIII consiste em fundar uma soberania não tanto em função do direito ou da economia, mas em função da administração dos indivíduos e dos processos econômicos. E os indivíduos só serão governáveis a partir de um novo conjunto que os abrigue, integre e totalize: o objeto da arte de governar será o conjunto complexo e híbrido da sociedade civil.

Um governo onipresente, um governo a que nada escapa, um governo que obedece às regras de direito e um governo que, no entanto, respeita a especificidade da economia será um governo que gerirá a sociedade civil, que gerirá a nação, que gerirá a sociedade, que gerirá o social.³¹⁰

³⁰⁷ É por isso também que não se pode pensar uma história da governamentalidade em termos de sucessão e de substituição de diferentes dispositivos: o dispositivo biopolítico não toma o lugar da soberania, mas desloca sua função, tornando ainda mais agudo o problema de sua fundação (da soberania). Nos mesmos termos, não houve e não há substituição de um Estado governado segundo o regime da razão de Estado, com a polícia e as disciplinas, por um regime liberal: o conteúdo da razão de Estado se modifica, suas técnicas entram em outras estratégias, mas não há uma desistência de governar.

³⁰⁸ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 286. O grifo é meu e se justifica pelo fato de que o neoliberalismo, como ainda veremos, se caracteriza pela tentativa de elaborar uma ordem institucional econômico-jurídica, em que a sociedade será regulada pelo mercado e em que o direito será a regra do jogo da economia.

³⁰⁹ “O governo não pode ter na economia um princípio, lei, regra de conduta ou racionalidade interna. A economia é uma ciência lateral em relação à arte de governar”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 290.

³¹⁰ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 300. Sobre a idéia de nação, tributária de um discurso que fizera das relações de guerra e de dominação a trama da inteligibilidade histórica, cf. FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**, *op. cit.*, p. 257-284. A nação, assim como a sociedade, não é criada nem pela lei nem pelo contrato; sua condição histórica de existência são o comércio, a agricultura, o artesanato e os indivíduos suscetíveis de formar um exército, uma magistratura, uma administração pública, capazes de proteger e conservar a sociedade: “o que vai constituir o essencial da função e do papel histórico da nação [...] será administrar a si mesma, gerir, governar, assegurar, por si, a constituição e o funcionamento da figura e do poder estatais” (p. 267). O Estado torna-se móbil e campo de uma batalha que se desenrola “essencialmente através da direção da economia, das instituições, da produção, da administração” (p. 269).

Nesta progressão apontada por Foucault se percebe quão agudo foi e é, nesta forma de racionalidade, o problema de limitar o exercício da potência pública e, ao mesmo tempo, assegurar o governo de um conjunto de indivíduos que já não se totalizam ou integram através do Estado, mas da sociedade.³¹¹ Uma vez que a potência fundante não está mais do lado do soberano, que é “cego e impotente”, mas do lado das forças que constituem o corpo social, a sociedade civil é a tecnologia governamental que corresponde à arte liberal de governar.

A sociedade é o lugar da simultaneidade de espontaneidades variadas: dos interesses, do elo social, da natureza, da linguagem, da comunicação, da circulação, da moral, do poder, da subordinação, do controle. Espontaneidade ao mesmo tempo do equilíbrio e do desequilíbrio, introduzido pela mecânica dos interesses egoístas. Exige-se do Estado que não intervenha no mercado; ao mesmo tempo, a existência do Estado se justifica para anular os efeitos anti-sociais da concorrência. Assim, é em nome da sociedade que pessoas e atividades podem ser governadas; é através dela que se pode conduzir as condutas em relação a uma norma social e, deste modo, constituir experiências e interpretações valorativas de forma social.³¹²

³¹¹ A noção de sociedade civil que emerge no final do século XVIII é ilustrada por Foucault a partir de Ferguson, *An essay on the history of civil society* (1767): a sociedade civil é apresentada como uma constante histórico-natural, como princípio de síntese espontânea, como matriz permanente de poder político e como elemento motor da história: “o que faz a unidade do tecido social é, ao mesmo tempo, o que faz o princípio da transformação histórica e da laceração perpétua do tecido social”. Cf. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 302-310.

³¹² No âmbito jurídico, a era das grandes codificações e da escola da exegese –cuja forma de produção legislativa por excelência era a lei, comando geral e abstrato, fruto da elaboração racional do legislador, regra de observância obrigatória para todos– assiste à emergência da norma, cujo principal lugar de expressão jurídica foi o direito social (direito do trabalho, direito previdenciário e normas relativas aos acidentes de trabalho e ao trabalho infantil). A norma só pode ser estabelecida através da utilização de elementos estatísticos, da definição de regularidades observadas no corpo social (casamentos, natalidade, acidentes, suicídios, crimes, doenças). Há uma colaboração estrita dos gestores da burocracia estatal com demógrafos e toda sorte de *experts* (médicos, psiquiatras, sanitaristas, entre outros). “No princípio do século XIX irá dar-se uma singular alteração nas relações entre a regra e a norma. Norma já não será um outro nome para regra, antes vai designar ao mesmo tempo um certo tipo de regras, uma maneira de as produzir e, sobretudo, um

A fórmula do Estado liberal pauta-se, portanto, pela manutenção de uma esfera “fora da política”, ao mesmo tempo em que desenvolve um prolífero campo de técnicas para agir sobre ela. Assim, a arte liberal de governar estabelece um campo de problemas que são tanto mais técnicos quanto políticos: a sociedade não é só uma tecnologia de integração dos indivíduos ao Estado; é também o conjunto que recobre a noção de população como problema político e como domínio de intervenções governamentais.

Tais intervenções –possíveis, necessárias– não têm, forçosamente, a forma da lei, da disciplina ou da regulamentação policial, mas a do controle regulador ou dispositivo de segurança.³¹³ A segurança é tanto um princípio como uma prática governamental: lidando com uma série de acontecimentos aleatórios, possíveis e prováveis, a segurança é um cálculo que avalia comparativamente os custos de uma intervenção estatal sobre esses acontecimentos, para eles especificando uma média ótima, normal, com uma margem tolerável de variação.³¹⁴ Assim, por exemplo, o próprio da segurança não será acabar com a fome (ou com o crime, ou com o desemprego, ou com tal doença), mas estabelecer os limites para além dos quais a fome é intolerável, um prejuízo social e econômico.

princípio de valorização. É certo que a norma designa sempre uma medida que serve para apreciar o que é conforme à regra e o que dela se distingue, mas esta já não se encontra ligada à idéia de rectidão; a sua referência já não é o esquadro, mas a média; a norma toma agora o seu valor das oposições entre o normal e o anormal ou entre o normal e o patológico”: EWALD, F. **Foucault, a norma e o direito**. Lisboa, Veja, 1993, p. 79.

³¹³ A hibridação do público e do privado que está na origem da emergência da sociedade civil aparece bem na simultaneidade do Estado liberal e do Estado intervencionista que convivem no dispositivo de segurança: por exemplo, num apelo à poupança que concebe a caridade como investimento; num compromisso de intervenções ou de ações públicas que visam a civilizar o sistema industrial, com todos os problemas da higiene, do urbanismo, do planeamento familiar (promoção de uma conjugalidade com ênfase na descendência), da escola obrigatória, dos seguros, da legislação trabalhista.

³¹⁴ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 6-8. É interessante notar que, com isso, se altera o conceito de estatística: de produção e coleta de dados relevantes para o conhecimento do Estado, a estatística vincula-se ao cálculo de probabilidades e se torna o ramo da matemática que apresenta e interpreta massas de dados numéricos. É o que torna possível isolar os fenômenos próprios a um conjunto de indivíduos constituídos em população. Essa alteração é fundamental tanto para a constituição do conceito de risco social quanto das políticas de segurança/seguridade/defesa social que estão na base do Estado de bem-estar.

Para manter a relação das forças que compõem a sociedade e para assegurar seu desenvolvimento interno, para que a mecânica dos interesses não provoque perigo nem para os indivíduos nem para a coletividade, a produção de ordem passa pela constituição de diferentes meios de garantir a segurança. Não há, contudo, liberalismo sem cultura do perigo: “os indivíduos são perpetuamente postos em situação de perigo, ou antes, são condicionados a experimentar sua situação, sua vida, seu presente, seu futuro como portadores de perigo. Esta espécie de estímulo do perigo será uma das implicações maiores do liberalismo”.³¹⁵ As estratégias de segurança são o avesso e a condição do liberalismo. O jogo entre liberdade e segurança é o que vai animar, de dentro, os problemas da economia de poder própria ao liberalismo: formidável extensão de procedimentos de controle, de obrigação, de coerção que constituem a contrapartida e o contrapeso das liberdades. A política torna-se, enfim, biopolítica.

É que o dispositivo de segurança permeia tanto os mecanismos de controle social quanto os mecanismos que têm por função modificar os destinos biológicos da espécie humana.³¹⁶ A segurança se apóia em espaços e em dados materiais, preexistentes, multifuncionais, e seu objetivo será maximizá-los em seus efeitos positivos ou minimizar seus riscos e inconveniências, fazendo-os circular da melhor maneira possível. Outra característica importante dos mecanismos de segurança é que eles se orientam para o futuro, quer dizer, percebem os acontecimentos como uma série de elementos em desenvolvimento, portanto prováveis e não estáticos, abrindo-se para um futuro que não é controlado nem controlável (entendendo-se controle como um instante de perfeição, de acabamento de uma função qualquer), mas que é um futuro passível de gerenciamento,

³¹⁵ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 68.

³¹⁶ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p.12. Foucault analisa, como exemplos, a organização do espaço urbano e o tratamento das epidemias e endemias no século XVIII.

suscetível de ser administrado através de estimativas de probabilidade: “a segurança tenta organizar um meio [*milieu*] em função de acontecimentos ou de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis, séries que será preciso regularizar num quadro multivalente e transformável”.³¹⁷ Esse quadro terá justamente o meio como campo de intervenção.

