

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

# **Genealogia da Governamentalidade em Michel Foucault**

Rone Eleandro dos Santos

Belo Horizonte

Maio/2010

RONE ELEANDRO DOS SANTOS

# **Genealogia da Governamentalidade em Michel Foucault**

Dissertação apresentada ao Departamento de  
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais  
como requisito parcial para a obtenção do título de  
Mestre em Filosofia

Linha de pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientador: Helton Machado Adverse

Belo Horizonte

Maio/2010

100 Santos, Rone Eleandro dos  
S237g Genealogia da Governamentalidade em Michel Foucault /  
2010 Rone Eleandro dos Santos. – 2010.

242 f.

Orientador: Helton Machado Adverse  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Filosofia – Teses 3. Poder (Filosofia)  
- Teses. 4. Ciência política – Filosofia - Teses. I. Adverse, Helton Machado.  
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências

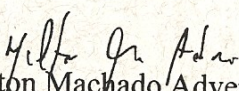
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

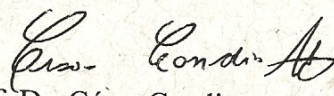
**Ata da Defesa de Dissertação de  
RONE ELEANDRO DOS SANTOS  
Nº de Matrícula: 2007656447**

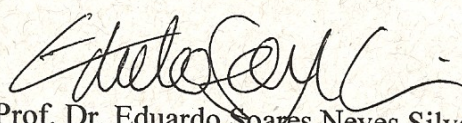
Aos quatro (04) dias do mês de maio de dois mil e dez (2010), reuniu-se no Auditório da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 04/12/2009, para julgar, em exame final, a Dissertação "**GENEALOGIA DA GOVERNAMENTALIDADE EM MICHEL FOUCAULT**" requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Helton Machado Adverse, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando Rone Eleandro dos Santos para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do Mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

- Prof. Dr. Helton Machado Adverse (orientador)/UFMG...l.o.s... (cento).
  - Prof. Dr. César Candiottto /PUC-PR ...l.o.s... (cento).....
  - Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva/UFMG...l.o.s... (cento).....
- Pelas notas atribuídas o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média:  
...l.o.s... (cento).....

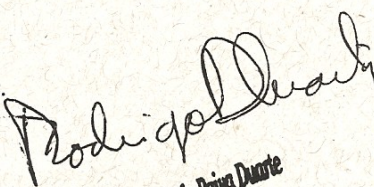
O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 04 de maio de 2010.

  
Prof. Dr. Helton Machado Adverse (orientador)

  
Prof. Dr. César Candiottto

  
Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.

  
Prof. Dr. Rodrigo Ant. de Paiva Duarte  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em  
Filosofia da UFMG

Para Patrícia e Luísa, por introduzirem leveza e  
doçura à minha existência.

## AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho foi possível devido à colaboração de algumas pessoas e instituições.

Agradeço a CAPES pelo indispensável auxílio concedido.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Helton Machado Adverse, pela generosidade, pelas sugestões, pelos esclarecimentos e, principalmente, pelo apoio decisivo na fase final de composição da dissertação.

Agradeço todos aqueles com as quais tive a oportunidade de conviver ao longo destes últimos anos: Prof.<sup>a</sup> Ester Vaisman, Prof. Newton Bignotto, meus colegas de mestrado, funcionários do Departamento de Filosofia da FAFICH/UFMG, meus alunos e colegas professores.

Agradeço meu pai, Seu Daniel, e minha mãe, Dona Cida, meus exemplos de perseverança e humildade. E também a meus irmãos, irmã, sobrinhos e sobrinhas. Mesmo na ausência todos vocês sempre estiveram presentes nesta jornada.

Agradeço à Dona Wanda, José Eduardo e Renato. Principalmente Dona Wanda pela fundamental ajuda em casa desde o nascimento da Luísa.

Por fim, agradeço à Patrícia pela compreensão, companhia e amor nestes anos em que estamos juntos. À pequena Luísa, fonte de ânimo nos momentos de cansaço, que por tantas vezes chorou querendo minha presença quando me isolava para escrever – agora papai vai poder ficar mais tempo brincando de desenhar com você...

Agradeço a todos que compartilharam minhas tristezas e alegrias, suportando meu mau humor devido ao cansaço e horas de sono atrasado. A todos minha afeição, pois apesar de tudo me compreendiam...

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo entender o processo de formação da governamentalidade a partir dos cursos “*Segurança, Território, População*” (1977-1978) e “*Nascimento da Biopolítica*” (1978-1979), oferecidos por Michel Foucault no *Collège de France*. Partindo da análise das diferentes configurações de poder – soberano, disciplinar e biopoder – objetiva-se chegar ao desdobramento das pesquisas foucaultianas para outros temas como a condução, a direção, o cuidado e, principalmente, o governo dos outros. Desse modo, analisamos os diferentes modelos de governamentalidade estudados por Foucault: desde a forma arcaica de governamentalidade presente no antigo poder pastoral, passando pela moderna racionalidade governamental posta em funcionamento do século XVI ao século XVIII pela razão de Estado, até chegar ao tipo liberal concebido em meados do século XVIII e sua inflexão neoliberal atuante até nossos dias.

**Palavras-chave:** governamentalidade, poder, governo, política.

## ABSTRACT

The present dissertation aims to understand the processes through which the concept of governmentality was elaborated in the seminars “*Security, Territory, Population*” (1977-1978) and “*The Birth of the Biopolitics*” (1978-1979), offered by Michel Foucault in the Collège de France. Starting with the analysis of the different configurations of power – sovereign, disciplinary and biopower – we intended to elucidate the foucauldian research on other subjects as the conduction, the direction, the care and, mainly, the government of the others. In this manner, we analyze the different models of governmentality studied by Foucault: the archaic form of governmentality present in the old pastoral power; the modern governmental rationality that operated from the XVI to XVIII centuries; the liberal type conceived in middle of the XVIII century and its neoliberal inflection operating until our days.

**Key-words:** governmentality, power, government, politics.



## RÉSUMÉ

Ce travail a pour but de comprendre le processus de formation de la gouvernementalité à partir des cours “*Sécurité, Territoire, Population*” (1977-1978) et “*Naissance de la Biopolitique*” (1978-1979), ministrés par Michel Foucault au Collège de France. En partant de l'analyse des différentes configurations de pouvoir – souverain, disciplinaire et bio-pouvoir – on cherchera à aborder le déploiement des recherches foucaultiennes en d'autres sujets comme la conduction, la direction, les soins et surtout le gouvernement des autres. Nous analysons donc les différents modèles de la gouvernementalité étudiés par Foucault: depuis la forme archaïque de gouvernementalité, présent dans l'ancien pouvoir pastoral, en passant par la moderne rationalité gouvernementale, mise en place du XVIe au XVIIIe siècle par la Raison d'État, jusqu'au type libéral conçu au milieu du XVIIIe siècle et son inflexion néo-libérale opérante jusqu'à nos jours.

**Môts-clès:** gouvernementalité, pouvoir, gouvernement, politique.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>CAPÍTULO 1:</b>	
<b>VARIAÇÕES DO PODER (E DA POLÍTICA)</b>	20
1.1. O poder soberano e o suplício como instrumento político	24
1.2. O poder disciplinar e a economia dos “ <i>corpos dóceis</i> ”	34
1.3. O biopoder e a vida como problema político	47
<b>CAPÍTULO 2:</b>	
<b>O PODER PASTORAL COMO PRÁTICA DE GOVERNO</b>	70
2.1. Características do poder pastoral	74
2.2. O poder pastoral na antiguidade: hebreus e gregos	81
2.3. Governo do corpo e da alma: o pastorado como técnica de governo	95
2.4. O processo de crise do pastorado cristão	111
<b>CAPÍTULO 3:</b>	
<b>GOVERNAMENTALIDADE:</b>	
<b>A ARTE DO GOVERNO RACIONALIZADO</b>	126
3.1. Da pastoral das almas à arte de governar	133
3.2. A arte de governar: do <i>speculum principi</i> à pedagogia do príncipe	149
3.3. A economia como princípio de governamentalidade	160
<b>CAPÍTULO 4:</b>	
<b>RAZÃO DE ESTADO E LIBERALISMO:</b>	
<b>MODELOS DE GOVERNAMENTALIDADE</b>	171
4.1. A razão de Estado	173
4.1.1. Primeiro conjunto tecnológico: o sistema diplomático militar	184
4.1.2. Segundo conjunto tecnológico: a polícia	187
4.2. O liberalismo	198
4.2.1. O liberalismo e a crítica da razão governamental	204
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	221
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	231

## INTRODUÇÃO

*“Mais de um, como eu sem dúvida, escreveu para não ter fisionomia. Não me pergunte quem sou eu e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.”*  
**Michel Foucault. *A arqueologia do saber* (1969).**

Dentro do conjunto da obra de Michel Foucault, os trabalhos realizados na década de 1970 denotam uma preocupação em analisar os meios, procedimentos e instrumentos usados pelo poder para controlar e constituir o homem moderno. Os mecanismos de normalização disciplinar e as técnicas de biopoder são tomados como formas de poder que, conjuntamente, são responsáveis pela objetivação e subjetivação do indivíduo. Por um percurso de pesquisas sobre a loucura e a psiquiatria, o crime e o castigo, a doença e a medicina, o objetivo era demonstrar como pela exclusão de alguns (os loucos, os criminosos, os doentes, etc.) indiretamente se constituíam outros (os normais, os sadios, etc.). Ao término desta trajetória de estudos a questão do governo e da política é introduzida como uma espécie de consequência da “*notável lógica interna*” apresentada por Foucault em suas análises (GAUTIER, 1996: 20).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Em uma espécie de balanço feito em outubro de 1982 durante um seminário na Universidade de Vermont Foucault diz: “*Precisemos resumidamente que, através do estudo da loucura e da psiquiatria, do crime e do castigo, tentei mostrar como nos constituímos indiretamente pela exclusão de alguns outros: criminosos, loucos, etc. Meu atual trabalho trata, doravante, da questão: como constituímos diretamente nossa identidade por meio de certas técnicas éticas de si, que se desenvolveram desde a Antiguidade até nossos dias? (...) Gostaria de estudar agora um outro campo de questões: a maneira pela qual, por intermédio de alguma tecnologia política dos indivíduos, fomos levados a nos reconhecermos como sociedade, como elemento de uma entidade social, como parte de uma nação ou de um Estado*” (FOUCAULT, 1994f: 814).

Nesse sentido, não existe ruptura entre os trabalhos que discorrem sobre as “técnicas disciplinares” e aqueles que tratam sobre o tema das “técnicas políticas de governo”. Entre estes dois tipos de técnicas existem dois pontos comuns que os aproximam: em primeiro lugar, seus estudos repousam sobre a mesma base metodológica, a do método histórico de tipo genealógico; em segundo lugar, o fundamento sobre o qual estas práticas se constituem como técnicas é a questão do poder. Através desta dupla continuidade – método e poder – Foucault pode desenvolver e definir o conceito de governamentalidade (GAUTIER, 1996: 20).

O foco de nossa atenção neste trabalho está depositado sobre os estudos e reflexões empreendidos durante o ano de 1976 até 1979, período no qual a análise sobre a noção de poder ganha um novo desdobramento e passa a ser pensada pela óptica da racionalidade política a partir da introdução do conceito de *governo*. Com este novo desenvolvimento da noção de poder passou-se de um exame do poder disciplinar para uma analítica criteriosa do que Foucault chamou de biopolítica, um poder mais elaborado que toma sob sua responsabilidade o controle, gerenciamento e governo da vida humana.

A partir do curso *Segurança, Território, População* (1977-1978) os estudos de Foucault passam por uma inflexão que muda substancialmente o teor das pesquisas, ao mesmo tempo em que mantêm uma profunda e estreita relação com os temas tratados nos anos anteriores. A partir desse ano Foucault volta sua atenção para as questões relativas à temática do governo em um plano geral e às práticas do governo político de modo mais específico. Nesse caso é preciso fazer a distinção entre estas duas formas de governo. Em seu sentido amplo o governo deve ser entendido tal como era aceito no século XVI, ou seja, quando não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos

Estados, “*mas designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes*”. O que significava que ele não agia apenas sob “*formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica*”; pelo contrário, é preciso tomá-lo como o conjunto de “*modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos indivíduos. Governar, neste sentido é estruturar o eventual campo de ação dos outros*” (FOUCAULT, 1995: 244). Já o governo político, por outro lado, diz respeito à atuação do Estado. É o governo no sentido da ação política, por meio dos métodos, técnicas e mecanismos que este dispõe para gerenciar um Estado ou uma região. Neste aspecto, a ação político-governamental liga-se à aplicação prática de procedimentos administrativos efetuados pela racionalidade política tendo em vista a otimização do espaço público, um melhor ordenamento das relações de convivência e um maior controle sobre as pessoas e coisas que circulam dentro do território que está sob a alçada de um poder estatal.