O meio –noção da biologia, emprestada da mecânica, que compreende o conjunto dos elementos materiais e circunstanciais que influenciam um organismo vivo– aparece no dispositivo de segurança como suporte da circulação de ações, portanto como o espaço no interior do qual circulam efeitos e causas que atingem não um conjunto de indivíduos isolados como sujeitos de direito capazes de ações voluntárias, mas uma população: “uma multiplicidade de indivíduos que apenas são e existem profundamente, essencialmente, biologicamente ligados à materialidade no interior da qual eles existem”.³¹⁸ Esta irrupção de uma naturalidade da espécie humana no interior de uma artificialidade política –a noção de um meio histórico-natural, enfim – é fundamental para a compreensão da biopolítica.³¹⁹

³¹⁷ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 22.

³¹⁸ FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**, *op. cit.*, p. 23. “Dizer que é a irrupção da ‘naturalidade’ da espécie humana no campo das técnicas de poder seria dizer muito. Mas ao passo que, até então, ela aparecia sobretudo sob a forma da necessidade, da insuficiência ou da fraqueza, do mal, agora ela aparece como intersecção entre uma multiplicidade de indivíduos que vivem, trabalham e coexistem uns com os outros em um conjunto de elementos que agem sobre eles e sobre os quais eles agem de volta”.

³¹⁹ Torna-se compreensível a digressão de Foucault nos cursos de 1978 e 1979, empreendendo uma história da governamentalidade que busca as formas sob as quais se organizou, no Ocidente, o exercício de poder sobre a vida. Ambos os cursos se organizam sob o tema da biopolítica, e seu conceito jamais é abordado de modo direto –salvo quando reservado ao liberalismo (“quando se souber o que era esse regime governamental chamado liberalismo poder-se-á compreender o que é a biopolítica”, FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 24). Do pastorado cristão ao Estado liberal, o que está em jogo é a organização de um poder sobre a vida; mas a especificidade do conceito de biopolítica é mantida, indicando sempre a gestão calculista da vida humana –algo de que nem o pastorado nem a razão de Estado eram capazes (“o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”, FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 134”). A dificuldade permanece quanto ao conceito de vida implicado na biopolítica: ora parece restrito a um conceito biológico (e eu tento mostrar que não: cf. notas 158 e 159), ora se alarga em direção a uma ética, no sentido de que as virtualidades humanas e os modos de viver também entram nas estratégias governamentais (a vida humana, individual ou coletiva, se desdobra num meio *histórico-natural*).

Foucault traz à lume as tentativas, desde o século XVIII, de racionalizar os problemas colocados à prática governamental pelos fenômenos próprios a um conjunto de indivíduos constituídos em população –saúde, higiene, natalidade, longevidade, raça– notadamente no interior do quadro de racionalidade política em que apareceram: o liberalismo. As intervenções políticas e econômicas do governo fazem aparecer um meio histórico-natural próprio à humanidade: por isso o soberano é aquele que exerce seu poder no ponto de articulação da natureza e da natureza humana, nesse emaranhado perpétuo de um meio geográfico, climático, físico com as virtualidades da espécie humana. O propósito das ações governamentais, na arte liberal de governar, é controlar e corrigir os efeitos do mercado (como meio histórico-natural, trama de relações sociais e políticas) sobre a população, sobre a sociedade. Nascimento, portanto, da biopolítica.

Do dispositivo de segurança segue-se a inscrição da liberdade como elemento indispensável à governamentalidade liberal –e não (só) como direito legitimamente oposto ao poder.³²⁰ A liberdade que é reivindicada se expressa muito melhor como espontaneidade ou como ausência de entraves para a circulação –de idéias, de vontades, de pessoas, de mercadorias. Não que, entre os séculos XVIII e XIX, se tenha passado de um governo autoritário a um governo mais tolerante; a liberdade está no cerne da nova razão governamental, sim, mas isto não significa que ela deixa mais espaço para a liberdade.

³²⁰ Neste quadro, parece impossível sustentar uma distinção teórica entre liberalismo político e liberalismo econômico: ambos se convocam e se alimentam mutuamente. Por um lado, as liberdades democráticas só são asseguradas por um intervencionismo econômico coercitivo (Estado de bem-estar); por outro, o exercício das liberdades têm um custo econômico que define, a cada momento, como são experimentadas, vividas e praticadas as contínuas crises da governamentalidade liberal: as intervenções governamentais aparecem, com o neoliberalismo, como tão comprometedoras para a liberdade quanto as formas políticas que elas pretendem conjurar (comunismo, nacional-socialismo, fascismo). Sobre a gestão da liberdade e suas crises, ver FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 69-72.

Por três razões. Primeiro, porque de fato não se pode mensurar a quantidade de liberdade entre um sistema político e outro. Segundo, porque a liberdade não é um universal que se particulariza conforme a história e a geografia:

a liberdade não é nada mais –e isso já é muito– que uma relação atual entre governantes e governados, uma relação em que a medida do “muito pouco” de liberdade que existe é dada pelo “ainda mais” de liberdade que é demandada.³²¹

Terceiro, porque a governamentalidade liberal é “mais profundamente, consumidora de liberdade”, na medida em que só pode funcionar quando há efetivamente um certo número de liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão. E se consome liberdade, a nova arte governamental precisa produzi-la, e é obrigada a organizá-la: gestão da liberdade segundo o cálculo da segurança.

Por fim, eu gostaria de discutir duas ou três idéias sobre o neoliberalismo.³²² O que autoriza a expressão neoliberalismo, para Foucault, é o fato de não se tratar nem de uma reativação pura e simples do *laissez-faire*, nem de uma generalização da sociedade de mercadorias ou de consumo.³²³ O neoliberalismo não é apenas uma teoria econômica sobre a eficácia e a utilidade da liberdade de mercado; é um tipo de racionalidade governamental que faz da economia o princípio de legitimação do Estado. Enquanto os liberais do século

³²¹ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 64.

³²² A discussão do neoliberalismo se justifica pelo fato de que ele se constituiu como a arte de governar predominante no mundo atual, estabelecendo novos enunciados, novas correlações de poder e novos modos de subjetivação. No curso de 1979, Foucault analisa o neoliberalismo sobretudo em sua formulação alemã, com os *ordoliberalen* reunidos no segundo pós-guerra, e em sua formulação norte-americana, identificada com a Escola de Chicago.

³²³ Para Foucault, o neoliberalismo se constitui frente a dois problemas: 1) o nacional-socialismo ou o excesso de Estado (FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 111-120); e 2) o marxismo ou o futuro do capitalismo (FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 168-173). É em resposta a esses dois problemas iniciais e essenciais que o neoliberalismo aposta na regulação das relações sociais segundo as leis de mercado, na formalização do Estado e da sociedade segundo o modelo da empresa e na identificação entre economia e racionalidade, levando a análise econômica a âmbitos inauditos, sobretudo a domínios de comportamento (como as relações familiares e o controle da criminalidade, por exemplo).

XVIII pediam liberdade de mercado, os neoliberais do século XX exigem um mercado livre, extraindo a juridicidade do Estado da veridicção do mercado.³²⁴ Uma nova relação entre saber e poder, uma nova relação entre economia e política: depois da economia política, a política econômica. O problema do neoliberalismo atual é “saber se, efetivamente, uma economia de mercado pode servir de princípio, de forma e de modelo para um Estado de cujos defeitos, hoje, todo mundo desconfia, seja à direita ou à esquerda”.³²⁵ O próprio do neoliberalismo é essa tentativa de fundar uma arte de governar numa economia social de mercado: uma tentativa de dar forma ao Estado e à sociedade a partir de uma economia de mercado, de uma dinâmica concorrencial.

O neoliberalismo é uma racionalidade de governo que rechaça a ingenuidade naturalista do *laissez-faire*: a concorrência pura, como essência do mercado, só pode aparecer e dar seus frutos se for produzida por uma governamentalidade ativa. Ao contrário do liberalismo clássico, a concorrência não é um dado primitivo da sociedade; é uma estrutura dotada de propriedades formais que podem assegurar a regulação econômica pelo mecanismo dos preços. A economia de mercado, portanto, resulta de uma ordem legal, e não de uma ordem natural:

Em conseqüência, se a concorrência é esta estrutura formal, ao mesmo tempo rigorosa em sua estrutura interna e frágil em sua existência histórica e real, o problema da política [neo]liberal é, justamente, o de administrar de fato o espaço concreto e real no qual pode jogar a estrutura formal da concorrência. Uma economia

³²⁴ Analisando o nazismo, os ordoliberais descobrem no Estado defeitos intrínsecos, e nada prova que a economia de mercado os tenha. Assim, a economia de mercado será proposta não como princípio de limitação, mas como princípio de regulação do Estado e de suas ações: “Em vez de aceitar uma liberdade de mercado, definida pelo Estado e de algum modo mantida sob vigilância estatal –o que era a fórmula de partida do liberalismo: estabeleçamos um espaço de liberdade econômica, circunscrevamo-lo e deixemo-lo circunscrever por um Estado que o vigiará–, bem, dizem os ordoliberais, é preciso reverter inteiramente a fórmula e se dar a liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado, desde o início de sua existência até a última forma de suas intervenções. Dito de outro modo, um Estado sob a vigilância do mercado, mais que um mercado sob vigilância do Estado.” FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 120.

³²⁵ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 121.

de mercado sem *laissez-faire*, quer dizer, uma política ativa sem dirigismo. O neoliberalismo não se posiciona sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente.³²⁶

O essencial do mercado não é a troca e a equivalência, e sim a concorrência e a desigualdade: um jogo formal entre desigualdades, e não um jogo natural entre indivíduos e comportamentos. Daí que a economia de mercado submetida à atividade governamental não à partilha entre o que se deve ou não fazer, mas ao estilo, à maneira de fazer: como fazer para que a concorrência, como lógica econômica e como objetivo histórico da arte de governar, seja produzida e assegurada? Um estilo ativo e vigilante, calcado numa ordem econômico-jurídica,³²⁷ é o que define o programa de ação da economia social de mercado.

As ações governamentais devem intervir sobre as condições de existência do mercado, e não sobre seus mecanismos. Para que a regulação econômica possa se produzir (através da estabilidade dos preços, e não da manutenção do poder de compra ou do pleno emprego), todos os instrumentos de planificação (congelamento de preços, subsídios a certos setores do mercado, criação sistemática de empregos, investimento público) serão banidos, em proveito dos instrumentos de puro mercado: políticas de crédito, comércio exterior, deslocamentos moderados da fiscalidade (agindo sobre as poupanças ou sobre os investimentos).

As ações governamentais são também ações que não atingem dados econômicos, e sim dados condicionantes para uma economia de mercado –intervenções

³²⁶ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 137.

³²⁷ Para os neoliberais, não é a economia que determina a ordem jurídica: a economia se define como um conjunto de atividades reguladas (seja por um hábito social, uma prescrição religiosa, uma ética, um regulamento corporativo, uma lei). O jurídico informa o econômico, e vice-versa. Uma ordem econômico-jurídica seria um sistema, “um conjunto complexo que compreende processos econômicos cuja análise propriamente econômica depende, é claro, de uma teoria pura e de uma formalização que pode ser, por exemplo, a formalização dos mecanismos de concorrência, mas esses processos econômicos não existem realmente, na história, a não ser à medida que um quadro institucional e regras positivas lhe dêem suas condições de possibilidade”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 169.

sobre a população (controlando migrações, por exemplo), intervenções sobre as técnicas, sobre a formação e o ensino dos trabalhadores, sobre o regime jurídico das profissões, sobre as condições ambientais da produção e do consumo:

Tanto a intervenção governamental deve ser discreta no nível dos processos econômicos em si mesmos, tanto ao contrário é preciso que ela seja massiva quando se trata desse conjunto de dados técnicos, científicos, jurídicos, demográficos, digamos grosseiramente: sociais, que agora se tornarão cada vez mais o objeto da intervenção governamental.³²⁸

O problema do estilo das ações governamentais se reflete ainda em termos de política social. O neoliberalismo faz uma crítica da economia de bem-estar, que concebe a política social como contrapeso aos processos econômicos selvagens que induzem efeitos de desigualdade e, de modo geral, efeitos desagregadores sobre a sociedade. Em uma economia de bem-estar, os instrumentos maiores da política social são a socialização de certos elementos de consumo (acesso à saúde, à educação, à cultura, etc.) e a transferência de renda (através de programas habitacionais, por exemplo), sendo a recompensa ou a compensação calculadas em função do crescimento econômico. Para os neoliberais, uma política social não pode se dar a igualdade como objetivo num sistema em que a regulação econômica se obtém justamente pelo jogo de diferenciações próprio ao mecanismo da concorrência –que somente produz seus efeitos reguladores quando funciona através de oscilações e de diferenças (é preciso haver trabalhador e desempregado, salário alto e salário baixo, alta e queda de preços para que a regulação se faça). Também a transferência de renda é malvista pelos neoliberais, sobretudo quando feita em detrimento da parte da renda que é produtora de poupança e de investimento; somente é admitida àqueles que, a título definitivo ou passageiro, se encontrem impossibilitados de consumir: transferência

³²⁸ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 147.

não de renda, portanto, mas de consumo, através do estabelecimento de uma quantia mínima e vital. Se isto é uma política social, seu instrumento não será a socialização do consumo ou da renda, ao contrário, será uma privatização: não se pedirá à sociedade inteira que garanta os indivíduos contra os riscos da existência (doenças, acidentes, prejuízos); simplesmente se pedirá à economia que faça com que todo indivíduo tenha renda alta o suficiente para que possa assegurar-se a si mesmo (seja direta e individualmente, seja por intermédio de associações).³²⁹ O instrumento dessa política social é, pois, a capitalização mais generalizada possível de todas as classes sociais: a propriedade privada ou, dito de outro modo, uma individualização da política social, que oferece aos indivíduos tão-somente uma espécie de espaço econômico no interior do qual eles podem assumir e afrontar riscos.³³⁰ A verdadeira política social é o crescimento econômico.

E o crescimento econômico, por sua vez, dependerá de uma série de intervenções jurídicas e da constituição de um direito econômico apropriado –já que as instituições e as regras de direito mantêm relações de condicionamento recíproco com a economia.³³¹ A vida econômica depende de uma ordem legal que supõe um intervencionismo jurídico intenso por parte do Estado e, para chegar a uma ordem da

³²⁹ É claro que, para os neoliberais, “o jogo econômico, com os efeitos de desigualdade que ele comporta, é uma espécie de regulador geral da sociedade ao qual, evidentemente, cada um deve se prestar e se dobrar”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 148. É claro, também, que o neoliberalismo é o inverso do contrato social: “ninguém sustenta fazer parte originariamente do jogo econômico e, em consequência, cabe à sociedade e à regra do jogo imposta pelo Estado fazer com que ninguém seja excluído desse jogo no interior do qual se encontra sem jamais haver querido explicitamente dele fazer parte”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 207.

³³⁰ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 149-150.

³³¹ Cf. n. 170. Os neoliberais compreendem o capitalismo como figura histórica, frágil e singular, que reclama um ambiente econômico-institucional ou uma ordem econômico-jurídica, na qual os processos econômicos e o quadro institucional se invocam, se apoiam, se modificam e se modelam numa reciprocidade incessante.

economia –ou para resolver o paradoxo de uma ordem econômico-jurídica–,³³² os neoliberais propõem a aplicação do Estado de direito à economia.³³³

O Estado de direito representa a alternativa positiva entre o despotismo e o Estado de polícia: primeiro, porque os atos da potência pública só terão valor se enquadrados em leis que os limitam de saída (a origem do caráter coercitivo da potência pública será a forma da lei); segundo, porque há uma distinção de princípio, de efeito e de validade entre as disposições legais e as medidas administrativas. A introdução destes princípios gerais do Estado de direito na legislação econômica significa que só poderá haver intervenção legal na ordem econômica se estas intervenções forem formais.³³⁴ O Estado, portanto, deve ser cego quanto aos processos econômicos, já que a economia é concebida como um jogo que deve encontrar no direito a sua regra: uma lei formal que

deve definir um quadro no interior do qual cada um dos agentes econômicos poderá decidir com toda liberdade, à medida que, justamente, cada agente saberá que o quadro legal fixado para sua ação não mudará. [... O Estado de direito –G. O.] formaliza a ação do governo como um prestador de regras para um jogo econômico cujos únicos partidários, e cujos únicos agentes reais devem ser os indivíduos ou, digamos, se quiserem, as empresas. Um jogo de empresas regulado no interior de um quadro jurídico-institucional garantido pelo Estado: eis a forma geral daquilo que deve ser o quadro institucional num capitalismo renovado.³³⁵

³³² Cf. p. 101, n. 151 deste trabalho.

³³³ O Estado de direito, *Rechtsstaat*, *Rule of Law* ou reino da lei é a condição em que o poder político pauta suas ações em estrita observância da ordem jurídica, com perfeito equilíbrio entre o direito e o arbítrio. O Estado de direito aparece pela primeira vez na teoria política e na teoria do direito no final do século XVIII, e se define por oposição ao despotismo (que faz da vontade do soberano o princípio da obrigação de todos e de cada um face à potência pública) e ao Estado de polícia (que estabelece um continuum administrativo, um sistema em que não há diferença entre as prescrições gerais da potência pública –a lei– e suas decisões conjunturais –o regulamento). Na segunda metade do século XIX, a noção de Estado de direito passa a integrar, para cada cidadão, possibilidades concretas, institucionalizadas e eficazes de recurso contra a potência pública, com a criação e o desenvolvimento do direito e dos tribunais administrativos.

³³⁴ Significa concretamente que uma legislação econômica formal é o contrário de uma planificação –em que a potência pública desempenha o papel de decisor econômico, seja em se substituindo às decisões dos indivíduos (obrigando-os), seja em se assumindo como agente econômico (decidindo investimentos). Além disso, “em um plano, supõe-se que a potência pública vai poder constituir um sujeito suscetível de controlar o conjunto dos processos econômicos. É dizer que o grande decisor estatal é ao mesmo tempo aquele que tem uma consciência clara –ou em todo caso que deve ter a consciência mais clara possível– do conjunto dos processos econômicos. Ele é um sujeito universal de saber na ordem da economia”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 177.

³³⁵ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 178.

A antinomia entre lei e ordem –entre um sistema jurídico e um sistema administrativo– funda e atravessa a racionalidade política moderna: vimos como a razão de Estado tentava solucioná-la através da tecnologia da polícia; vimos como os fisiocratas buscaram anulá-la concluindo pela necessidade paradoxal de uma liberdade econômica total e de um despotismo absoluto; vimos como os liberais do século XVIII denunciavam a impossibilidade de um pastorado econômico. “É impossível conciliar direito e ordem porque, logo que se tenta, é unicamente sob a forma de uma integração do direito à ordem do Estado”.³³⁶ Será diverso na arte neoliberal de governar? Os neoliberais tentam superar a antinomia entre direito e ordem dando-se um sistema de leis como regra de um jogo que, pela espontaneidade de seus processos (as propriedades formais da concorrência), há de manifestar uma certa ordem concreta.³³⁷ A tese econômico-política dos neoliberais se resume assim:

Primeiramente, não existe *o* capitalismo com sua lógica, suas contradições e seus impasses. Existe *um* capitalismo econômico-institucional, econômico-jurídico. Segundo, é perfeitamente possível, desde então, inventar, imaginar um outro capitalismo diferente do primeiro, diferente daquele que se conheceu e que teria essencialmente por princípio uma reorganização do quadro institucional em função do princípio do Estado de direito e que varreria, em consequência, todo o conjunto desse intervencionismo administrativo ou legal que os Estados se deram o direito de impor, seja na economia protecionista do século XIX [ao XXI? –G. O.], seja na economia planificada do XX.³³⁸

A intervenção governamental não é portanto menos densa, menos freqüente, menos ativa ou menos contínua no neoliberalismo do que em outros sistemas. O importante é que a arte neoliberal de governar muda o ponto de aplicação dessas intervenções: dos

³³⁶ FOUCAULT, M. “La technologie politique des individus”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988**, *op. cit.*, p. 814.