Historicamente o conceito de governo passou por uma série de mudanças. Até o final do Renascimento, este conceito se referia tanto a gestão política e do Estado como também a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos, ou seja, governar a família, as crianças, as almas, a comunidade. Com a modernidade a expressão governar restringir-se-ia, então, apenas ao que diria respeito ao Estado. Tal deslocamento do uso do conceito ocorreria devido ao fato de que as “*relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado*” (FOUCAULT, 1995: 247). Três dimensões tornar-se-iam doravante indissolúveis: segurança, população e governo.

A arte de governo seria então aquele conjunto de saberes que estabelece uma racionalidade própria do Estado e do Príncipe, bem distinta da noção de governo geral.<sup>2</sup> O processo de governamentalização na Europa acompanha o procedimento de emancipação do Estado, bem como as mudanças nas condições econômicas e demográficas que influenciaram o desbloqueio da arte de governar. De forma mais precisa podemos dizer que “*o problema do desbloqueio da arte de governar está em conexão com a emergência do problema da população*”. Essa desobstrução da ação governamental ocorre através de um processo extremamente sutil que, “*quando reconstituído no detalhe mostra que a ciência do governo, a centralização da economia em outra coisa que não a família e o problema da população estão ligados*” (FOUCAULT, 2004a: 107).

A constituição do Estado no século XVI é um fator decisivo para as sociedades modernas. Esta instituição representaria a inauguração de uma nova forma política de poder que se desenvolveria de maneira contínua. O poder do Estado, e nisto residiria sua força, estaria no fato de ser um poder tanto individualizante quanto totalizante. Isto representaria uma astuciosa combinação de “*técnicas de individualização e dos procedimentos de totalização*” (FOUCAULT, 1995: 236).

De acordo com a análise foucaultiana, no Ocidente a ação governamental se fundaria sobre três matrizes: em uma idéia cristã de poder pastoral que se encarregaria dos indivíduos, conduzindo-os em direção à salvação, na idéia de razão de Estado que surgiria no século XVI, questão central quando se considera o fortalecimento estatal e, por fim, em uma série de instrumentos estatais que formariam nos séculos XVII e XVIII

---

<sup>2</sup> Vale lembrar aqui do importante livro de Michel Senellart, “*As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*”. Neste livro Senellart, seguindo o caminho aberto por Michel Foucault nos cursos do *Collège de France* e num esforço de erudição e de perspicaz análise, empreende um estudo sobre os diversos discursos e escritos elaborados desde o período patrístico até a literatura pós-maquiaveliana da razão de Estado que conduziram à transformação da noção de governo.

o dispositivo de polícia. A fusão destas três matrizes levaria à constituição de uma noção de governo imbuída de elementos racionalizados de condução e direção dos indivíduos, o que Foucault denomina de governamentalidade. A ocorrência da governamentalização do Estado – fenômeno astucioso que permitiu a sobrevivência do Estado frente às complexas modificações políticas e econômicas ocorridas entre os séculos XVII e XIX –, foi possível pelo concurso entre o poder pastoral, o dispositivo diplomático-militar e a tecnologia de polícia (FOUCAULT, 2004a: 112).

Entretanto, Foucault não restringiu sua análise sobre o governo, considerando apenas as práticas disciplinares e as técnicas político-governamentais. Na verdade, ele estendeu a reflexão até às *“técnicas de governo das almas inventadas pela Igreja em torno do ritual da penitência”* (SENELLART: 2008, 529). Assim, para Foucault, é do casamento entre a disciplinarização dos corpos e o governo das almas que nasceu a concepção moderna de política.

Mas, como isso ocorreu? Quais foram os elementos que possibilitaram esta união de noções tão distintas como as práticas religiosas de ascese e confissão com procedimentos governamentais e políticos? Quais transformações puderam resultar na passagem de uma “economia das almas” para uma “economia dos corpos”? Como foi possível o desenvolvimento da economia como princípio da ação governamental? Estas são algumas das questões que este trabalho busca trabalhar.

Para tanto, buscamos refletir sobre o caminho analítico percorrido por Foucault para entender melhor como se estruturou a noção de governo em seu pensamento. Partimos de seu exame sobre o pastorado cristão, de como ocorreu o desenvolvimento nos primeiros séculos do Cristianismo de uma forma de poder que buscou (e busca) conhecer profundamente a consciência e as almas dos homens para melhor governá-las,

controlá-las e conduzi-las à salvação. Procuramos também verificar como a partir de uma crise do pastorado se construiu após o século XVI uma prática nova de política que Foucault definiu pelo conceito de governamentalidade. Através desse neologismo, Foucault objetivou retratar uma mentalidade política inteiramente nova, escondida na imensa e monótona coleção de textos com minuciosos conselhos administrativos destinados ao Príncipe (FOUCAULT, 2004a: 93).

Outro objetivo é entender como se articularam e se entrelaçaram as noções de pastorado cristão e o conceito de governamentalidade. As técnicas pastorais são percebidas por Foucault como as antecessoras das técnicas próprias da governamentalidade, já que ambas buscam a constituição de um sujeito específico que constantemente passa pelo crivo da analítica dos méritos e punições, sendo assujeitado por redes contínuas de obediência, vigilância, controles e castigos, além de subjetivado pela imposição de dizer sempre a verdade sobre si a outrem.

Na modernidade esse papel seria desempenhado pela polícia, esta nova técnica governamental criada nos séculos XVII e XVIII. Tida não como uma instituição ou mecanismo que funciona no interior do Estado, mas como uma técnica do governo própria do Estado que cuida dos domínios, técnicas, objetivos que pedem a intervenção do Estado, a polícia tinha como objetivo principal cuidar do bem-estar e da maior felicidade possível do homem. Para tanto ela deveria ter como princípio buscar a maior satisfação das necessidades daquele que é seu objeto principal, a população, sem se descuidar de empreender um rigoroso controle sobre a movimentação das mercadorias e indivíduos. Este controle, além de evitar o trânsito de delinquentes e mendigos também evitava a circulação de pestilências e doenças nocivas, fator que incidia diretamente em um alto índice de mortalidade.



Os anos transcorridos entre os séculos XVII e XIX foram prolíficos no que tange ao surgimento de estudos administrativos e relatórios de polícia que forneciam subsídios para a atuação governamental. Tais estudos discorriam, entre outros assuntos, sobre estocagem de grãos, alimentação, taxa de natalidade e de mortalidade, incidência de doenças, etc. Este conjunto de saberes e de conhecimentos elaborados neste período compunham, segundo Foucault, a racionalidade política própria daquele período histórico. Enquanto o príncipe maquiaveliano deveria, entre outras coisas, dominar as táticas de conquista e dominação para ser considerado um bom governante, nesse momento o mais importante era que o dirigente político entendesse o funcionamento da estrutura econômica, política e administrativa do Estado.

Identificamos nos cursos *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979) a análise mais sistematizada de Foucault sobre as práticas governamentais e a criação de uma racionalidade política que, para além do modelo jurídico, incide sobre a população e o território (muito mais sobre aquela do que sobre este), tendo em vista a instalação da segurança, do bem-estar, da promoção da vida, da higiene. É no âmbito do estudo destas questões que Foucault passa a trabalhar sobre as *artes de governar* e a *governamentalidade*. A partir das reflexões sobre estes temas abre-se um novo domínio de estudos que propõe examinar as diversas racionalidades políticas desenvolvidas na história do Ocidente. É exatamente sobre estes tópicos que discorrem os cursos *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979).

A presente dissertação tem como objetivo maior empreender a análise da genealogia da governamentalidade política tal como desenvolvida por Michel Foucault nestes dois cursos oferecidos no Collège de France. Para tanto, no *primeiro capítulo*,

partimos primeiramente da análise das diferentes configurações de poder – soberano, disciplinar e biopoder – objetivando chegar ao desdobramento das pesquisas foucaultianas para outros temas como a condução, a direção e o cuidado dos outros. Este desdobramento ocorre devido à introdução da noção de governo como “*conceito redentor*”. Noção esta que desbloqueia os estudos sobre a “*microfísica do poder*” ao estender seu campo de análise para as práticas de “*governo dos homens*”, que têm sua raiz no arcaico modelo do pastorado.

Na seqüência, no ***segundo capítulo***, trabalhamos o desenvolvimento foucaultiano sobre o poder pastoral. As práticas racionalizadas de governo no Ocidente têm como origem remota o poder pastoral concebido pelos hebreus, desenvolvido pelos antigos cristãos e utilizado largamente durante toda a Idade Média. Após passar por um período de crise essa forma arcaica de governamentalidade culminou na moderna racionalidade governamental posta em funcionamento do século XVI ao século XVIII pela razão de Estado.

No ***terceiro capítulo*** passamos ao estudo da análise foucaultiana do processo de formação da governamentalidade como grade de inteligibilidade para se pensar a racionalidade política no século XVI. Para tanto, primeiramente buscamos entender o processo de passagem de uma prática religiosa de pastoral das almas para o exercício político da arte de governar. Dentro da análise sobre a arte de governar vemos como se efetua a formação de uma pedagogia do príncipe a partir do antigo modelo do “*espelho dos príncipes*”, onde o bom governo era aquele realizado por um governante preparado segundo as virtudes necessárias. Com o surgimento do Estado Moderno e suas práticas racionais de governo – entre as quais as técnicas policiais de controle da população, de estatística dos recursos, de fiscalização sobre a circulação de bens, alimentos e pessoas,

etc. –, mais do que as virtudes é preciso ter o conhecimento para realizar a boa administração. É dentro deste contexto que emerge a economia como domínio de conhecimento e como princípio de governamentalidade.

No *quarto capítulo* discorremos sobre a razão de Estado e o liberalismo enquanto modelos de governamentalidade. Seguindo o princípio de que “*nunca se governa demais*” ocorre do século XVI ao século XVIII uma intensificação das práticas estatais de governo que tinham como objetivo a maximização do poder do Estado. Veremos como essa majoração da potência do Estado ocorre devido à articulação entre o sistema econômico mercantilista, o mecanismo de polícia e o aparelho diplomático-militar. Por volta da metade do século XVIII, devido à atuação dos economistas liberais e a introdução da economia política, começa a ganhar corpo a crítica interna da razão governamental. O objetivo é a modulação dos limites da racionalidade política tendo em vista o princípio de implantação de um “*governo econômico e frugal*”. É o início da governamentalidade liberal que nas primeiras décadas do século XX passa por uma inflexão interna que resulta na governamentalidade neoliberal, atuante até nossos dias.

## CAPÍTULO 1

### VARIAÇÕES DO PODER (E DA POLÍTICA)

*“Esta dificuldade – nosso embaraço em encontrar as formas de luta adequadas – não virá de que ainda ignoramos o que é o poder?”*

**Michel Foucault. *Os intelectuais e o poder* (1972).**

*“(…) Sem dúvida, devemos ser nominalista: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.”*

**Michel Foucault. *História da Sexualidade I: A Vontade de saber* (1976).**

Entre todos os assuntos e problemáticas pertinentes ao conjunto de estudos de Michel Foucault o poder, certamente, ocupa um lugar no mínimo curioso. Primeiro porque não existe nenhuma obra deste autor que sistematize de forma densa, metódica e acabada a questão do poder, e que tenha em vista a construção de bases suficientes para a formulação de uma teoria geral do poder. Em segundo lugar devido ao fato de que, apesar de não receber tratamento exclusivo em algum de seus estudos, o poder foi um de seus objetos de estudo mais desenvolvidos. O que pode ser verificado nos estudos sobre as relações entre poder e saber realizados no início de 1970, na análise da governamentalidade e da arte de governar feita no final dessa mesma década e nas pesquisas sobre o governo de si e dos outros realizadas por Foucault até sua morte em 1984.

Foucault constata em suas pesquisas que as práticas de poder político possuíam maneiras peculiares de aplicação durante o período medieval como o uso da tortura, da masmorra, da punição corporal ostensiva e pública. Estas práticas tiveram vida longa, de modo que permaneceram mais ou menos inalteradas até o início da modernidade. Contudo, Foucault observa que em um curto espaço de tempo, do século XVII até o século XVIII, ocorreram modificações que alteraram para sempre a face do poder. Em primeiro lugar, percebe a existência de *“uma anátomo-política, isto é, a constituição, desde o século XVII, dos sistemas disciplinares modernos e sua nova tecnologia política dos corpos”* (MACHADO, 2005: 124). Continuando suas pesquisas Foucault se depara com *“o aparecimento de uma bio-política”* na segunda metade do século XVIII, ou seja, o surgimento de uma série de *“novos controles reguladores”* que incidem não mais somente sobre corpos individualizados, mas sobre o conjunto complexo e heterogêneo de indivíduos que formam a população (MACHADO, 2005: 124). Em cada um desses momentos da pesquisa foucaultiana estão expressos as sucessivas transformações que as relações de poder sofreram ao longo do tempo. Como consequência desses sucessivos momentos de mudança Foucault aponta, em linhas gerais, três grandes modelos de exercício do poder: o soberano, o disciplinar e o biopoder.