³³⁷ “*Law and order* não são simplesmente noções slogan para uma extrema direita americana. [...] *Law and order* quer dizer isto: o Estado, a potência pública apenas intervirá na ordem econômica sob a forma da lei, e é no interior dessa lei, se efetivamente a potência pública se limita a suas intervenções legais, que vai poder aparecer algo que é uma ordem econômica que, ela, será ao mesmo tempo o efeito e o princípio de sua própria regulação”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 179.

³³⁸ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 179.

efeitos do mercado para a própria sociedade; dos mecanismos econômicos para o direito e o judiciário. Um intervencionismo social permanente e multiforme como condição histórica de possibilidade para uma economia de mercado, um intervencionismo cujo objetivo não é anular os efeitos anti-sociais da concorrência, e sim os mecanismos anti-concorrenciais que podem nascer na sociedade.³³⁹ Daí as modificações profundas experimentadas no sistema da lei e na instituição jurídica: ao mesmo tempo em que não se reduz à mera aplicação da lei (porque em um sistema formal de legislação há uma produção incessante de regras singularizadas e de medidas excepcionais de direito objetivo, uma elaboração contínua dos marcos regulatórios, uma interpretação infinita dos princípios gerais), o judiciário adquire autonomia e importância, tornando-se o serviço público principal e onipresente. A regulação social dos conflitos, as irregularidades dos comportamentos, os prejuízos, o respeito aos contratos, a fricção entre as empresas: tudo isto demanda um intervencionismo judiciário que se experimenta como arbitragem ou negociação no quadro das regras formais.³⁴⁰

O governo neoliberal precisa intervir na sociedade para que o mecanismo formal da concorrência, a cada instante e em cada ponto da densidade social, possa desempenhar seu papel de regulador. Por isto o neoliberalismo é mais que uma doutrina econômica: é um projeto de sociedade, faz da sociedade a cifra e o objetivo da prática governamental.

³³⁹ Dotando-se de uma legislação contra a cartelização, a concorrência desleal e a prática de *dumping*, por exemplo. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 165-166.

³⁴⁰ Temos vivido a proliferação de uma cultura da mediação, da arbitragem, da conciliação e da negociação que privatiza a administração do direito, reduto último do Estado e da soberania, mesmo (sobretudo?) quando funcionam de modo integrado ao judiciário enquanto instituição estatal. Por outro lado, ao mesmo tempo que há uma proliferação de organismos com funções judiciárias (conselhos administrativos, ordens profissionais), há uma proliferação dos objetos pertinentes à ação judiciária (consumo, informação, saúde). Sobre o caráter excepcional de toda norma de direito, cf. AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

Não se trata, repitamos, de projetar uma sociedade uniformizante, de massa, de mercadorias, de consumo, de espetáculo.³⁴¹ Trata-se, mais propriamente, de uma sociedade de empresa, que faz “do mercado, da concorrência e, conseqüentemente, da empresa o que se poderia chamar de potência informante da sociedade”.³⁴² Para que o mercado seja possível e desempenhe seu papel de princípio da racionalidade política, as intervenções governamentais devem ser capazes de produzir uma sociedade, uma trama social em que as unidades de base tenham a forma da empresa.³⁴³

Primeiramente, permitir a cada um, tanto quanto possível, o acesso à propriedade privada; segundo, redução dos gigantismos urbanos, substituição da política das grandes periferias por uma política de cidades médias, substituição da política e da economia dos grandes conjuntos por uma política e por uma economia de residências individuais, encorajamento das pequenas unidades de exploração no campo, desenvolvimento daquilo que [Röpke] chama de indústrias não proletárias, quer dizer, o artesanato e o pequeno comércio; terceiro, descentralização dos locais de habitação, de produção e de gestão, correção dos efeitos de especialização e de divisão do trabalho, reconstrução orgânica da sociedade a partir das comunidades naturais, das famílias e das vizinhanças; enfim, de modo geral, organização, administração e controle de todos os efeitos de ambiente que podem ser produzidos ou pela coabitação das pessoas ou pelo desenvolvimento das empresas e dos centros de produção.³⁴⁴

³⁴¹ Enganam-se, na compreensão de Foucault, aqueles que imaginam que, criticando uma sociedade uniformizante, de massa, de consumo, de espetáculo, etc., criticam o objetivo atual da política governamental. “Eles criticam algo que esteve, sem dúvida, no horizonte explícito ou implícito, desejado ou não, das artes de governar dos anos vinte aos anos sessenta. Mas nós passamos esse estágio. Não estamos mais lá. A arte de governar programada em torno dos anos trinta pelos ordoliberais e que se tornou agora a programação da maior parte dos governos nos países capitalistas [...] de modo algum procura a constituição desse tipo de sociedade. Trata-se, ao contrário, de obter uma sociedade indexada não na mercadoria e na uniformidade da mercadoria, mas na multiplicidade e na diferenciação das empresas”. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 154-155.

³⁴² FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 154.

³⁴³ O projeto neoliberal herda sobretudo de Joseph Schumpeter (1883-1950) a concepção do empresário como verdadeiro agente do desenvolvimento econômico, por seu espírito pioneiro e por sua capacidade de inovação, formulada em 1912 em SCHUMPETER, J. **A teoria do desenvolvimento econômico**. São Paulo, Abril Cultural, 1982. Cf. SCHUMPETER, J. “A instabilidade do capitalismo”, in CARNEIRO, R. (org.) **Os clássicos da economia 2**: Rudolf Hilferding, Joseph A. Schumpeter, John Maynard Keynes, John R. Hicks, Friedrich A. Hayek, Milton Friedman. São Paulo, Ática, 2003, p. 68-96.

³⁴⁴ Wilhelm Röpke (1899-1966), professor de economia na Universidade de Marbourg, publica em 1950 um conjunto de orientações para a política econômica alemã que aposta no “ambiente social” como cifra das intervenções governamentais. Com algumas modificações, as orientações de Röpke estão em FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 153.

Uma política de sociedade que é uma espécie de ética social da empresa: criação de uma moral, de uma cultura que possibilita tanto as condições de funcionamento do mercado quanto o governo da conduta social em nome da economia. Algo como uma *Vitalpolitik*,³⁴⁵ uma “política de vida” que estrutura o conjunto da vida individual –seja na relação consigo mesmo, na família, no grupo, no trabalho– e da vida coletiva segundo a forma-empresa.

É preciso que a vida do indivíduo se inscreva não como vida individual no interior do quadro de uma grande empresa que seria a firma ou, no limite, o Estado; mas que ela possa se inscrever no quadro de uma multiplicidade de empresas diversas imbricadas e intrincadas, de empresas que estão ao alcance do indivíduo, bastante limitadas em seu tamanho para que a ação do indivíduo, suas decisões, suas escolhas possam aí ter efeitos significativos e perceptíveis; bastante numerosas, também, para que ele não seja dependente de uma única; enfim, é preciso que a própria vida do indivíduo –por exemplo, sua relação com sua propriedade privada, sua relação com sua família, com sua casa, sua relação com seus seguros, sua relação com sua aposentadoria– faça dele como que uma espécie de empresa permanente e de empresa múltipla.³⁴⁶

Na arte neoliberal de governar, a biopolítica ganha novos contornos e relevos: a imagem de um indivíduo gestor de si mesmo –ao mesmo tempo investimento e investidor– torna-se não apenas amplamente aceita como massivamente buscada, proclamada e exigida como um modelo para a existência. “O *homo oeconomicus* que se quer reconstituir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção”.³⁴⁷ A forma-empresa torna-se uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, com seu tempo, seu entorno, sua palavra, seu corpo, seu futuro.

³⁴⁵ A expressão *Vitalpolitik* foi cunhada por Alexander Rüstow (1885-1963) para definir “uma política da vida, que não seja orientada essencialmente, como a política social tradicional, para o aumento dos salários e para a redução do tempo de trabalho, mas que tome consciência da situação vital de conjunto do trabalhador, sua situação real, concreta, da manhã à noite e da noite à manhã”: FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 164, n. 62. Nessa *Vitalpolitik*, a higiene material e moral, o sentimento de integração social dos indivíduos e o conjunto do meio ambiente são tão importantes quanto o salário e o tempo de trabalho: uma verdadeira biopolítica, na acepção de Foucault.

³⁴⁶ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 247.

³⁴⁷ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 152. Essa imagem de um indivíduo gestor de si mesmo é tributária da teoria do capital humano, desenvolvida no bojo do neoliberalismo norte-americano: as condições de vida de um indivíduo como renda/remuneração de um capital entendido como competência individual inata ou adquirida. Cf. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 225 e ss.

Entre os neoliberais norte-americanos, a generalização da forma econômica do mercado funciona como princípio de inteligibilidade das relações sociais e dos comportamentos individuais, inaugurando “uma espécie de análise economista do não-econômico”,³⁴⁸ como a relação entre adultos e crianças,³⁴⁹ a família malthusiana,³⁵⁰ o casamento.³⁵¹ O neoliberalismo norte-americano almeja uma descrição global da sociedade como uma forma de economia, ensejando uma mutação epistemológica que transforma a análise dos processos econômicos em análise da racionalidade interna dos comportamentos humanos.

Foucault identifica nos neoliberais norte-americanos esta aposta importante: “a identificação do objeto da análise econômica com toda conduta racional”.³⁵² Partindo da definição do objeto da análise econômica como qualquer conduta que implique alocação otimizada de recursos raros para fins determinados, é possível generalizar o objeto da análise econômica à toda conduta finalizada, o que implica uma escolha estratégica das vias e dos instrumentos. Indo além, é possível encontrar entre os mais radicais dos neoliberais norte-americanos, como Becker,³⁵³ a extensão da análise econômica inclusive às condutas não racionais, quer dizer, condutas que não buscam somente a otimização de recursos raros para um fim determinado. Para Becker, “a análise econômica, no fundo, pode perfeitamente

³⁴⁸ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 249.

³⁴⁹ Analisada em termos de capital humano, a criança torna-se um investimento do adulto investidor: não apenas em termos de educação formal como em termos de tempo, cultura, nutrição, cuidados e carinhos investidos. A criança será tanto mais adaptada e competente quanto maiores forem os investimentos, por parte dos adultos, em seu capital humano. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 235-236.

³⁵⁰ Não é um paradoxo econômico que as famílias mais ricas tenham menos filhos: uma família cujos membros têm elevado capital humano terá como projeto econômico imediato e racional a transmissão, para os filhos, de um capital humano pelo menos de mesmo nível, o que implica uma série de investimentos. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 250.

³⁵¹ O casamento e a vida doméstica como unidade de produção e compromisso contratual entre fornecedores: contratualização da vida comum que reduz o custo econômico das inúmeras transações quotidianas. FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 250-251.

³⁵² FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 272.

³⁵³ Gary Becker (1930-), doutor em economia pela Universidade de Chicago, prêmio Nobel em 1992.

encontrar seus pontos de ancoragem e sua eficácia se a conduta de um indivíduo responder a somente esta cláusula: que a reação dessa conduta não será aleatória em relação ao real”.³⁵⁴ É dizer que toda conduta que responda a modificações nas variáveis do meio de maneira sistemática (i.e., não aleatória), é passível de uma análise econômica. Por isto, para Becker, o *homo oeconomicus* é aquele que “aceita a realidade”. A própria definição da economia se refina: de análise das condutas racionais, passa a ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do meio.³⁵⁵ Definição colossal de Becker que não é endossada pela maioria dos economistas, mas que interessa a Foucault por permitir que se aponte um paradoxo: que o *homo oeconomicus* fosse, no século XVIII, um elemento intangível em relação ao exercício do poder (do ponto de vista de uma teoria do governo, é aquele que não se deve tocar, que se deve deixar livre, deixar fazer) e que agora, o *homo oeconomicus* apareça como aquilo que é manipulável, aquele que vai responder sistematicamente às modificações sistemáticas que se introduzirão artificialmente no meio (do ponto de vista de uma teoria do governo, o *homo oeconomicus* é, doravante, o eminentemente governável).³⁵⁶

Manipular o indivíduo manipulável torna-se a divisa da biopolítica e da arte neoliberal de governar. Trata-se de incitar tanto as aptidões quanto os desejos que tornam este novo indivíduo o novo empreendedor/consumidor que alimenta a lógica neoliberal. O capital humano não é o indivíduo disciplinado, mas o indivíduo empreendedor de si e do mundo, “autor” de suas escolhas de vida e único “fiador” de seus riscos, custos e perigos. O trabalho de auto-elaboração de si mesmo torna-se a principal e mais rentável transação do

³⁵⁴ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 273.

³⁵⁵ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 272-273.

³⁵⁶ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 274.

mercado social em crescimento. Constituição de um novo direito, uma nova moral, uma nova economia e uma nova política do corpo.³⁵⁷

Ao mesmo tempo, o neoliberalismo à norte-americana –que se apresenta “com uma radicalidade mais rigorosa ou mais completa e exaustiva”³⁵⁸– permite ancorar e justificar uma crítica permanente da ação política e da ação governamental:

Trata-se de filtrar toda a ação da potência pública em termos de jogo de oferta e de procura, em termos de eficácia sobre os dados desse jogo, em termos de custo implicado por essa intervenção da potência pública no campo do mercado. Trata-se, em suma, de constituir, em relação à governamentalidade efetivamente exercida, uma crítica que não seja uma crítica simplesmente política, que não seja uma crítica simplesmente jurídica. É uma crítica comercial, o cinismo de uma crítica comercial oposta à ação da potência pública.³⁵⁹

As relações entre potência pública e sistemas de dependência que engendram os indivíduos, sejam eles públicos ou privados, adquirem um grau de complexidade que extrapola a oposição entre Estado e sociedade civil. A conquista de uma maior autonomia em relação ao controle e à regulação estatal coloca-se com intensidade a partir dos anos 1960. No entanto, o “cinismo dos tribunais econômicos” não implica um arrefecimento da governamentalização da sociedade, mas do Estado: deslocamento de uma dependência de

³⁵⁷ A gestão dos riscos e da saúde permanece como traço essencial da arte neoliberal de governar: o foco é não só um direito à saúde como um dever que cada indivíduo precisa assumir na administração de estilos de vida saudáveis. Ao mesmo tempo, desenha-se uma nova imagem do juiz e da instituição judiciária, com novos domínios de intervenção e novas funções. Seja o consumo: não só é preciso controlar o funcionamento do mercado (decisões sobre compra e venda, sobre a boa fé do vendedor, que são da ordem do direito comercial), como é preciso vigilância e proteção do consumidor (decisões da ordem de um direito social). É todo um domínio psicológico e econômico bastante complexo que se deve salvaguardar, tomando em conta não só a qualidade dos produtos como seus efeitos possíveis sobre a saúde, sua composição, sua relação com processos fisiológicos, etc. O consumo comporta ainda toda a informação que está ligada ao produto: não se compra somente um objeto; compra-se saber, compram-se idéias, informações verdadeiras ou falsas que é preciso controlar. Trata-se também de controlar os efeitos do consumo, inclusive os efeitos psicológicos da publicidade, julgando não exatamente o que pode ser verdadeiro ou falso, e sim o que pode ser honesto ou desonesto, prejudicial ou favorável –em suma, um domínio imenso que vai da fisiologia do organismo aos mecanismos psicológicos e sociológicos do estímulo publicitário.

³⁵⁸ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 248.

³⁵⁹ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 252.

bem-estar para a dependência de uma comercialidade ativa que, pouco a pouco, transforma todo o espaço da existência em zona organizada e controlada de livre comércio.

Capitalização da vida que extrapola tanto as instituições estatais como a própria idéia de um Estado como prática de governo dos vivos: generalização de organismos, empresas, comitês, associações que se encarregam da condução das condutas e da totalização dos indivíduos.³⁶⁰ O regime da arte neoliberal de governar estende-se dentro e fora dos mecanismos de intervenção estatal. Por isto Deleuze chama a atenção para o fato de que Foucault “é um dos primeiros a dizer que as sociedades disciplinares são aquilo que estamos deixando para trás, o que já não somos. Estamos entrando nas *sociedades de controle*, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea”.³⁶¹ A ágora onde se encontravam os cidadãos iguais tornou-se, agora, um mercado aonde se vai sobretudo para encontrar mercadorias e onde todas as desigualdades se encontram. A ausência de um verdadeiro lugar de discussão, de legitimidade dos juízos torna toda e qualquer palavra insignificante; o que conta é apenas a encenação da consulta de todos e a representação de uma discussão sem fim.

Foucault insiste na intensificação, em nosso tempo, das lutas em torno da constituição da subjetividade e do governo dos vivos.³⁶² lutas que colocam no centro dos processos políticos e econômicos o governo de si, o governo da conduta humana, do desejo humano, das relações de sociabilidade e mesmo a criação da própria vida. Eis um fenômeno

³⁶⁰ É claro que o Estado não desaparece tão cedo: é a arbitragem por ele orquestrada que garante a liberdade, a lealdade e a eficiência dos mercados –em suma: a utopia de um Estado universal de direito como universal sociedade de homens-irmãos. “Mas como não há Estado democrático universal, esse movimento implica a particularidade de um Estado, de um direito, ou o espírito de um povo capaz de exprimir os direitos do homem no ‘seu’ Estado e de desenhar a moderna sociedade dos amigos”. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?**, *op. cit.*, p. 133.

³⁶¹ DELEUZE, G. **Conversações, 1972-1990**. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, p. 215-216. Grifei.

³⁶² Cf. p. 75, n. 75 deste trabalho.

cultural, político e econômico que, se por si mesmo, não é bom nem mau, engloba correlações de poder que sempre envolvem um perigo ao qual é preciso estar atento:

Assim como a economia política utilizada de início como critério da governamentalidade excessiva não era liberal nem por natureza nem por virtude, tendo rapidamente induzido atitudes antiliberais (seja na *Nationalökonomie* do século XIX ou nas economias planificadas do século XX), também a democracia e o Estado de direito não foram forçosamente liberais, nem o liberalismo forçosamente democrático ou ligado às formas do direito.³⁶³

Não se deve pensar que o liberalismo seja uma “utopia nunca realizada”,³⁶⁴ porque, da perspectiva foucaultiana, ele é primordialmente um esquema regulador da prática governamental. No entanto, a hibridação entre lei e ordem, na arte neoliberal de governar, é incapaz de erigir e de sustentar uma sociedade: lei e ordem permanecem incompatíveis, “é preciso dizer a lei *ou* a ordem. Cabe a nós tirarmos desta incompatibilidade lições para o futuro”.³⁶⁵ Ao mesmo tempo, as massas planetárias de consumidores/produtores/ empreendedores não deixam entrever nenhuma nova formação política. Com Foucault, a reflexão filosófica destina-se à compreensão da atualidade, na forma de uma ontologia do presente, com o objetivo de buscar os meios para transformar os jogos de verdade e de poder e as práticas de subjetivação existentes no momento presente.

O problema não é, então, tentar dissolvê-las [as correlações de poder –G. O.] na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas dar-se as regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *êthos*, a prática de si que permitirão, nestes jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação.³⁶⁶

Permanecemos na configuração biopolítica: uma economia de poder que, desde meados do século XVIII, assume e gere um conjunto de indivíduos vivos constituídos em

³⁶³ FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 327.

³⁶⁴ FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, *op. cit.*, p. 92.

³⁶⁵ FOUCAULT, M. “Le citron et le lait”, in *Dits et écrits*, vol III: 1976 – 1979, *op. cit.*, p. 698.

³⁶⁶ FOUCAULT, M. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, in *Dits et écrits*, vol IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 727.

população. Daí que a presente análise não tenha tratado de julgar os atuais destinos da política em função de uma teoria dos direitos que viesse sendo violada sistematicamente pelo funcionamento do Estado; nem de um projeto extraordinário ou de um modelo abstrato de liberdade. Tratou-se, isto sim, de mostrar como o Estado funciona quando associado a um regime biopolítico, e quais são os problemas relacionados aos vivos assim entendidos que ele é chamado a resolver. Um exercício que aponte seus antigos e novos mecanismos é fundamental para pensar as questões éticas e políticas mais urgentes da atualidade.