As teorias políticas de soberania apresentavam o soberano como aquela figura jurídica que mantinha ligações com um tipo específico de sociedade onde *“o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos”* (FOUCAULT, 2007a: 148). Portanto, o poder soberano é aquele que tem o direito de incidir sobre os homens, apropriando-se de

seus bens, tomando seus corpos, limitando suas liberdades ou, no limite, decidindo entre duas opções extremas: a “*de causar a morte ou de deixar viver*” (FOUCAULT, 2007a: 148). A vida dos súditos estava nas mãos do soberano. Este a mantinha tendo em vista a apropriação de algum benefício que os súditos poderiam lhe oferecer, ou a extinguiu se porventura algum indivíduo fosse merecedor de morte por alguma ofensa a seu corpo real.

O poder soberano constitui uma das modalidades de exercício do poder, não sendo possível deduzir que esta espécie de poder possa dar conta do poder em sua generalidade. Por isso, a partir do século XVII, o poder sofre uma nova inflexão passando a funcionar através de práticas disciplinares que visam a construção de uma sociedade útil, produtiva e obediente. O poder disciplinar está associado a um grande número de mecanismos e práticas que colocam em funcionamento novas formas de regularizar as atividades humanas no tempo e no espaço. É o caso, por exemplo, do uso da vigilância e do exame como técnicas que exercem duas funções: a de modificar o comportamento dos indivíduos e a de retirar deles um conjunto de conhecimentos e saberes que alimentam o poder disciplinar.

Efeito de novas transformações, Foucault aponta que o poder passa por um novo deslocamento tomando a forma de um poder que, como o poder soberano, apreende a vida dos homens para decidir seu destino. A diferença é que agora não se trata mais de decidir entre “*causar a morte ou deixar viver*”, mas de escolher entre “*causar a vida ou devolver à morte*” os homens sob a tutela do Estado. Assim, no final do século XVIII e início do século XIX, entramos na era do modelo político que toma a vida como preocupação e a população como uma espécie viva, a biopolítica, e no momento de nascimento de um novo modo de poder, o biopoder. É nesse sentido que Foucault pode

afirmar que “*a velha potência de morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida*” (FOUCAULT, 2007a: 152).

Apesar de suas sucessivas transformações ao longo do tempo não seria correto afirmar que a emergência de uma dessas modalidades signifique a imediata supressão daquela que a precedeu e de suas práticas políticas. Nesse sentido, sustentar que a vertente soberano-jurídica foi abandonada tendo em vista a implantação do modelo disciplinar de poder é tão errado quanto dizer que quando do surgimento do biopoder e seus modos de atuação as práticas disciplinares foram suprimidas. Não ocorre o desaparecimento de um modelo para que o outro se instale. Pelo contrário, é sobre bases já firmadas e fazendo uso das modificações exigidas sobre cada um desses modelos que foi possível a implantação de novas formas de poder.

Em *Vigiar e Punir* Foucault demonstra como durante a Época Clássica ocorre o aparecimento de uma nova mecânica do poder que coloca o corpo como objeto a ser tomado e manipulado. Entre o século XVII e o século XVIII surge uma estrutura disciplinar que empreende a implantação de fórmulas diretas de dominação, com métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo. Para desvelar como estes métodos disciplinares atuam Foucault toma, nesta obra, um modelo principal de instituição social onde é possível verificar a dominação sobre os corpos: *as prisões*. Estas foram vistas como protótipos, como modelos que serviram de parâmetro para a implantação de mecanismos de controle e disciplina em outras instituições como as escolas, as fábricas, os hospitais, as casernas e os hospícios. Através de uma detalhada pesquisa genealógica Foucault objetiva verificar as transformações históricas ocorridas dentro destas instituições, tendo como base o modelo prisional.

Mas antes de tratar das práticas disciplinares presentes nos diversos modelos de aprisionamento Foucault efetua a análise de duas práticas anteriores que tiveram uma permanência relativamente longa na história: a tortura e o suplício. Estas duas formavam uma espécie de conjunto punitivo que durante muito tempo foi o instrumento mais utilizado pelos reis seja com o intuito de punir desafetos ou castigar personagens sociais desajustados.<sup>3</sup> Extremamente arraigadas na prática jurídico-penal a tortura e o suplício não desapareceram imediatamente após a eclosão do aprisionamento e da disciplinarização como técnicas punitivas usadas pela justiça. O poder soberano as continuou utilizando até o final do século XVIII quando ganha força o movimento de reforma do sistema penal.

### **1.1. O poder soberano e o suplício como instrumento político**

Um suplício é uma pena corporal muito dolorosa, que por vezes deve ser aplicada com excesso de rigor, crueldade e atrocidade. Mas não se engane quem pensa que o suplício era visto como a deflagração de uma raiva desmedida do poder soberano, por meio de seus órgãos de punição, sobre os corpos indefesos dos criminosos que o atacaram por meio de seus crimes o corpo social, e conseqüentemente, o corpo do rei. “*O suplício é uma técnica*”, sustenta Foucault, “*e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei*” (FOUCAULT, 1994: 34). É por isso que Foucault fala que a aplicação de uma pena somente pode ser considerada um suplício se obedecer a algumas regras e critérios. Para ele, o espetáculo do suplício deve

*“produzir uma certa quantidade de sofrimento que se possa, se não medir exatamente, ao menos apreciar, comparar e hierarquizar; a morte é um suplício na medida em que ela não é simplesmente privação do direito de viver, mas a*

---

<sup>3</sup> O que não significa que eram práticas punitivas de uso exclusivo dos monarcas. Basta pensarmos, por exemplo, no amplo uso realizado pela Igreja dos mais diversos métodos de tortura e suplício durante todo o período em que perdurou a Inquisição.



*ocasião e o termo final de uma graduação calculada de sofrimentos: desde a decapitação – que reduz todos os sofrimentos a um só gesto e num só instante: o grau zero do suplício – até o esquartejamento que os leva quase ao infinito, através do enforcamento, da fogueira e da roda, na qual se agoniza muito tempo; a morte suplício é a arte de reter a vida no sofrimento, subdividindo-a em ‘mil mortes’ e obtendo, antes de cessar a existência, the most exquisite agonies [as mais requintadas agonias]. O suplício repousa na arte quantitativa do sofrimento. Mas não é só: esta produção é regulada. O suplício faz correlacionar o tipo de ferimento físico, a qualidade, a intensidade, o tempo dos sofrimentos com a gravidade do crime, a pessoa do criminoso, o nível social de suas vítimas. Há um código jurídico da dor; a pena, quando é suplicante, não se abate sobre o corpo ao acaso ou em bloco; ela é calculada de acordo com regras detalhadas: número de golpes de açoite, localização do ferrete em brasa, tempo da agonia na fogueira ou na roda (o tribunal decide se é o caso de estrangular o paciente imediatamente, em vez de deixá-lo morrer, e ao fim de quanto tempo esse gesto de piedade deve intervir), tipo de mutilação a impor (mão decepada, lábios ou língua furados). Todos esses diversos elementos multiplicam as penas e se combinam de acordo com os tribunais e os crimes” (FOUCAULT, 1994: 34).*

O suplício busca uma justa relação entre o ferimento físico aplicado ao supliciado e a gravidade do crime cometido. O ato punitivo tem como uma de suas funções, senão a principal, a de transformar quem recebe o castigo em um exemplo aos outros homens que assistem ao espetáculo do suplício, para que estes não venham a cometer a mesma infração. A exibição pública de um suplício faz parte, então, de uma cerimônia, de um ritual litúrgico de punição. A liturgia punitiva prescreve algumas exigências que devem ser fielmente observadas para que o suplício obtenha a maior eficácia possível. Estas exigências prescrevem determinações que incidem sobre os dois personagens do espetáculo: a vítima supliciada e o órgão de justiça que aplica o suplício. Em relação ao primeiro, Foucault observa que o suplício deve ser marcante, pois

*“destina-se, ou pela cicatriz que deixa no corpo, ou pela ostentação de que se acompanha, a tornar infame aquele que é sua vítima; o suplício, mesmo se tem como função ‘purgar’ o crime, não reconcilia; traça em torno, ou melhor, sobre o próprio corpo do condenado sinais que não devem se apagar; a memória dos*

*homens, em todo caso, guardará a lembrança da exposição, da roda, da tortura, ou do sofrimento devidamente constatados” (FOUCAULT, 1994: 35).*

Já a justiça, com seus órgãos e instituições de execução de sentenças, deve cuidar para que o suplício seja realizado com a maior ostentação pública e fazendo uso de todos os aparatos disponíveis. Sua execução sob a forma de um espetáculo aberto ao público tem como objetivo que todos os componentes da audiência constatem a vitória, o triunfo da justiça sobre o ser do criminoso. *“O próprio excesso das violências cometidas”*, corrobora Foucault,

*“é uma das peças de sua glória: o fato de o culpado gemer ou gritar com os golpes não constitui algo de acessório ou vergonhoso, mas é o próprio cerimonial da justiça que se manifesta em sua força. Por isso, sem dúvida, é que os suplícios se prolongam ainda depois da morte: cadáveres queimados, cinzas jogadas ao vento, corpos arrastados na grade, expostos à beira das estradas. A justiça persegue o corpo além de qualquer sofrimento possível” (FOUCAULT, 1994: 35).*

O excesso das violências cometidas nos suplícios é uma prova do poder soberano sobre os súditos. O suplício penal não se caracteriza por ser executado sob a forma de qualquer punição corporal, realizada a qualquer preço, sem julgamento do criminoso, sem algumas regras. Existe toda uma organização meticulosa que visa a realização dos sofrimentos segundo a graduação do crime e da pena cometida. Longe de agir de forma cega, descontrolada e sem princípios, a justiça procede guiada pela clareza de uma racionalidade judiciária e penal. A prática judicial encerra toda uma ciência da punição. Foucault lembra que mesmo *“nos ‘excessos’ dos suplícios se investe toda a economia do poder”* (FOUCAULT, 1994: 35). O suplício comporta a aplicação de uma punição que não objetiva apenas a correção do criminoso, por meio de torturas e sofrimentos corporais, ou a pena máxima de morte ao condenado. Tão importante

quanto fazer a justiça ser feita, o suplício tem uma função educativa, visto que também pretende atingir o conjunto de ouvintes e expectadores formado pelo povo.

*“Nas cerimônias do suplício, o personagem principal é o povo, cuja presença real e imediata é requerida para sua realização. Um suplício que tivesse sido conhecido, mas cujo desenrolar houvesse sido secreto não teria sentido. Procurava-se dar o exemplo não só suscitando a consciência de que a menor infração corria sério risco de punição; mas provocando um efeito de terror pelo espetáculo de poder tripudiando sobre o culpado”* (FOUCAULT, 1994: 53).

O povo tem um papel ambíguo nos suplícios, tendo em vista que uma das funções dos suplícios é a de provocar temor naqueles que assistem o abominável teatro punitivo. Por esse motivo o povo é convidado a presenciar os suplícios fazendo parte do processo de punição. Não bastava apenas saber que ocorreu alguma execução, ou que algum criminoso foi condenado e supliciado, mais que isso era preciso que as pessoas vissem com seus próprios olhos isso tudo acontecer. É necessário que as pessoas presenciem a punição para que sintam horror e temor diante do que assistem. Por outro lado, também é imprescindível a presença das pessoas durante os suplícios *“porque devem ser testemunhas e garantias da punição, e porque até certo ponto devem tomar parte nela”* (FOUCAULT, 1994: 53). O povo era chamado a se insinuar no espetáculo punitivo. Essa forma de participação do povo faz parte de uma economia geral dos suplícios que possibilitava que o soberano tolerasse um instante de violência do povo contra o supliciado. Não raras vezes ocorriam excessos durante o momento de manifestação do povo, de tal forma que era preciso proteger o condenado da violência da multidão. Se essa expressão popular de justiça, se essa demonstração de um momento de *“pequena justiça”* do povo ultrapassasse os limites o soberano poderia demarcar até onde iriam os privilégios do povo nesses espetáculos de punição (FOUCAULT, 1994: 54).