Assim, para o filósofo, colocar a questão de seu pertencimento a este presente não será mais a questão de seu pertencimento à uma doutrina ou uma tradição; não será mais a questão de seu pertencimento à uma comunidade humana em geral, mas a de seu pertencimento a um certo “nós”, a um nós que se relaciona a um conjunto cultural característico de sua própria atualidade.³⁶⁷

Com efeito, para que um domínio de ação entre no campo do pensamento é preciso que um certo número de fatores suscitem em torno dele uma certa dificuldade, isto é, que façam com que ele se torne incerto, impreciso, que ele perca sua familiaridade, “as familiaridades que lhe serviam de apoio, as obscuridades que o tornavam claro, e todas as coisas que vindas de longe o transportavam em segredo fazendo com que ele fosse ‘evidente’”.³⁶⁸ Eis o motivo pelo qual esse “nós” não deve ser anterior à questão; ele só pode ser o resultado – e extremamente provisório– do questionamento tal qual é formulado: “trata-se de saber se é possível constituir um ‘nós’ através do trabalho feito de modo a formar uma comunidade de ação”.³⁶⁹

³⁶⁷ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les lumières?”, in *Dits et écrits*, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 680.

³⁶⁸ FOUCAULT, M. “Pour une morale de l’inconfort”, in *Dits et écrits*, vol III: 1976 – 1979, *op. cit.*, p. 785.

³⁶⁹ FOUCAULT, M. “Polémique, politique et problématisations”, in *Dits et écrits*, vol. IV: 1980 – 1988, *op. cit.*, p. 594.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que acidentes de feitiços científicos e movimentos de fraternidade social sejam queridos como restituição progressiva da sinceridade primeira?...

Mas a Vampira que nos torna gentis comanda que nos divirtamos com o que ela nos deixa, ou então que fiquemos mais malandros.³⁷⁰

[A questão da filosofia] é a questão deste presente que é o que somos. É por isso que a filosofia hoje é inteiramente política e inteiramente histórica. Ela é a política imanente à história, ela é a história indispensável à política.³⁷¹

Não há sociedade sem relações de poder e saber, sem estratégias pelas quais os indivíduos interferem uns na conduta dos outros –afirmação que não implica nem uma definição da sociedade nem é obstáculo para procurar transformações. Assim, a filosofia de Foucault torna-se filosofia política na medida em que problematiza o funcionamento concreto dos jogos entre verdade, poder e vida espriados pelo corpo social.

Dos mecanismos através dos quais a espécie humana entrou, no século XVIII, numa estratégia geral de poder ao projeto de uma história da governamentalidade desde os primeiros séculos da era cristã, a análise das condições de formação da biopolítica se esfacela em proveito da análise da governamentalidade liberal: tratou-se de mostrar as formas de racionalidade a partir das quais se organizou, no Ocidente, um poder sobre a vida. De fato, com sua história da governamentalidade –a maneira pela qual se conduz a

³⁷⁰ RIMBAUD, A. “Angústia”, in **Iluminuras**. São Paulo, Editora Iluminuras, 1996, p. 72.

³⁷¹ FOUCAULT, M. “Non au sexe roi”, in **Dits et écrits, vol III: 1976 – 1979**, *op. cit.*, p. 266.

conduta dos indivíduos– Foucault busca dar um conteúdo concreto à análise das correlações de poder.³⁷²

Ao analisar as condições de constituição de uma racionalidade política moderna, a hipótese geral de Foucault é que as correlações, as estratégias e as tecnologias de poder que constituem, atravessam e engendram as sociedades são acompanhadas, permitem e produzem formações de saber e de verdade que lhes são necessárias para se consolidarem como evidentes e naturais –tornando-se, desta maneira, invisíveis. Sendo assim, foi possível mostrar como emergiram, desde o século XVII, discursos políticos que permitiram desatrelar a razão governamental de um direito natural ou divino do soberano para submetê-la à partilha do verdadeiro e do falso segundo a disciplina da economia política. Na trama dessa história, pôde-se mostrar como a “governamentalização do Estado” conduziu, nos últimos anos, a uma crítica insistente do Estado: sua onipresença, seu crescimento indefinido, seu desenvolvimento burocrático, seus germes de fascismo, sua violência intrínseca, seu paternalismo providencial.

A economia política é uma ciência que desde cedo reclama sua pureza teórica e que reivindica, ao mesmo tempo, o direito de ser tomada em consideração por um governo que teria de modelar suas decisões em função dela.³⁷³ Mas a teoria econômica não é uma ciência dura, em que o universo observável é relativamente estável e pode ser explorado através de experiências de laboratório largamente controláveis e perfeitamente reproduzíveis. A teoria econômica tem de enfrentar uma “natureza” que se altera (as instituições) e um objeto (o ser humano ou, mais propriamente, um *homo oeconomicus*) que

³⁷² FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 191.

³⁷³ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 359.

reflete, reage e se defende das intervenções das políticas econômicas executadas por governos que se supõem a si mesmos como neutros ou benevolentes.

As chamadas leis econômicas são, necessariamente, de natureza empírica: verificam-se num contexto institucional e histórico garantido pela ordem jurídica. Mas a distribuição do produzido não é, propriamente, uma questão técnica: é uma questão política que ainda precisa encontrar seu modo de regulação.³⁷⁴ A pretensa submissão do estatal ao jurídico é bem mais uma submissão do político ao estatal pelo viés do jurídico (que despoja a política de sua iniciativa, através do que o Estado se faz preceder e legitimar).

O neoliberalismo falha de maneira irremediável na sua prioridade máxima ao individualismo e ao livre funcionamento dos mercados que, por definição e com tempo suficiente, produziriam a melhor compatibilização de três valores: máxima eficiência produtiva; relativa justiça social; ampla liberdade individual. Os problemas enfrentados por quase todas as economias do mundo refletem a rejeição de tais proposições: as desigualdades criadas pela ênfase irrestrita no processo concorrencial está destruindo o Estado de bem-estar nos países desenvolvidos e levantando uma onda de “irracionalidade” nos países em desenvolvimento,³⁷⁵ comprometendo as taxas de crescimento econômico e, conseqüentemente, a redução da desigualdade e a exigência da liberdade.

³⁷⁴ A liberdade individual plena como valor pode ser compatível com a máxima eficiência econômica (ambos se apoiam na exploração máxima das diferenças individuais), mas é certamente incompatível com uma relativa justiça social.

³⁷⁵ Prostração dos governos face às ondas do capital financeiro especulativo, i.e., aquele que flutua em direção às melhores proporções entre as taxas de juros e os riscos calculados pelas agências especializadas, desregulando os mercados.

Reclama-se, portanto, a constituição e o exercício de uma nova arte política: quiçá uma que supere o confisco da criação política pelos partidos, com seus programas de governo, assim como o confisco das relações sociais pela ordem econômico-jurídica (sem falar, de novo, no cinismo de uma crítica comercial do governo).

Ao longo do trabalho, procurei mostrar que talvez seja impróprio distinguir entre liberalismo econômico e liberalismo político. Quanto ao suposto liberalismo político, seria preciso pôr em xeque a tese segundo a qual o princípio da publicidade se opõe ao regime de uma governamentalidade política —a publicidade, como força de racionalização e de coesão da vida social é um elemento constitutivo do modo de governo que, historicamente, assegurou a unidade política do Estado. A publicidade é uma prática de governo. Não haveria oposição, portanto, entre o papel normativo a ela atribuído e a arbitrariedade do poder. A publicidade não se formulou como imperativo a partir do funcionamento de uma esfera pública autônoma, tendo sido depois assimilada como técnica de governo. Ademais, a própria pretensão de uma esfera pública autônoma em relação às práticas da governamentalidade moderna, na perspectiva deste meu trabalho, não se sustenta.

É preciso desconfiar da retórica, bastante comum nestes dias, que faz do debate público a garantia das liberdades individuais: não só, como argumentei, porque a exigência de publicidade pertence ao mesmo regime que as práticas que nos chegam desde o Estado absoluto, como porque a distinção entre Estado e sociedade civil não é um universal histórico-político, mas uma forma de esquematização própria de uma tecnologia particular de governo —o liberalismo.

No esquema liberal, a sociedade é ao mesmo tempo a condição, o produto e o fim da existência do governo. Trata-se de uma física social sustentada por uma política que

produz continuamente uma interação dos sujeitos, considerados como empreendedores e/ou cooperadores de equilíbrios dinâmicos: processos de negociação permanente. Ou, com maior frequência, o Estado e a administração antecipam o processo de negociação, por meio de uma ativação institucional de pretensos sujeitos –ministérios, partidos, bancadas, sindicatos, associações, comitês, organizações não governamentais; tal processo se acaba com a produção de regras singularizadas, com a produção excepcional de direito objetivo, com a elaboração contínua de regulamentos, com a interpretação interminável dos princípios gerais do direito. O paradigma da comunicação conduz um incansável, interminável esquema formal de equilíbrio.

A ênfase nas correlações de poder como governo diz respeito a uma prática histórica que produz saberes, orienta instituições e instiga pensamentos e pensadores, mas que também caracteriza a forma privilegiada de exercício do poder quando seu alvo passa a ser a vida e a subjetividade humana em todas as suas possibilidades. Poder é ação, um modo de ação que age sobre uma ação –eventual, presente ou futura– em uma relação de provocação, uma relação agonística de incitação recíproca e de luta permanente, em que o objetivo é calcular, prever e induzir outras ações, instigadas no próprio processo de luta. É desta energia vital e inventiva que as correlações de poder se nutrem, se transformam, incorporando novos domínios, criando polimorfismos diversos e sutis, possibilitando novas formas de vida.

O desafio essencial, para Foucault, é que em toda racionalidade política constituída no Ocidente o Estado moderno trabalhe tanto no sentido da gestão da individualidade quanto no da direção das coletividades: o desenvolvimento do Estado e de suas instituições vem se processando no sentido de realizar cada vez mais pesquisas

crescentemente pormenorizadas sobre todos os aspectos da vida de todos e de cada um dos membros sob seu controle e jurisdição.

À fobia demarcatória dos indivíduos, sua divisão espacial, o controle minucioso de suas atividades, à individualização das condutas tão necessárias no Estado de polícia soma-se o novo fenômeno político catalizador de empreendimentos de controle e segurança: a população. Se a população pôde surgir como foco central para o qual converge a preocupação dos governos modernos, é porque o que se coloca em jogo nos cálculos de poder é a gestão da vida, “sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto”.³⁷⁶

Seria preciso aproximar a análise que faz Foucault da biopolítica daquela, mais recente, realizada por Giorgio Agamben.³⁷⁷ Agamben entende a biopolítica como um mecanismo de exercício da soberania que funciona separando, no indivíduo, sua existência política e sua existência biológica: sua “vida nua”, ou uma vida biológica que se atualiza na doença, no acidente, na violência. O que cede captura ao poder e empresta força à biopolítica, na análise de Agamben, é esse isolamento da vida nua, sustentado por um conceito biológico de vida voltado para o governo e o controle das identidades. Assim, por baixo de todas as identidades e papéis sociais, resta uma vida biológica através da qual se garante tanto o controle dos indivíduos quanto o exercício da soberania: o que subjaz ao eleitor, ao consumidor, ao jornalista, ao idoso, à mãe, o que sustenta esses papéis sociais é um conceito biológico de vida. Daí a utilização de um dispositivo médico-científico como meio de controle político, com a “medicalização de esferas sempre mais vastas da vida e da

³⁷⁶ FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 129.

³⁷⁷ Cf. AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**, *op. cit.*

imaginação individual”.³⁷⁸ Agamben foi um dos primeiros a notar que o termo vida “não se trata de uma noção médico-científica, mas de um conceito filosófico-político-teológico e, portanto, muitas categorias de nossa tradição filosófica deverão ser repensadas”.³⁷⁹

Ressaltei que, para Foucault, a biopolítica deve ser compreendida no quadro mais amplo da gestão das forças estatais, sendo o próprio Estado entendido como uma forma e uma prática de governo dos vivos. Toda a análise de Foucault é conduzida sem que se avance um conceito de vida ou, mais precisamente, sem que se distinga, no termo vida, um conceito biológico e um conceito político. Por vezes o leitor de Foucault é levado a pensar que se trata meramente da entrada do biológico no político: a biopolítica se reduziria, então, à gestão individual e coletiva do corpo e da saúde.³⁸⁰ Por outro lado, há passagens que autorizam o leitor a pensar que se trata de uma vida para além da biologia, como as que detectam na ambigüidade da vida em relação à história a condição de possibilidades das ciências humanas;³⁸¹ ou ainda as que apreendem a vida como objeto de novas disputas políticas:

Contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe –isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. [...] Já não se espera mais o imperador dos pobres, nem o reino dos últimos dias, nem mesmo o restabelecimento das justiças que se crêem ancestrais; o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades

³⁷⁸ AGAMBEN, G. **Forme-de-vie**. Disponível em < <http://multitudes.samizdat.net/article> >. Acesso em 21 de maio de 2005.

³⁷⁹ AGAMBEN, G. “A imanência absoluta”. In ALLIEZ, E. (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo, Ed. 34, 2000, p. 191.

³⁸⁰ “O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidades de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder.” FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 134.

³⁸¹ As ciências humanas têm origem “nesta posição dupla da vida, que a situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder. Não é necessário insistir, também, sobre a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência”. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 135.

fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania.³⁸²

O caminho percorrido por Foucault através da história das artes de governar denota que já não é possível utilizar o conceito de biopolítica para se referir à entrada da vida no história, no sentido de entrecruzamento entre biologia e política a partir do XVIII. Bem mais que a implicação do biológico no político, a arte (neo)liberal de governar parece conduzir Foucault à impossibilidade de pensar a vida, no sintagma “poder sobre a vida”, como mera organicidade: a biopolítica, no quadro do liberalismo, requisita também as forças afetivas do ser vivo, duplicando a matéria orgânica com uma espécie de qualificação a partir da qual a vida pode tornar-se, efetiva e definitivamente, “vida política”.³⁸³ É como se a hipótese biopolítica, para se tornar eficaz, precisasse ser reinscrita em um quadro mais amplo –o do governo– que articula a analítica das correlações de poder com o estudo dos modos de subjetivação que o indivíduo exerce sobre si mesmo.³⁸⁴ Práticas de resistência (ou de contraconduta) tornar-se-iam políticas de subjetivação.

Foucault, portanto, não se limita a dizer que o paradigma da soberania como poder de vida e morte se substitui por um poder concebido como gestão, majoração e

³⁸² FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 136.

³⁸³ FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**, *op. cit.*, p. 327.

³⁸⁴ É razoável pensar que o voltar-se de Foucault aos gregos, em seus últimos trabalhos, fosse uma tentativa de pensar as relações entre governo de si e governo dos outros (as relações entre ética e política, portanto) para além dos quadros estatais e para além da racionalidade econômica, buscando novos modos de constituição e de vivência do elo social. As pesquisas em torno do tema da amizade apontam para isto.

multiplicação da vida.³⁸⁵ Ele também sublinha que uma relação de imanência do poder com seu objeto se encontra doravante instaurada: “contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe –isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo”.³⁸⁶ Esta relação de imanência, de modo resolutamente espinhento e paradoxal, conduz a abordar poder e subjetivação como as duas faces de um mesmo processo. Se a vida se torna não aquilo que o poder reprime, mas aquilo que o poder assume e atualiza para nela forjar sua própria alavanca, é preciso dizer que os indivíduos ocupam, neste dispositivo, uma posição ambivalente: ponto de aplicação e fonte, campo de efetuação e potência causal. Mais difícil do que nunca, a tarefa de identificar o pólo ao qual a resistência faz face.³⁸⁷

O que interessa não é cobrar de Foucault –como se fosse possível ou fizesse algum sentido– uma precisão, uma acuidade que muitas vezes ele faz questão de não ter, quiçá como generosidade para com aqueles que tentam pensar a partir e apesar dele. Essa aproximação entre Agamben e Foucault se justifica para ilustrar o ponto comum em que eles se encontram, e no qual desembocam as análises sobre a biopolítica: a vida como “plenitude do possível”, a vida como portadora de singularidades, a vida como “erro”.

No limite, a vida –daí seu caráter radical– é aquilo que é capaz de erro. [...] É a ela que se deve interrogar sobre esse erro singular, mas hereditário, que faz que a vida, com homem, tenha conduzido a um vivo que de fato jamais se encontra em seu lugar, um vivo que está votado a “errar” e a “se enganar”. [...] É preciso convir que o erro é a raiz do que faz o pensamento humano e sua história. A oposição do verdadeiro e do falso, os valores que se empresta a um e a outro, os efeitos de poder que as diferentes sociedades e as diferentes instituições associam a esta partilha, tudo isto não é senão

³⁸⁵ FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 127-134.

³⁸⁶ FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 136.

³⁸⁷ Lembrando que as resistências “são o outro termo nas [cor]relações de poder; inscrevem-se nestas [cor]relações como o interlocutor irredutível”. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, *op. cit.*, p. 91-92. Concebendo a biopolítica como combinatória de afetos numa multiplicidade de articulações entre vida e poder, o essencial seria problematizar o próprio conceito de vida, equilibrando a análise entre a dispersão geral das correlações de poder, os efeitos de dominação, os avessos das potências subjetivas e o problema do agenciamento das forças em uma sociedade de mobilidade e de diferenciação.

talvez a resposta mais tardia a essa possibilidade de erro intrínseca à vida. [...] O “erro” constitui não o esquecimento ou a demora do acabamento prometido, mas a dimensão própria à vida dos homens e indispensável para o tempo da espécie.³⁸⁸

A vida, como tal, deriva das correlações de poder e dos jogos de verdade, mas não depende deles. Só há prática particular, não universalizável e, portanto, só há sujeito enquanto subjetivação de si, experimentação de vida suficientemente singular no seu anonimato para quebrar a sujeição do indivíduo à cadeia das correlações de poder (da individualização normativa das sociedades disciplinares ao *marketing* das sociedades de controle). A ontologia do presente de Foucault concebe o sujeito como modo ou exercício de uma liberdade ontológica, que não se reduz a um direito formal e que não faz da razão uma moral, mas uma ética.

Estar no mundo em desconforto; perceber os fios de compressão envoltos por nebulosas incertas; não abdicar da pouca clareza (ou paranóia) que cabe a cada um; não se desobrigar de si aderindo a um partido, a uma crença; não se conformar com qualquer explicação do mundo, inclusive as próprias; ser avesso às certezas e aos rancores: um esforço da consciência para sobreviver asperamente. Radical inconformismo, não por escolha, mas por saber que não há caminho seguro. Uma clarividência embaçada e sem paz.

Os valores, as morais, as pátrias, as religiões e essas certezas privadas que nossa vaidade e nossa complacência conosco mesmos nos outorgam generosamente são diferentes moradas que o mundo arranja para aqueles que pensam assim se manter de pé e em repouso, entre as coisas estáveis. Eles nada sabem desse imenso desarranjo no qual eles se vão (...). *Fuga diante da fuga*.³⁸⁹

³⁸⁸ FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience et la science”, in **Dits et écrits, vol IV: 1980 – 1988, op. cit.**, p. 774-775.

³⁸⁹ BLANCHOT, M. **L’amitié**. Paris, Gallimard, 1971, p. 232.

POST SCRIPTUM

Toda pesquisa que queira ter efeitos políticos deve, antes de tudo, saber a que ela se opõe, qual é seu “inimigo”. Antes de propor soluções e alternativas, é preciso ver o que torna um estado de coisas intolerável. No horizonte deste ensaio, o inimigo revelou-se sobretudo como um modo de vida: o inimigo é a própria racionalidade contemporânea das correlações de poder, que Foucault procurou delimitar sob o conceito de biopolítica. É por isso que, ao longo do trabalho, procurei enfatizar que a biopolítica representa a passagem entre a política e a ética.