Contudo, a punição pode suscitar efeito contrário e, ao invés de provocar o temor e educar quem assiste ao suplício pode ocasionar a revolta. O povo pode se sentir sensibilizado com o sofrimento do supliciado e precipitar sua recusa do poder punitivo ao voltar-se contra o carrasco e executores da sentença (FOUCAULT, 1994: 54). Impor impedimentos a uma execução tida como injusta, retirar o condenado das mãos do carrasco e obter à força seu perdão, perseguir os executores, maldizer os juízes e pronunciar-se contra a sentença proferida contra os criminosos. Existe a possibilidade de que algumas destas coisas aconteçam já que *“isso tudo faz parte das práticas populares que contrariam, perturbam e desorganizam muitas vezes o ritual dos suplícios”* (FOUCAULT, 1994: 54). Aliás, condutas deste tipo passam a ocorrer com frequência no século XVIII, o que demonstra uma inversão de papéis e de objetivos dentro do espetáculo punitivo. Aqueles que deveriam executar a pena tornam-se alvos da revolta popular e sofrem em seus corpos os castigos que deveriam aplicar nos condenados; por outro lado, estes últimos passam, neste momento de revolta popular contra a justiça, a ser considerados heróis e mártires do povo. Esta rejeição às punições excessivas ficava ainda mais patente se a condenação é considerada injusta pelo povo. A revolta ocorre quando *“se vê levar à morte um homem do povo”*, diz Foucault,

*“por um crime que teria custado, a alguém mais bem nascido ou mais rico, uma pena relativamente leve. Parece que certas práticas da justiça penal não eram mais suportadas no século XVIII – e talvez desde há muito tempo – pelas camadas profundas da população. O que facilmente dava lugar pelo menos a começos de agitação. Já que os mais pobres (...) não têm possibilidade de serem ouvidos na justiça, eles podem intervir fisicamente, onde quer que ela se manifeste publicamente, onde quer que eles sejam chamados como testemunhas e quase coadjuvantes dessa justiça, entrando violentamente no mecanismo punitivo e redistribuindo os efeitos dele; repetindo em outro sentido a violência dos rituais punitivos”* (FOUCAULT, 1994: 55).

A partir da segunda metade do século XVIII a execução pública passa a ser vista não mais como momento de ostentação do poder real diante do condenado, mas como estopim de fomentação da revolta popular. O suplício realizado abertamente não simbolizava mais a ocasião em que a violência e a maldade encerrada em um criminoso seriam consumidas publicamente de uma vez por todas. “*O protesto contra os suplícios*”, diz Foucault,

*“é encontrado em toda parte na segunda metade do século XVIII: entre os filósofos e teóricos do direito; entre juristas, magistrado, parlamentares; nos cahiers de doléances e entre os legisladores das assembleias. É preciso punir de outro modo: eliminar essa confrontação física entre soberano e condenado; esse conflito frontal entre a vingança do príncipe e a cólera contida do povo, por intermédio do supliciado e do carrasco. O suplício tornou-se rapidamente intolerável”* (FOUCAULT, 1994: 69).

O clima de hostilidade popular fazia com que a situação ganhasse contornos cada vez mais intoleráveis. Era preciso eliminar com urgência a confrontação pública entre o condenado e o rei que expressava, em último caso e de uma maneira simbólica, a luta contra a exploração e a violência soberana sobre o povo. Os reformadores penais do século XVIII – Cesare Beccaria (1738-1794), Jeremy Bentham (1748-1832), Joseph Michel Antoine de Servan (1737-1807), etc. – vão denunciar todo o excesso que ultrapassa, em todos os sentidos, o exercício legítimo do poder político. O objetivo desta denúncia e das reformas propostas é estabelecer como princípio que “*a justiça criminal puna em vez de se vingar*” (FOUCAULT, 1994: 69). Para conseguir a implantação desse princípio geral os reformadores reivindicam que se leve em consideração a “*humanidade*” presente em cada homem – mesmo no pior dos assassinos – como parâmetro e limite do poder de punir. “*O ‘homem’ que os reformadores puseram em destaque contra o despotismo do cadafalso é também um homem-medida: não das coisas, mas do poder*” (FOUCAULT, 1994: 70). Enquanto o

poder soberano caracteriza-se pelo uso excessivo dos castigos e suplícios, a partir do final da época clássica começa a ganhar força a idéia de humanidade e de uma nova economia de poder que busca disciplinar os indivíduos e incidir sobre eles uma série de normas e regras que inserem seus corpos em um espaço de conhecimento, de saber e, claro, de ação mais eficaz do poder.

O movimento de reforma do direito criminal buscava “*uma nova estratégia para o remanejamento do poder de punir*”, de modo que este deixasse de ser um direito exclusivo do soberano e fosse concedido também a outros estratos da sociedade. Pautada em ideais de uma racionalidade política liberal os reformistas propuseram o estabelecimento de “*uma nova ‘economia’ do poder de castigar*” que aumentasse “*os efeitos diminuindo o custo econômico*” e o “*custo político*”, de modo que fosse constituído “*uma nova ‘economia política’ do poder de punir*” (FOUCAULT, 1994: 75). Segundo Foucault, esta reforma, no sentido de uma generalização da punição no âmbito social, tinha como objetivos principais

*“fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular, coextensiva à sociedade; não punir menos, mais punir melhor; punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade; inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir”* (FOUCAULT, 1994: 76).

Márcio Alves Fonseca relembra que para Foucault a correção do sistema penal também deve ser entendida “*em função da alteração da política em relação às ilegalidades*” (FONSECA, 1995: 44). No Antigo Regime existia uma margem de tolerância das ilegalidades que variava de acordo com cada camada social. Segundo Fonseca, “*embora tais ilegalidades constituíssem um fator de aumento da criminalidade, uma vez que esta se fundamentava em ilegalidades mais vastas, às quais as camadas populares estavam unidas como à condição de existência*”, existia, de

maneira generalizada, o funcionamento de um “*jogo entre as ilegalidades aceitas para cada estrato social*” que fazia “*parte da vida política e econômica das sociedades*” (FONSECA, 1995: 44).<sup>4</sup>

Muito mais intrigante era o fato de que, mais do que toleradas, as ilegalidades populares passaram a ser estimuladas. Isso porque a constante ocorrência de pequenas ilegalidades populares alargava progressivamente uma brecha que possibilitaram o aparecimento de algumas transformações. No caso específico da França, Foucault cita como exemplo “*o desuso dos regulamentos de Colbert, as inobservâncias das barreiras alfandegárias no reino, o deslocamento das práticas corporativas*” (Foucault, 1994: 78). A burguesia tinha grande interesse nessas transformações, pois foi sobre elas que fundamentou grande parte de seu crescimento econômico. Nesse sentido,

*“o que ocorre na segunda metade do século XVIII, com o aumento das riquezas e com o crescimento demográfico, é a mudança do alvo principal das ilegalidades populares para os bens e não mais para os direitos. É assim que infrações como a pilhagem e o roubo tendem a substituir o contrabando e a luta armada contra os agentes do fisco. A mudança de alvo da ilegalidade popular (...) leva a uma crise, uma vez que passa a ameaçar os considerados direitos de propriedade de parte da burguesia, fosse esta propriedade imobiliária, comercial ou industrial”* (FONSECA, 1995: 45).

A reforma penal realizou o lançamento das “*bases para um mecanismo complexo de codificação dos comportamentos e das ilegalidades*”, assim como contribuiu “*para a elaboração de uma forma de representação dos castigos correspondentes às infrações*” (FONSECA, 1995: 46). A partir deste mecanismo, crimes e penas estavam interligados de maneira muito mais intensa, o que

---

<sup>4</sup> A idéia de tolerância em relação a alguns crimes e ilegalidades dentro da sociedade parece contradizer a proposta do panóptico de Bentham como mecanismo da política penal que tem como meta a vigilância e controle sobre o criminoso visando, como consequência, a eliminação exaustiva do crime. Nesse sentido, as propostas colocadas pelos reformadores penais do século XVIII estão bem mais próximas daquilo que sustentarão os neoliberais americanos na segunda metade do século XX. A saber, a total ineficiência de um sistema disciplinar exaustivo, a tolerância sobre alguns crimes e a aceitação de uma certa taxa de ilegalidade (FOUCAULT, 2008b: 349-350).

proporcionava uma maior eficácia ao sistema de punição. Os ideólogos da reforma penal não queriam apenas desenvolver mais uma teoria do indivíduo em sua relação com a sociedade, mas sim produzir “*uma tecnologia dos poderes sutis, eficazes e econômicos, em oposição aos gastos suntuários do poder dos soberanos*” (FOUCAULT, 1994: 93). É nesse sentido que Foucault cita Servan, um destes ideólogos reformadores, para demonstrar como para estes as idéias de crime e de castigo deveriam estar estreitamente ligadas, bem como manter intervalos sucessivos de interposição entre um e outro. “*Quando tiverdes conseguido formar assim a cadeia das idéias na cabeça de vossos cidadãos*”, diz Servan dirigindo-se aos governantes,

*“podereis então vos gabar de conduzi-los e de ser seus senhores. Um déspota imbecil pode coagir escravos com correntes de ferro; mas um verdadeiro político os amarra bem mais fortemente com a corrente de suas próprias idéias; é no plano fixo da razão que ele ata a primeira ponta; laço tanto mais forte quanto ignoramos sua tessitura e pensamos que é obra nossa: o desespero e o tempo roem os laços de ferro e de aço, mas são impotentes contra a união habitual das idéias, apenas conseguem estreitá-la ainda mais; e sobre as fibras moles do cérebro, funda-se a base inabalável dos mais sólidos impérios. Mas para formar a união destas idéias, é preciso que elas sejam realmente inseparáveis dos objetos, é necessário em uma palavra que os cidadãos vejam sempre o crime imediatamente punido mais que cometido”* (SERVAN, 1767: 36-37, grifo nosso).<sup>5</sup>

Como a partir deste período os castigos passaram a ter um caráter mais educativo, no sentido de correção do infrator, era certo que ao mesmo tempo ocorresse

---

<sup>5</sup> Joseph Michel Antoine de Servan (1737-1807) foi advogado geral no Parlamento de Grenoble entre 1764 e 1770. Defensor de idéias próximas do espírito das Luzes constantemente se pronunciava a favor de uma justiça fundada sobre a razão e o respeito aos direitos dos acusados. O que pode ser constatado neste seu *Discours sur l'administration de la justice criminelle*. Parte da passagem ora citada encontra-se traduzida na versão brasileira de *Vigiar e Punir* de Foucault (p.93). O restante é uma tradução livre do trecho original transcrito a seguir: “*Quand vous aurez ainsi formé la chaîne des idées dans la tête de vos Citoyens, vous pourrez alors vous vanter de les conduire e d'être leurs maîtres. Un Despote imbécille peut contraindre des esclaves avec des chaînes de fer; mais un vrai Politique les lie bien fortement par la chaîne de leurs propres idées; c'est au plan fixe de la raison qu'il en attache le premier bout; lien d'autant plus fort que nous en ignorons la texture, e que nous le croyons notre ouvrage: le désespoir et le temps rongent les liens de fer e d'acier, mais il ne peut rien contre l'union habituelle des idées, il ne fait que la raffermir davantage, e sur les molles fibres du cerveau est fondée la base inaltérable des plus fermes Empires. Mais pour former l'union de ces idées, il faut qu'elles foient réellement inséparables dans les objets, il faut en un mot que les Citoyens voient toujours le crime aussitôt puni que commis*” (SERVAN, 1767: 36-37).



uma modificação na forma como os magistrados eram vistos: não mais como frios e detestáveis castigadores, mas agora como juízes que deixam suas decisões serem tomadas segundo critérios humanistas. Mais do que atribuir maior eficácia à sua ação quanto mais intensa ela fosse, ou quanto mais o povo absorvesse do espetáculo de um suplício, a punição deveria traçar como meta resultados regulados pela positividade da correção e da reeducação do desviado social. Agora a relação castigo-corpo não é mais do mesmo tipo que era quando ainda se aplicavam os suplícios públicos.

*“O sofrimento físico, a dor do corpo não são mais os elementos constitutivos da pena. O castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos. Se a justiça ainda tiver que manipular e tocar o corpo dos justicáveis, tal se fará à distância, propriamente, segundo regras rígidas e visando a um objetivo bem mais ‘elevado’. Por meio dessa nova retenção, um exército inteiro de técnicos veio substituir o carrasco, anatomista imediato do sofrimento: os guardas, os médicos, os capelães, os psiquiatras, os psicólogos, os educadores; por sua simples presença ao lado do condenado, eles cantam à justiça o louvor de que ela precisa: eles lhe garantem que o corpo e a dor não são os objetos últimos de sua ação punitiva” (FOUCAULT, 1994: 16, grifo nosso).*

Para que as “ *fibras moles do cérebro*” de fato fossem modeladas segundo o desejo dos governantes, e os delinqüentes se corrigissem, deixando de praticar ações criminosas ainda faltava a criação de um lugar onde isso pudesse ser feito. É assim que em um espaço de tempo relativamente curto, entre os últimos anos do século XVIII e os primeiros do século XIX, surge na grande maioria dos países europeus um sistema geral de punição que incide sobre a liberdade dos criminosos. É o momento do nascimento das prisões e de seu sistema de aprisionamento dos corpos.<sup>6</sup> Comentando a importância do surgimento das prisões Márcio Alves Fonseca diz que

---

<sup>6</sup> Não que as primeiras formas de encarceramento de criminosos começassem a existir neste período. Pelo contrário, sua história remonta à antiguidade onde egípcios, gregos, romanos e outros povos usavam cadeias com celas trancadas para manter escravos ou prisioneiros de guerra. Mais tarde passou a servir de local para prender criminosos à espera de julgamento, castigo ou execução. É somente no século XVIII que as prisões passam a ter como finalidade encarcerar e isolar o criminoso na tentativa de recuperá-lo novamente para o convívio social.

*“o princípio de penas específicas, ajustadas a cada caso para servir de lição para todos, é substituído pela lei de detenção para qualquer infração, exceto se esta merecer a morte. O aparelho uniforme das prisões como mecanismo punitivo substitui, numa passagem quase instantânea, o método de punição anterior, apoiado na diversidade das penas em função dos diferentes tipos de crimes, por uma penalidade uniforme a ser imposta a todo crime”* (FONSECA, 1995: 47).

As prisões não eram somente o lugar onde se depositava o incontável número de delinquentes à espera de seu julgamento ou execução. A punição não era mais algo que ainda estava por vir logo após o julgamento, pois o próprio fato de se prender e retirar a liberdade de quem cometeu um crime passou a ter um caráter punitivo. A punição deixou de ser um acontecimento público para se tornar um evento privado envolvido em um ar de mistério a partir do momento em que passou a acontecer dentro dos muros da prisão. Mas é preciso destacar que a prisão não nasce como consequência do projeto teórico de reforma da penalidade desenvolvido no século XVIII, na verdade ela surge no início século XIX, como uma instituição de fato, que quase não conta com justificção teórica (FOUCAULT, 2005: 84). Além do mais, a prisão deve ser tomada aqui como uma espécie de metáfora, de modelo reduzido do tipo de poder político e de mentalidade predominante nas sociedades do final do século XVIII até o século XIX.

## **1.2. O poder disciplinar e a economia dos “corpos dóceis”**

Com a emergência das prisões como protótipo mais humanista de punição vê-se o nascimento de um poder com um caráter punitivo mais sutil. Percebeu-se que o melhor resultado era alcançado não através do número de chicotadas, açoites, decapitações ou mortes realizadas. Mais do que o corpo do criminoso era sua alma que deveria passar por um processo de correção. O que seria conseguido, em primeiro lugar, com a mudança na forma das punições proposta pelos reformadores do século XVIII e,

em segundo lugar, através de uma ortopedia comportamental surgida a partir do século XIX.

*“Esta tecnologia, ou mecanismo, que Foucault chama de disciplina, funcionará à medida que começar a ser utilizada por certas instituições, como as casas de detenção e o Exército, pois já era aplicada de acordo com os objetivos definidos dentro de lugares institucionais, tais como a escola e o hospital, e também servirá para autoridades preexistentes, como a polícia” (FONSECA, 1995: 48).*

Nesse momento começa a ganhar força o surgimento de uma rede de poderes que sem se limitar, avançam sobre todo corpo social com técnicas, dispositivos, mecanismos de poder que permitem utilizar métodos que atuam sobre todo o corpo. O controle efetuado é tão minucioso que esquadrinha o corpo colocando-o em um espaço individualizado que permite o máximo de controle sobre seus gestos, comportamentos e atitudes, obtendo o máximo de rapidez de execução de suas tarefas. Este poder infinitesimal e capilar se exerce sobre o corpo ativo que se transforma em objeto de controle e cuja economia é almejada na eficácia dos seus movimentos. O que vemos se constituir é toda uma cerimônia do exercício planejado e do movimento calculado. Esta modalidade do poder atua de forma constante buscando esquadrinhar o tempo, o espaço, os movimentos para, em última instância, alcançar e domesticar as consciências das pessoas. Para conseguir extrair o melhor aproveitamento das ações esperadas deste corpo observado, uma miríade de olhares o espreita e sujeita suas forças retirando o máximo de utilidade, ou impondo-lhe extenuantes obrigações e exercícios quando se é necessário reeducá-lo como um corpo dócil novamente.

*“Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as "disciplinas". Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação” (FOUCAULT, 1994: 126).*

Ao mesmo tempo em que é uma técnica de organização espacial, a disciplina também é uma técnica de distribuição dos corpos neste espaço previamente individualizado, classificado, hierarquizado. A disciplina é capaz de desempenhar sobre o corpo diferentes técnicas de sujeição segundo os objetivos de utilização que tem para com este corpo. Ela também efetua um controle do tempo, pois exige do corpo uma produção com maior rapidez e eficácia posto que aplica sobre este um detalhado controle temporal de suas ações. Mas a disciplina é em primeiro lugar vigilância, pois é nesta que encontra um de seus principais mecanismos de controle do e sobre o corpo.

Foucault situa o momento histórico do nascimento das disciplinas como concomitante ao nascimento de uma arte do corpo humano, *“que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem também aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente”* (FOUCAULT, 1994: 127). Ao mesmo tempo em que se formam as práticas disciplinares e por conta do funcionamento destas começa a ganhar contornos uma nova *“mecânica do poder”* que age sob uma espécie de *“anatomia política”* com objetivos bem específicos. Para Foucault, este mecanismo anatômico-político de poder *“define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina”* (FOUCAULT, 1994: 127). Este mecanismo será tanto mais eficiente quanto melhor for usado seu peculiar instrumento, a disciplina, pois ela consegue aumentar *“as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade)”*, ao mesmo tempo em que *“diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)”* fabricando assim *“corpos submissos e exercitados, corpos dóceis”* (FOUCAULT, 1994: 127). Mas essa *“mecânica do poder”* não surgiu de maneira

inesperada. Segundo Foucault, existe um longo processo de criação desta nova, mas ao mesmo tempo antiga anatomia política que é a disciplina. É por isso que tomou esta tecnologia de poder político e buscou refazer sua genealogia para retratar o momento histórico em que esse mecanismo se tornou mais necessário. Desde muito cedo já era possível encontrar esses mecanismos em instituições como colégios; mais tarde nas escolas primárias; logo após lentamente no espaço hospitalar; e em algumas dezenas de anos, reestruturaram a organização militar (FOUCAULT, 1994: 127).

O objetivo de Foucault não é fazer uma história do modo como as diversas instituições disciplinares foram surgindo ao longo do tempo segundo aquilo que cada uma possui de característico e peculiar. Seu interesse girou em torno de traçar a localização e descrever o entrecruzamento de teorias, processos, práticas, tendências e técnicas que determinam certo investimento político sobre o corpo. É isso que vemos principalmente em *Vigiar e Punir*. No fundo, o que Foucault almeja é descrever como funciona e como se produziu o que chamou de *dispositivo disciplinar*. Mecanismo este responsável por uma nova “*microfísica do poder*” que, desde o século XVII, não parou de crescer e cobrir grande parte do corpo social, levando ao surgimento de uma complexa forma de sociedade. Então, este trabalho de descrição “*implicará na demora sobre o detalhe e na atenção às minúcias: sob as mínimas figuras, procurar não um sentido, mas uma precaução; recolocá-las não apenas na solidariedade de um funcionamento, mas na coerência de uma tática*” (FOUCAULT, 1994: 128).

Agora, na passagem de um mundo a outro, não se trata mais da existência jurídica da soberania, mas da existência biológica da população.<sup>7</sup> Existe agora todo um

---

<sup>7</sup> Conforme veremos no 3º capítulo a população torna-se um elemento essencial para se pensar as ações políticas dentro deste novo modo de poder que começa a ganhar contornos no século XVIII. O que Foucault chamará de “*governamentalidade*” diz respeito diretamente a esta possibilidade de “*desbloqueio*” das artes de governar “*coisas*” que do século XVI até o século XVIII ainda se viam marcadas pelo antiquíssimo modelo da família.

sistema de procedimentos que aperfeiçoam a distribuição dos indivíduos no espaço que somente se torna possível devido à operacionalidade oferecida pela disciplina. Podemos, por exemplo, falar da tática do encarceramento e da descrição minuciosa dos detalhes que já era desde o antigo ascetismo cristão uma estratégia usada para melhor coibir e proibir, instruir e corrigir os corpos e as mentes para melhor usarem seu tempo e melhor aplicarem seus pensamentos. Quanto ao encarceramento e sua concomitante distribuição dos indivíduos no espaço, e a descrição dos detalhes podemos dizer que estas tiveram grande aceitação nos colégios e nos quartéis para, mais tarde, adentrarem as fábricas. Estas instituições permaneceram com características e semelhanças muito próximas a de “*um convento, uma fortaleza, uma cidade fechada*”, onde o guardião somente abriria as portas para que os operários entrassem após o sinal haver soado, sem que ninguém tenha permissão de entrar após isso. Medidas como estas possibilitam que se concentrem as forças de produção buscando “*tirar delas o máximo de vantagens e neutralizar seus inconvenientes (roubos, interrupção do trabalho, agitações e ‘cabalas’)*”, além de permitirem a proteção dos “*materiais e ferramentas e de dominar as forças de trabalho*” (FOUCAULT, 1994: 131).

Mas a disciplina não se vale apenas do cerco que ela opera. O espaço disciplinar é moldado segundo a idéia de local, de espaço, isto é, do que Foucault chama de *quadriculamento*. O quadriculamento parte do princípio simples, mas eficaz da localização imediata. Assim o espaço recortado pela tática da disciplina, tende a se dividir em tantas partes quantos são os indivíduos ou os corpos. Vale a máxima expressa por Foucault que afirma: “*cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo*” (FOUCAULT, 1994: 131). A disciplina procede assim para melhor conhecer os indivíduos, impondo-os um maior domínio à medida que os conhece, para enfim,

usá-los da forma mais conveniente e eficaz possível. Além disso, o critério do quadriculamento objetiva “*anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa*” (FOUCAULT, 1994: 131). Estas são razões mais que suficientes para concluir que o sistema de disciplinarização, com todos os elementos que lhe são correspondentes, pode ser tomado como uma tática anti-deserção, anti-vadiagem, anti-aglomeração. Esse procedimento quer estabelecer as presenças e controlar as ausências, rigorosamente, vigiar os comportamentos de cada um, a cada instante. É por isso que podemos visualizar aqui o entrecruzamento de toda uma série de procedimentos arquiteturais que compartimentalizam o espaço, um sistema de divisão dos horários que possibilitam um controle temporal e a atribuição de uma série de tarefas e exercícios a serem cumpridas que, se não impossibilitam, pelo menos dificultam a aplicação do pensamento em outras coisas que não as atividades a serem cumpridas.

As escolas e instituições pedagógicas, por exemplo, são locais privilegiados de aplicação do poder disciplinar. Como a disciplina é em primeiro lugar uma organização do espaço, podemos encontrar nas escolas toda uma disposição celular que divide os alunos por classes, impõe uma hierarquia que separa por idade e matérias a serem lecionadas. A organização celular permite um maior controle e visualização de cada um e ao mesmo tempo intensifica a quantidade e a qualidade do aproveitamento de todos. A distribuição e demarcação de cada carteira, e sua conseqüente atribuição a um aluno especificamente se faz necessária para que haja um maior controle sobre os faltantes e indisciplinados. O grande objetivo a ser alcançado quando do estabelecimento e manutenção deste controle rígido e constante era o de transformar o grande alunado

desgovernado e uniforme em uma multiplicidade ordenada, obediente e eficaz. Foucault expressa bem essa idéia quando afirma que

*“a organização de um espaço serial foi uma das grandes modificações técnicas do ensino elementar. Permitiu ultrapassar o sistema tradicional (um aluno que trabalha alguns minutos com o professor, enquanto fica ocioso e sem vigilância o grupo confuso dos que estão esperando). Determinando lugares individuais, tornou possível o controle de cada um e o trabalho simultâneo de todos. Organizou uma nova economia do tempo de aprendizagem. Fez funcionar o espaço escolar como uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar”* (FOUCAULT, 1994: 134).