Por biopolítica entende-se o fato de que o Estado, como figura de ordenação e coordenação das correlações de poder (jamais como seu centro irradiador), tenha tido e mantenha como objeto principal a gestão de populações e a produção de um corpo social unificado, desenvolvendo técnicas que se aplicam aos indivíduos e aos seus modos de vida.

Tal análise se estende ao conjunto das manipulações que visam ao meio-ambiente, ao corpo humano, à produção e à modulação das identidades psíquicas e sociais. É a relação entre a dimensão biopolítica das correlações de poder e os atuais desenvolvimentos do sistema capitalista que Foucault procura questionar nos cursos *Segurança, território, população* (1977-1978) e *Nascimento da biopolítica* (1978-1979).

Em larga medida, são pesquisas por continuar, sem dúvida: mais de vinte anos nos separam de sua aparição e, se o conceito de biopolítica possui, ainda, alguma eficácia crítica, isto pode ser creditado ao tratamento ontológico que recebeu de Foucault – e talvez ao poderoso instrumento de ceticismo que constitui o seu legado.

As transições e os deslocamentos do trabalho filosófico foucaultiano são bem conhecidos e foram amplamente explorados pela crítica. No final dos anos 1970, porém,

uma série de conceitos novos dará outra feição ao trabalho. O conceito de ontologia do presente ou ontologia histórica expressa a necessidade de coordenar uma série de pesquisas e de efeitos até então parcelares – programas iniciados, abandonados, retomados, por iniciar, por tornar a abandonar, por retomar. Tal conceito parece responder ao duplo propósito de coordenação e de programação de um *work in progress/in regress* que se quer permanente. Ao mesmo tempo, as formações de saber e as correlações de poder articulam-se, de modo coerente, ao problema dos processos de subjetivação, através da criação dos conceitos de governo e de governamentalidade, abrindo a possibilidade de retomar uma tradição antiga da filosofia que consiste na articulação inapelável entre ética e política. É preciso pensar não só um novo direito e uma nova economia: também é preciso pensar novos modos de relação social.

A ética, como a pensa Foucault, não se confunde com um conjunto de regras, ainda que mínimas, assentes em uma razão unificante; tampouco no estabelecimento de um critério de juízo para toda e qualquer situação ou comportamento. Trata-se, ao contrário, de uma disposição para a busca interminável de um viver que aceita o acaso e o fracasso na mesma medida em que não abre mão do espanto, da liberdade e da inventividade do humano. Uma ética fundada num ceticismo generalizado, portanto, à moda dos antigos, em que a realidade pode comportar (e, freqüentemente, comporta mesmo) as incertezas mais perigosas.

Enquanto os dogmáticos têm certeza de que só eles sabem alguma coisa e os nihilistas têm certeza de que não se pode ter certeza de nada, os céticos duvidam de que se possa ter certeza de alguma coisa; enquanto os dogmáticos já acharam a resposta e os nihilistas já pararam de procurar, a dúvida dos céticos os leva a continuar procurando a verdade. Ao desconfiar de dogmas, verdades definitivas ou afirmações peremptórias, o

ceticismo mantém o sujeito em constante estado de incerteza e de investigação intelectual. Não um sujeito intimado a emitir ou a julgar determinada opinião, portanto, mas um sujeito que compromete e arrisca, no discurso, o seu próprio modo de ser. O recurso constante à suspensão lingüística pode gravar um ponto de interrogação no interior do pensamento e do discurso, suspendendo as certezas e valorizando o carácter interminável da busca.

O paradigma da comunicação –em que os sujeitos, fazendo uso de uma linguagem entendida como instrumento de representação do real, com nomes condutores de estreita semântica, são convidados a emitir e a compartilhar opiniões freqüentemente anódinas– parece, a mim, incompatível com o modo cético de pensar e viver, trazido novamente à tona por Foucault e consortes no século XX.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. “A imanência absoluta”. In ALLIEZ, Eric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo, Ed. 34, 2000.

_____. **Estado de exceção (homo sacer II)**. Trad. Iraci Poleti. São Paulo, Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

_____. **Forme-de-vie**. Disponível em <<http://multitudes.samidzat.net/article>>. Acesso em 21 de maio de 2005.

_____. **La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque**. Disponível em <<http://multitudes.samidzat.net/article>>. Acesso em 20 de setembro de 2003.

_____. **Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo sacer III)**. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 2002.

ALLIEZ, Eric. **Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea**. Trad. Raquel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. São Paulo, Ed. 34, 1996.

_____. **Deleuze filosofia virtual**. Trad. Heloisa Rocha. São Paulo, Ed. 34, 1996.

_____(org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo, Ed. 34, 2000.

CARNEIRO, Ricardo (org.). **Os clássicos da economia 2: Rudolf Hilferding, Joseph A. Schumpeter, John Maynard Keynes, John R. Hicks, Friedrich A. Hayek, Milton Friedman**. São Paulo, Ática, 2003.

BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas (ed.). **Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government**. Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

DELEUZE, Gilles. **Conversações, 1972-1990**. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

_____. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo, Ed. 34, 1997.

_____. **Deux régimes de fous**. Textes et entretiens 1975-1995. Édition préparée par David Lapoujade. Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

- _____. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo, Escuta, 1998.
- _____. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- _____. **L'Épuisé**. Paris, Les Éditions de Minuit, 1992.
- _____. **Espinosa –filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo, Escuta, 2002.
- _____. **Foucault**. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- _____. **L'île déserte et autres textes**. Textes et entretiens 1953-1974. Édition préparée par David Lapoujade. Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.
- _____. **Nietzsche**. Trad. Alberto Campos. Lisboa, Edições 70, 1994.
- _____. **Nietzsche et la philosophie**. 3.ed. Paris, P.U.F., 1999.
- _____. **Péricles e Verdi**. A filosofia de François Châtelet. Trad. Hortência Santos Lencastre. Rio de Janeiro, Pazulin, 1999.
- _____. **Proust e os signos**. 2. ed. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.
- _____; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo –capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Carrilho. Lisboa, Assírio & Alvim, s.d.
- _____. **Mil platôs –capitalismo e esquizofrenia**. 5 vol. São Paulo, Ed. 34, 1995-1997.
- _____. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Apres. Denis Huisman, trad. Elza Moreira Marcelina. Brasília, UnB, 1989.
- EWALD, François. **Foucault, a norma e o direito**. Trad. António Fernando Cascais. Lisboa, Vega, 1993.
- FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris, Gallimard, 1969.
- _____. **A ordem do discurso**. 6.ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo, Edições Loyola, 1996.
- _____. **As palavras e as coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____. **A verdade e as formas jurídicas.** Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, Nau, 1999.

_____. **Dits et écrits: 1954-1988.** Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 1994.

_____. **Em defesa da sociedade.** Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermentina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** 12. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

_____. **Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs.** Paris, Gallimard, 1984.

_____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro, Graal, 1990.

_____. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi.** Paris, Gallimard, 1984.

_____. **L'Herméneutique du sujet.** Cours au Collège de France (1981-1982). Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

_____. **Isto não é um cachimbo.** 3. ed. Trad. Jorge Coli. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

_____. **Microfísica do poder.** 16. ed. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 2001.

_____. **Naissance de la biopolitique.** Cours au Collège de France (1978-1979). Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

_____. **Os anormais.** Curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

_____. **Politics, philosophy, culture: interviews and other writings of Michel Foucault, 1977-1984.** Nova Iorque/Londres, Routledge, 1988.

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

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

_____. **Vigiar e punir.** 18. ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia.** Trad. Sueli Cavendish. São Paulo, Ed. 34, 1996.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Nova Cultural, 1999.

KAFKA, Franz. **Um artista da fome / A construção**. Trad. Modesto Carone. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

KANT, Immanuel. **Doutrina do direito**. 2. ed. Trad. Edson Bini. São Paulo, Ícone, 1993.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Trad. Paulo Neves. São Paulo, Ed. 34, 1996.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**. A trajetória da arqueologia de Foucault. 2. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1981.

_____. **Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro, Graal, 1990.

_____. Por uma genealogia do poder. *In* FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 16. ed. Rio de Janeiro, Graal, 2001. pp. vii-xxiii.

NIETZSCHE, Friedrich. *In*: **Os Pensadores**. São Paulo, Nova Cultural, 1999.

_____. **A gaia ciência**. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

_____. **Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém**. 12. ed. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

_____. **El caminante y su sombra**. Trad. Luis Díaz Marín. Madrid, Edimat, s. d.

_____. **Genealogia da moral. Uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo, Iluminuras, 2003.

PESSANHA, Juliano Garcia. **Sabedoria do nunca**. Cotia, Ateliê Editorial, 1999.

_____. **Ignorância do sempre**. Cotia, Ateliê Editorial, 2000.

_____. **Certeza do agora**. Cotia, Ateliê Editorial, 2002.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

_____. **Obras em prosa**. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1998.

- RABINOW, Paul (org.). **The Foucault Reader**. New York, Pantheon Books, 1985.
- RAJCHMAN, John. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.
- ROSSET, Clément. **A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica**. Trad. Getúlio Puell. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989.
- SEHELLART, Michel. “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”. *In Tempo social*. São Paulo, vol. 7, n. 1-2, 1995, p. 1-14.
- SHERIDAN, Alan. **Michel Foucault: the will to truth**. New York, Tavistock Publications, 1980.
- SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.
- TCHEKHOV, Anton. “Enfermaria nº 6”. *In As três irmãs/ Contos*. Trad. Maria Jacintha. São Paulo, Nova Cultural, 1995. pp. 231-78.
- VIRILIO, Paul. **A arte do motor**. Trad. Paulo Roberto Pires. São Paulo, Estação Liberdade, 1996.
- _____. **A bomba informática**. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo, Estação Liberdade, 1999.
- _____. **Estratégia da decepção**. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.
- _____. **O espaço crítico**. Trad. Paulo Roberto Pires. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.