É preciso enfatizar a importância do tempo no funcionamento dos mecanismos de controle e vigilância que fazem parte do sistema disciplinar. Isso porque a disciplina não se ocupa apenas do controle do produto ou resultado final que se almeja, ela se ocupa muito mais com a atividade geradora, com a própria ação efetuada pelo indivíduo que tem alguma finalidade última: seja ela a fabricação de um produto no caso da fábrica ou o aprendizado no caso das escolas. Nesse sentido que a escola torna-se com suas normas e regras uma instituição controladora do tempo. Atrasos não são tolerados, mas, ao contrário, punidos. Existe toda uma preocupação com o cumprimento exato e regular do tempo, de modo que executar as tarefas e atividades rigorosamente dentro do prazo determinado acabou ganhando forma de ações virtuosas. Possuir estas “virtudes” faz a diferença entre o aluno considerado exemplar ou o aluno tido como problemático e indisciplinado. A intensa divisão do tempo disciplinar leva Foucault a ilustrá-lo com um exemplo de como

*“no começo do século XIX, serão propostos para a escola mútua horários como o seguinte: 8,45 entrada do monitor, 8,52 chamada do monitor, 8,56 entrada das crianças e oração, 9 horas entrada nos bancos, 9,04 primeira lousa, 9,08 fim do primeiro ditado, 9,12 segunda lousa, etc.”* (FOUCAULT, 1994: 137).



A majoração dos resultados obtidos pela disciplina é obtida através do processo de individualização dos corpos no espaço, de modo que possam ser alvos de instrumentos de poder e de técnicas de saber. Além do mais, os corpos devem ser administrados e controlados na medida em que se objetiva extrair o máximo de resultados no menor tempo possível e, para isso, é necessária a implantação de uma estreita articulação entre o corpo, a ação e o tempo de realização desta. A exigência de produzir aparelhos eficientes implica em que o corpo tomado em sua singularidade torne-se um elemento que se coloca, se move e se articula com outros corpos para a constituição de um mecanismo homogêneo e ordenado.

Mas como seria possível obter o melhor resultado de todos estes aparelhos onde ocorre a ação do poder disciplinar? Para Foucault, “*o sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação em um procedimento que lhe é específico, o exame*” (FOUCAULT, 1994: 153). Cada um destes instrumentos desempenha um papel específico dentro do poder disciplinar que são pela ordem: a busca pelo estabelecimento de uma vigilância constante que é ao mesmo tempo individualizada e global, a implantação de normas que sistematizam as ações dos sujeitos e, por fim, a realização de criteriosos processos de examinação que instituem diferenciações entre os indivíduos ao retirar destes a verdade que lhes é inerente.

Como o mecanismo disciplinar envolve todo o processo de desenvolvimento das ações desde seu início até a realização de seu objetivo final, é preciso que ele possua um mecanismo que lhe garanta a possibilidade de efetuar uma observação constante, mas ao mesmo tempo global e individualizada. De acordo com Foucault o exercício da disciplina supõe um *dispositivo* que, pela constância do jogo do olhar provoque a

inibição das más ações e obrigue a prática das atividades determinadas. Por isso se fez necessário a criação de um aparelho onde as técnicas que permitem ver sejam capazes de intensificar os efeitos da ação do poder. O *aparelho disciplinar* perfeito e mais eficiente seria aquele que permitisse ver permanentemente e em uma única olhada todos os gestos, todas as atitudes, todos os comportamentos ameaçadores sem que aqueles que fossem vigiados possam vislumbrar aquele que os vigia.

O *aparelho disciplinar* mencionado acima é exemplificado por Foucault pelo modelo de uma estrutura arquitetônica idealizada pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham (1748-1832). Após se envolver nos debates sobre as prisões, as punições de crimes, a recuperação moral dos criminosos e retorno desses para a sociedade Bentham concebe a idéia do *panóptico*, arquetipo de todas as construções que possibilitassem a máxima vigilância e a reabilitação do maior número de indivíduos. De posse dessa idéia escreve o *Panóptico* onde descreve minuciosamente o modo de funcionamento dessas construções. Em uma carta de 25 de novembro de 1791 endereçada ao deputado francês M. J. P. Garran, Bentham promete a este político o envio da versão em inglês desse livro, bem como o extrato em francês “*feito por um amigo*” (que alguns intérpretes identificam como sendo Étienne Dumont, um pastor e homem de letras que exerceu a função de assistente de Bentham). No mesmo ano Garran, por sua vez, enviou este extrato à Assembléia Nacional Constituinte francesa que o publicou pela Imprensa Nacional com o título *Panoptique: mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection et nommément des maisons de force*.

Na concepção de Foucault, o *panóptico* é o dispositivo que melhor caracteriza o poder disciplinar posto ser ele pensado como um sistema arquitetural constituído de uma torre central e um anel periférico que permite a quem se posiciona no centro

visualizar tudo e a todos sem que seja visto. Isso faz com que aqueles que são vigiados tenham sempre a sensação de que estão sendo observados, de modo que se pode chegar ao momento em que a consciência da vigilância faz com que seja desnecessário uma vigilância extensa e objetiva. O *panóptico* de Bentham seria “o princípio geral de uma nova ‘anatomia política’ cujo objeto e fim não são a relação de soberania, mas as relações de disciplina” (FOUCAULT, 1994: 184). Princípio este que ao aplicar o mecanismo da disciplina possibilita conseqüentemente a construção de um novo tipo de sociedade que se alinha a um tipo específico de modo de aplicação disciplinar. Como bem discrimina Foucault, temos duas imagens da disciplina.

*“Num extremo, a disciplina-bloco, a instituição fechada, estabelecida à margem, e toda voltada para funções negativas: fazer parar o mal, romper as comunicações, suspender o tempo. No outro extremo, com o panoptismo, temos a disciplina-mecanismo: um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis para uma sociedade que está por vir. O movimento que vai de um projeto ao outro, de um esquema da disciplina da exceção ao de uma vigilância generalizada, repousa sobre uma transformação histórica: a extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, sua multiplicação através de todo o corpo social, a formação do que se poderia chamar grosso modo a **sociedade disciplinar**”* (FOUCAULT, 1994: 184).

Aplicados pelo poder disciplinar a vigilância, o controle, o exame e a sanção de normas formam um conjunto de instrumentos fundamentais para a constituição dos sujeitos e o domínio sobre os corpos. Muito aplicados entre os séculos XVII e XVIII todos estes instrumentos somavam-se a uma série de técnicas e procedimentos. Entre estes estão: a distribuição espacial dos corpos individuais, a organização destes em um campo de visibilidade, a aplicação de exercícios e treinamentos tendo em vista o aumento da força útil e a implantação de “*técnicas de racionalização e de economia estrita*” de um tipo de poder que deveria ser exercido sem que juntamente à sua aplicação ocorressem gastos exorbitantes – o que se conseguia através de um sistema de

vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações e de relatórios. A somatória destes diversos elementos forma a cadeia complexa da tecnologia disciplinar ou poder disciplinar.

Para compreendermos a alteração no regime de punição da sociedade como um todo é preciso levar em consideração a ocorrência de um fenômeno importante: a nova forma assumida pela economia e pela produção. O fim do regime feudal fez com que o conceito de riqueza na Europa dos séculos XVI e XVII fosse constituído essencialmente pela fortuna de terras, por espécies monetárias ou, eventualmente, por letras de câmbio que os indivíduos podiam trocar. Já no século XVIII acontece uma mudança fundamental na ordem da materialidade da riqueza que não seria mais concebida como essencialmente monetária. A riqueza deixou de ser sinônimo de posse de terras para ter sua materialidade investida em mercadorias, estoques, máquinas, oficinas e matérias-primas que, ao mesmo tempo em que evidenciam o processo acelerado de instalação do capitalismo, representam uma fortuna diretamente exposta à ação criminosa (FOUCAULT, 2005: 100). Disso decorre, por exemplo, o aumento considerável das incidências de roubo de navios, depredação de oficinas e pilhagem de armazéns ou estoques na Inglaterra de fim do século XVIII. O que leva à aceleração do processo de consolidação de um sistema policial coeso e eficaz que tivesse como objetivo coibir todas essas ilegalidades.<sup>8</sup> Além disso, tanto na Inglaterra como na França, por exemplo, ocorreu uma alteração significativa na propriedade das terras porque

---

<sup>8</sup> Para Patrick Colquhoun (1745-1820), importante reformador do sistema policial inglês no século XIX, a polícia é ao mesmo tempo uma nova ciência dentro da economia política e um sistema fechado de prevenção, detecção e repressão de crimes, depredações e roubos. Um desses sistemas de polícia deveria fazer, segundo Colquhoun, o papel de polícia marítima, ou seja, ser responsável pelo patrulhamento e proteção dos estoques, docas, entrepostos e armazéns onde ficavam depositadas as mercadorias a espera de exportação ou que chegavam de outros países. Para Foucault essa preocupação de Colquhoun pode ser explicada porque ele foi um comerciante que sabia bem que as mercadorias armazenadas nas docas de Londres compunham uma grande riqueza que deveria ser constantemente vigiada e protegida contra saques e roubos (FOUCAULT, 2005: 101).

*“esta vai mudar igualmente de forma com a multiplicação da pequena propriedade, a divisão e delimitação das propriedades. O fato de não mais haver, a partir daí, grandes espaços desertos ou quase não cultivados, nem terras comuns sobre as quais todos podem viver, vai dividir a propriedade, fragmentá-la, fechá-la em si mesma e expor cada proprietário a depredações”* (FOUCAULT, 2005: 101).

Durante o regime do poder soberano os pequenos furtos e invasões de terra eram tolerados posto que garantiam a sobrevivência de uma parcela significativa da população. Com o surgimento de novas formas de acumulação de capital, de novos modos de produção, de um novo estatuto jurídico da propriedade privada e de um novo sistema econômico o Antigo Regime assiste ao deslocamento das ilegalidades populares. Quer seja em suas manifestações populares silenciosas e toleradas ou aquelas mais violentas todas as práticas ilegais foram forçadas a passar do campo da agressão ao direito para o do ataque aos bens privados. A mudança na materialidade das riquezas exigia uma repressão rigorosa e uma intolerância sistemática e armada contra a ilegalidade (FOUCAULT, 1994: 79).

Diante desse novo cenário a reforma penal do século XVIII encontra razões suficientes para ser realizada. O que faz ganhar corpo a constituição da idéia de uma penalidade que tem por função não ser uma resposta a uma infração, mas o elemento corretor dos indivíduos ao nível de seus comportamentos, de suas atitudes, de suas disposições e dos virtuais perigos que representam.

*“Essa forma de penalidade aplicada às virtualidades dos indivíduos, de penalidade que procura corrigi-los pela reclusão e pelo internamento não pertence, na verdade, ao universo do Direito, não nasce da teoria jurídica do crime, não é derivada dos grandes reformadores como Beccaria. Essa idéia de uma penalidade que procura corrigir aprisionando é uma **idéia policial**, nascida paralelamente à justiça, fora da justiça, em uma prática dos controles sociais ou em um sistema de trocas entre a demanda do grupo e o exercício do poder”* (FOUCAULT, 2005: 99, grifo nosso).

No século XIX todo o sistema de penalidades passa a ser o exercício de um controle não tanto sobre a conformidade ou não das ações dos indivíduos com a lei, mas “ao nível do que podem fazer, do que são capazes de fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer” (FOUCAULT, 2005: 85). O foco do novo poder punitivo deixou de ser a punição especificamente e passou a ser a prevenção dos crimes. A busca da prevenção trouxe consigo o problema da *periculosidade*. A noção de periculosidade significa que “o indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades e não ao nível de seus atos; não ao nível das infrações efetivas a uma lei efetiva, mas das virtualidades de comportamento que elas representam” (FOUCAULT, 2005: 85). A ordem geral era evitar a ocorrência do crime, por isso, para evitá-lo era preciso estender ao máximo a rede de punição. Assim, procurou-se capacitar o poder punitivo de um instrumento econômico e eficaz que pudesse ser aplicado em todo o corpo social, ao mesmo tempo em que codificasse todos os comportamentos e reduzisse ao máximo todas as ilegalidades. Esse instrumento é o dispositivo criado por Bentham do *panóptico*. O controle dos crimes em potencial e a correção dos infratores que já realizaram ações criminosas não poderia ser realizado apenas pela justiça, mas é necessário a colaboração de um conjunto de instituições laterais como a polícia, instituições de vigilância estatal e instituições de correção formadas sob o exemplo do panóptico como manicômios, hospitais, escolas, exércitos, fábricas, etc.

O poder punitivo desenvolveu-se para uma nova anatomia política em que o corpo tornou-se a personagem principal. O corpo individualizado é tomado pelo poder seja através de práticas punitivas como o suplício ou a tortura, seja por meio do mecanismo disciplinar que visa em última instância a formação de corpos úteis e dóceis. Mas dentro da analítica foucaultiana existe outro desdobramento do poder situada por

volta da segunda metade do século XVIII. Nesse período as técnicas disciplinares passam por um processo de integração a outras técnicas que começam a ganhar força. Ao mesmo tempo em que ocorriam as práticas próprias do poder disciplinar também era gestada uma nova conformação do poder que expande sua atenção sobre o conjunto da população. Essa nova variação do poder foi denominada por Foucault de *biopoder*.

### 1.3. O biopoder e a vida como problema político

A assunção da vida como problema político coloca uma série de novas questões que clamam por novos métodos e procedimentos para serem solucionadas. O conhecimento de sujeitos individualizados, tal como o poder disciplinar proporciona, não é suficiente para que as ações políticas possam resolver assuntos como: a escassez de alimentos devido à baixa produção de cereais ou ao aumento exponencial da população, a propagação de doenças por meio do deslocamento de pessoas infectadas ou devido à insalubridade das cidades, etc.<sup>9</sup> Para que estes problemas tenham a devida atenção o poder se desloca do tratamento de corpos específicos tomados como máquinas e avança para a análise de uma “*gestão global da vida, posta em funcionamento mediante uma biopolítica da população, na qual o corpo humano é considerado elemento de uma espécie (sofrendo a incidência, basicamente, das práticas de normalização)*” (MAIA, 2003: 78). O nascimento da biopolítica como novo cálculo das práticas racionalizadas de governo no século XVIII não significou a imediata eliminação da soberania. Para Foucault é preciso ler nesse momento o ganho em

---

<sup>9</sup> Foucault desenvolve estas questões principalmente nas três primeiras aulas do curso *Segurança, Território, População* onde discorre sobre a implantação de alguns elementos absolutamente novos no cálculo da governamentalidade estatal. Nestas aulas apresenta alguns dispositivos e mecanismos de segurança que devem ter em vista o cuidado para com a ordem pública e as condições de subsistência alimentar dos habitantes da cidade – atribuições estas que estão entre aquelas imputadas à polícia. Além do mais também discorre nestas aulas sobre a introdução, no século XVIII, da população como objeto e da estatística como ferramenta da nova racionalidade governamental.

perspicácia e intensidade que fez com que “*o problema da soberania*” se tornasse “*mais agudo do que nunca*” (FOUCAULT, 2008a: 142). Nem muito menos o abandono das práticas disciplinares e de controle dos corpos individualizados, mas seu ajuste dentro de um quadro político e governamental mais amplo que tem como objetivo a administração da população.

Para Foucault não seria correto afirmar que ocorre, em uma ordem temporal, a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar, que teve na seqüência sua substituição por uma sociedade de governo. Trata-se antes da formação de uma articulada triangulação entre soberania, disciplina e gestão governamental. Os mecanismos e procedimentos usados pelo poder soberano e pelo poder disciplinar continuam tendo sua importância, bem como o saber extraído dos indivíduos particulares. Mas somente estes conhecimentos não eram suficientes para se administrar o complexo conjunto de indivíduos tomados sob a forma de uma espécie, de uma população. Nesse momento começam a trabalhar em conjunto todos os dispositivos e procedimentos racionalizados de uma gestão política da vida, seja no âmbito micro ou macro, como: os dispositivos disciplinares, os dispositivos de segurança, os exames, a aplicação de normas, o cálculo estatístico de todos os aspectos concernentes à população como natalidade, mortalidade, doenças, alimentação, etc.

O ponto de partida do empreendimento genealógico de Foucault foi a descoberta dos micro-poderes disciplinares surgidos no século XVII que visavam o controle e o conhecimento máximo dos corpos individualizados tendo em vista a utilização destes para algum fim. Concomitante ao surgimento das disciplinas gradativamente foram tomando forma uma série de instituições sociais como a prisão, o exército, a escola, a fábrica, o hospital, etc. A elaboração dos conceitos de biopoder e biopolítica se



concretizou quando Foucault verificou o aparecimento ao longo do século XVIII e principalmente na virada do século XIX de um poder que não se contentava com a aplicação de disciplinas e normas sobre corpos individualizados cultivados em instituições sociais. A disciplinarização e a normalização passaram, nesse período, a serem tarefas associadas à figura do Estado, sendo exercidas sob título de política estatal que planejava a administração da vida e do corpo da população.

Surgidos como desdobramentos de sua pesquisa genealógica sobre a microfísica do poder disciplinar – iniciada no começo dos anos 70 –, os conceitos foucaultianos de biopoder e de biopolítica acrescentam novos elementos na análise foucaultiana da política. Isso porque estes conceitos surgiram como fruto de uma maior elaboração de um conjunto de análises e conceituações estabelecidas anteriormente em outros estudos de Foucault. Entretanto, também é preciso ver nestes dois conceitos a inauguração de deslocamentos analíticos em relação àquilo que o filósofo havia pensado em obras anteriores como *A Verdade e as Formas Jurídicas* e *Vigiar e Punir*.<sup>10</sup>

Não é possível discorrer sobre a temática do biopoder e da biopolítica em Foucault sem passar pela análise dos dois textos onde o filósofo trata desses assuntos, a saber: a aula de 17/03/1976 do curso *Em Defesa da Sociedade* e o último capítulo do primeiro volume da *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, cujo título é “*Direito de morte e poder sobre a vida*”. É sobre estes textos que discorreremos na seqüência. Em cada um desses textos Foucault fez uso de reflexões específicas e passou

---

<sup>10</sup> De fato falamos aqui de um deslocamento, mas nunca de um rompimento com análises efetuadas em outros momentos. Isso porque é possível visualizar em uma obra como *Vigiar e Punir*, por exemplo, a presença de elementos que vão além do aspecto disciplinar. Judith Revel chega a levantar a hipótese de que em *Vigiar e Punir* é possível verificar a existência de muito mais que um processo de disciplinarização. Conforme salienta, Foucault traça nesta obra a concomitante formação de uma anatomia-política sob a forma de “*uma medicina social dos corpos individuais treinados para produzir*” e de uma biopolítica, ou seja, “*de uma política dos seres vivos constituídos em populações segundo uma regra de um tipo novo, não mais jurídica mas pretensamente natural: a norma – também aqui, é claro, em nome de uma racionalidade político-econômica que Foucault chama, de forma um pouco vaga, de ‘liberalismo’*” (REVEL, 2006: 53).

por caminhos distintos para, enfim, chegar até os conceitos de biopoder e biopolítica. Caminhos estes que não são, de forma alguma, desvinculados ou antitéticos. É possível verificar a existência de uma patente complementaridade quando os textos citados acima são analisados dentro do conjunto analítico do pensamento de Foucault.<sup>11</sup>

O curso *Em defesa da sociedade*, proferido entre a publicação de *Vigiar e Punir* (fevereiro de 1975) e o primeiro volume da *História da Sexualidade* (outubro de 1976), ocupa uma posição especial dentro do conjunto de pesquisas e estruturação do pensamento de Foucault. Nesse curso, realizado de 07 de janeiro a 17 de março de 1976, Foucault faz a revisão de seus estudos até então tendo em vista traçar novas linhas de pesquisas para os anos seguintes. É assim que logo na primeira aula o filósofo efetua uma explanação sobre a situação de suas pesquisas desde seu ingresso no *Collège de France* e apresenta o que propõe trabalhar ao longo do curso.

Quando traça a situação de suas pesquisas desde o início dos anos 70 Foucault deixa transparecer a seus ouvintes certa insatisfação com o caráter fragmentário, repetitivo e descontínuo que elas tomaram até então. Apesar da proximidade dos assuntos e da existência de diversos pontos de contato elas não chegavam a formar um conjunto coerente, muito menos ter uma continuidade. Os temas estudados nos cursos – que por sinal seriam retomados em livros publicados nesta época, como *Vigiar e Punir* e

---

<sup>11</sup> O uso destes conceitos não se restringe aos textos mencionados já que Foucault referiu-se a eles em outros momentos. A título de exemplo podemos dizer que o conceito de biopolítica já havia sido usado por Foucault no ano de 1974 em *O Nascimento da Medicina Social*, segunda palestra de uma conferência de que o filósofo participou no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (texto publicado alguns anos depois com o título *El nacimiento de la medicina social* na *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, nº 06, janvier-avril 1977, p.89-108). Neste texto o filósofo francês afirma que sua hipótese de trabalho é a de que “*com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica*” (FOUCAULT, 1979f: p.80, grifo nosso). Portanto, o conceito de biopolítica já passava por um processo de formulação bem antes da publicação dos textos onde é objeto principal de análise.

*A Vontade de Saber* – giram em torno da história do procedimento penal, da evolução e institucionalização da psiquiatria no século XIX, de considerações sobre a sofística ou sobre a moeda grega, da Inquisição durante a Idade Média, da história da sexualidade, quer seja através das práticas da confissão no século XVII e/ou por meio da análise dos controles da sexualidade infantil nos séculos XVIII e XIX. Para Foucault, estes assuntos, tratados nos cursos *Teoria e Instituições Penais* (1971-1972), *A Sociedade Punitiva* (1972-1973), *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974) e *Os Anormais* (1974-1975), não passavam de temáticas inconclusas que compunham pesquisas marcadamente fragmentárias que não chegaram a alcançar seu objetivo, e nem mesmo tiveram seqüência. Todos estes cursos formam um grupo de

*“pesquisas dispersas e, ao mesmo tempo, muito repetitivas, que caíam no mesmo ramerrão, nos mesmos temas, nos mesmos conceitos. [...] Tudo isso marca passo, não avança; tudo isso se repete e não está amarrado. No fundo, tudo isso não pára de dizer a mesma coisa e, contudo, talvez, não diga nada; tudo isso se entrecruza numa embrulhada pouco decifrável, que não se organiza muito; em suma, como se diz, não dá resultado”* (FOUCAULT, 1999: 06).

Nesta espécie de balanço de seu trabalho Foucault localiza como centro de interesse o tema do poder. De posse deste tema é formulada a pergunta geral que deseja investigar desde pelo menos os anos 1970-1971: como analisar o poder? Por que meios? Através de que mecanismos? Nesse momento os temas da guerra e da luta passam a ser colocados como possíveis meios de análise da questão sobre o “como do poder”. A introdução destes mecanismos analíticos possibilita a análise do poder não mais como objeto de troca contratual, mas como elemento articulador das relações conflitantes existentes entre os homens. É nesse sentido que no curso *Em defesa da sociedade* Foucault *adota* o modelo da guerra para se pensar o poder, tomando como ponto de partida o exame de alguns teóricos da guerra como Maquiavel e Hobbes. Especialmente

este último de quem a idéia de “*guerra de todos contra todos*” como fundamento das relações políticas é colocada em questionamento. Na interpretação de Foucault Hobbes não trata de batalhas reais, mas representações calculadas que manifestam a vontade de domínio e de intimidação sobre os outros. A “*guerra de todos contra todos*” seria mais uma guerra de igualdade desenrolada no campo das representações, e não na ordem do enfrentamento real de forças (FOUCAULT, 1999: 102-114). Partindo dessa interpretação da noção de guerra em Hobbes Foucault chega à análise dos discursos sobre a guerra de raças e as narrativas de conquistas como quadro geral da genealogia do biopoder e do racismo de Estado. Não obstante, é preciso enfatizar que Foucault não elabora no curso *Em defesa da sociedade* nenhuma teoria do poder em termos de luta/guerra, pois sua análise objetiva a realização de uma genealogia da formação do conceito de raça e de guerra de raças.

Entretanto, para chegar ao exame da guerra de raças é preciso levar em conta a ocorrência de uma espécie de “*dialetização interna*”, de “*emburguesamento*” do discurso histórico no século XVIII, que consiste no deslocamento do papel da guerra em seu interior. Ao invés de ser tomada como constitutivo da história a guerra passa a ser vista como protetora e conservadora da sociedade; de “*condição de existência da sociedade e das relações políticas*” passou a ser a “*condição de sua sobrevivência em suas relações políticas*”. Desse modo, vai aparecer nesse momento “*a idéia de uma guerra interna como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo; é (...) a grande reviravolta do histórico para o biológico, do constituinte para o médico no pensamento da guerra social*” (FOUCAULT, 1999: 258). A descrição deste deslocamento no interior do discurso histórico ocorre juntamente com a análise da reelaboração política da noção de “*nação*”, realizada pela

burguesia a partir da dificuldade de utilização deste discurso como instrumento de combate nas lutas políticas. É o que pode ser exemplificado com a transformação da idéia de nação exposta na obra do abade Sieyès chamada *Qu'est-ce que le tiers État?*. Para este autor, a existência da nação será definida pela sobreposição de dois conjuntos de fatores: primeiro a existência de uma lei comum e de uma legislatura em um Estado jurídico (FOUCAULT, 1999: 260); em segundo lugar, a associação entre uma série de trabalhos como a agricultura, o artesanato, o comércio, etc., e um certo número de funções ou instituições sociais como o exército, a Igreja, a administração, etc. (FOUCAULT, 1999: 261). Estes fatores seriam condições de formação da nação que encontram-se presentes no Terceiro Estado, o que leva Sieyès a afirmar que este é uma nação completa (FOUCAULT, 1999: 264). Então, a idéia de nação é reelaborada em função de sua estreita ligação com o Estado. Este discurso político presente em autores como Sieyès torna-se a matriz de um discurso histórico que se reaproxima do Estado, deixando de ter, desse modo, uma função antiestatal. Partindo dessa nova forma de discurso histórico, a idéia de guerra toma a forma de uma guerra interna travada “*em defesa da sociedade*” contra os perigos que nascem em seu interior. Todas as outras batalhas dão lugar, nesse momento, a uma única batalha: aquela que o Estado, a nação realiza continuamente dentro do corpo social em nome da própria sociedade. Nesse momento a guerra entre as raças encontra seu desdobramento em um racismo. E por mais paradoxal que pareça um “*racismo de Estado*” que “*uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social*” (FOUCAULT, 1999: 73).

Após a realização de um extenso exame onde reflete sobre as transformações dos conceitos de raça e guerra de raças, que culminam no racismo de Estado, Foucault chega enfim à introdução do conceito de biopoder. Na aula de 17/03/1976 de *Em defesa da sociedade* o filósofo apresenta o biopoder como uma espécie de complemento ao poder disciplinar que surgiu durante a segunda metade do século XVIII. O seu caráter complementar significa por um lado o ajuste de alguns pontos onde o poder disciplinar não poderia agir sozinho, e por outro lado que o biopoder opera uma adaptação das técnicas próprias da disciplina tendo em vista suas próprias finalidades. Sendo assim, não se opera uma efetiva substituição do poder disciplinar pelo biopoder, nem muito menos a exclusão daquele como ineficiente. Do contrário, o que ocorre é a completa coexistência no mesmo espaço e no mesmo tempo das duas espécies de poder. Cada uma dentro de seu nível de ação: o poder disciplinar agindo no nível micro do controle anatômico dos corpos e das vidas individualizadas, enquanto a política que age sobre o biológico e seu correspondente poder passa a atuar sobre o nível macro dos assuntos concernentes à vida da população de indivíduos. O biopoder surge como uma tecnologia de poder, diz Foucault, que

*“não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia. Essa nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes” (FOUCAULT, 1999: 289).*

Esta nova técnica de poder reivindica para si não mais somente o controle dos corpos como o poder disciplinar, mas o conjunto formado pelo somático, o psíquico e a consciência dos homens. Enfim, diz Foucault, o biopoder e sua política correlata não se

dirige sobre o homem-corpo tomado apenas em sua anatomia mecânica. Interessa para ele o homem enquanto ser vivo, o homem-espécie em sua multiplicidade e

*“não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela [a multiplicidade de homens] forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.”* (FOUCAULT, 1999: 289).

Para compreender como se efetivou esta “*estatização do biológico*”, esta tomada da vida pelo poder estatal, Foucault teve de dedicar boa parte do curso *Em Defesa da Sociedade* à análise do surgimento da idéia de raças, da guerra de raças, assim como ao estudo do surgimento da noção de soberania na França. Para ele a teoria clássica de soberania serviu de pano de fundo, de quadro analítico para se pensar a idéia de guerra de raças. A soberania pautava-se na idéia de que competia ao soberano decidir sobre o direito de vida ou de morte de seus súditos, o que significa, em última instância, que compete a ele fazer morrer ou deixar viver quem ele quiser. O poder soberano não pode dar a vida, mas pode tirá-la quando bem entender, pois “*é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida*” (FOUCAULT, 1999: 287). A peculiaridade do biopoder está em que ele ultrapassa os limites nos quais a soberania e a disciplina estão encerrados. Por meio de técnicas e tecnologias próprias como a demografia, a estatística, a higiene e a saúde públicas, o controle de natalidade e mortalidade, entre outras, o biopoder se exerce sobre a vida e sobre a capacidade de proporcionar condições de vida ao conjunto de indivíduos.<sup>12</sup>

Em linhas gerais podemos destacar três domínios de intervenção da biopolítica, entre os muitos surgidos no final do século XVIII e início do século XIX. O primeiro

<sup>12</sup> Foucault alerta que estas técnicas e tecnologias possibilitaram não somente a formação de uma biopolítica da população e de seu correlato tipo de poder. Na aula de 17/03/1976 ele menciona ser importante levar em consideração “*uma porção de problemas econômicos e políticos*” (FOUCAULT, 1999:290) ocorrida na segunda metade do século XVIII. Sobre a questão das transformações econômicas, políticas e governamentais do Estado em relação à sua população Foucault dedicará os cursos *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*.

está associado a um dos aspectos mais importantes para se levar em consideração nesta nova racionalidade política e de poder: a relação triangular existente entre natalidade, doenças e morbidade. Não se trata de dizer o quanto uma população é fecunda ou não, de aumento exponencial da taxa de nascimentos. Nesse cálculo é preciso refletir também diz Foucault, acerca do problema da quantidade de mortes, mas

*“não mais simplesmente, como justamente fora o caso até então, no nível daquelas famosas epidemias cujo perigo havia atormentado tanto os poderes políticos desde as profundezas da Idade Média (aquelas famosas epidemias que eram dramas temporários da morte multiplicada, da morte tornada iminente para todos). Não é de epidemias que se trata naquele momento, mas de algo diferente, no final do século XVIII: grosso modo, **aquilo que se poderia chamar de endemias, ou seja, a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população.** Doenças mais ou menos difíceis de extirpar, e que não são encaradas como epidemias, a título de causas de morte mais freqüente, mas como fatores permanentes – e é assim que as tratam – de subtração das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias, custos econômicos, tanto por causa da produção não realizada quanto dos tratamentos que podem custar. Em suma, **a doença como fenômeno de população:** não mais como a morte que se abate brutalmente sobre a vida – é a epidemia – mas como a morte permanente, que se introduz sorratamente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece”* (FOUCAULT, 1999: 290-291, grifo nosso).

O cômputo desses fenômenos no cálculo político levou à introdução de uma nova medicina que não objetiva apenas os indivíduos isolados dentro de hospitais. Esta nova modalidade de medicina terá como foco o corpo social, e como função maior a higiene pública, *“com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população”* (FOUCAULT, 1999: 291).

Foucault apresenta outros campos onde a biopolítica empreende intervenções, além daquele das doenças como objetos privilegiados de uma medicina social. O segundo domínio de intervenção da biopolítica é aquele composto pelo conjunto de



fenômenos importantes como a velhice, os acidentes, as enfermidades e outras anomalias. O peso destes fenômenos no cálculo biopolítico toma importância no início do século XIX quando do auge do processo de industrialização. Qualquer um destes fenômenos coloca o indivíduo para fora do mercado produtivo, tornando-se necessário a criação de mecanismos muito mais elaborados do que as já existentes instituições de assistência social. É assim, segundo Foucault, que “*vamos ter mecanismos muito mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc.*” (FOUCAULT, 1999: 291).

Por fim, o terceiro domínio está associado à preocupação quanto às relações existentes entre os seres humanos e seu meio de existência, ou seja, o ambiente onde residem e vivem. Este espaço onde os indivíduos vivem deve ser tomado quer seja natural ou artificial: quer seja em áreas de pântanos onde existe a possibilidade de epidemias de doenças, ou nas cidades construídas pelo homem. De fato, é no meio artificial formado pelas cidades que o problema das doenças requer atenção especial. A maneira como as vias públicas eram dispostas, associada ao aumento do número de habitantes, às questões de insalubridade, concentração de miasmas e falta de higiene favoreciam a circulação de doenças (FOUCAULT, 1999: 292).

Enquanto pelo pólo da mortalidade Foucault aponta a importância da colocação no cálculo biopolítico do problema das doenças, da velhice, dos acidentes, dos meios insalubres, entre outros fenômenos, pelo lado da natalidade e fecundidade apresenta a sexualidade como elemento importante para as políticas de gestão da vida. A partir do momento em que passou à análise dos dispositivos de produção da sexualidade, Foucault percebeu que o sexo e, portanto, a produção da própria vida, se tornou alvo privilegiado da atuação da nova variação de poder. Não se tratava mais de simplesmente

aplicar mecanismos disciplinares sobre os indivíduos, de impor a regulação dos comportamentos ou de controlar os pensamentos desviantes. O que se pretendia nesse momento era a normalização da própria conduta da espécie humana através de regras, incentivos, manipulações e observações de fenômenos ligados não apenas ao homem na sua condição particular. A *norma* é o elemento que se aplica ao mesmo tempo ao corpo e à população e permite o controle simultâneo da ordem disciplinar dos corpos e dos acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica. Para Foucault,

“[a] *norma* é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regular. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da idéia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulação, de outra” (FOUCAULT, 1999: 302).<sup>13</sup>

A tese desenvolvida no último capítulo de *A Vontade de saber* era a de que, a partir da passagem do século XVIII para o XIX, deu-se um importante deslocamento na forma de exercício do poder soberano, que passou a se afirmar não mais como um poder de morte, mas sim como um “*poder que gere a vida*”. Agora, interessava ao poder estatal estabelecer políticas públicas por meio das quais se poderia sanear o corpo da população, depurando-o de suas infecções internas. O que poderia parecer um belo trabalho do Estado no sentido de estabelecer intervenções políticas que visam

---

<sup>13</sup> A palavra “*régulation*” presente na versão francesa do curso *Em defesa da sociedade* foi traduzida por *regulamentação* na versão brasileira editada pela Martins Fontes. Preferimos outra tradução para este termo, a de *regulação*, por entender que o sistema de normas de que fala Foucault tem por objetivo a regulação ou ajuste dos comportamentos individuais e coletivos, visando complementar todo o trabalho realizado pelas práticas disciplinares. Já a palavra *regulamentação* reintroduz a linguagem jurídica por remeter a um conjunto de leis às quais se deve obedecer.

incentivar, proteger, estimular e administrar o regime e as condições vitais da população é denunciado por Foucault como um obsessivo desejo estatal de purificação da vida.

Foucault compreendeu que, a partir do momento em que a vida passou a se constituir como elemento político por excelência, o qual tem de ser administrado, calculado, gerido, regulado e normalizado por políticas estatais, o que se observa não é uma diminuição da violência. O cuidado para com a vida de uns traz consigo, de forma necessária, a exigência contínua e crescente da morte em massa de outros – fenômeno que ocorre por meio de mecanismos intencionais de morte, sejam eles dissimulados como no caso das práticas implementada por um racismo de Estado ou manifestos como no caso de sistemas de eliminação generalizada praticados por regimes como o Nazismo e o Stalinismo. A conquista de meios de sobrevivência de um corpo populacional depende da aplicação racionalizada de uma violência depuradora que elimina os indivíduos que se tornaram perigosos para o equilíbrio da vida social. Portanto, não existe nenhuma contradição entre o poder de administração e incremento da vida e o poder de matar tanto quantos forem necessários para garantir as melhores condições vitais possíveis. Dessa forma, podemos afirmar que a biopolítica no seu paroxismo na forma do racismo político estatal e dos diversos regimes de segregação e extermínio é simultaneamente também uma tanatopolítica, uma política da morte. Assim, a partir do momento em que a tarefa do soberano passou a ser a de “*fazer viver*”, ou seja, garantir e estimular de modo racionalizado o crescimento da vida, as guerras se tornam cada vez mais sangrentas e os extermínios em massa se multiplicam (seja dentro ou fora dos limites territoriais do Estado). “*As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido*”, diz Foucault, mas

*“travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram*

*vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e encerram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência. (...) Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população” (Foucault, 2007a: 149-150).*

Neste texto Foucault também ressalta que o Estado pode, em um contexto biopolítico, se valer das mais variadas e amplas formas de racismo para justificar o exercício de seu direito de matar em nome da purificação e da preservação da vida. O racismo biológico do Estado justifica o uso dos mais diversos meios para garantir a depuração da espécie humana, e isso a partir do momento em que faz a partilha entre aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer. Nesse sentido, os conflitos políticos objetivam a todo instante a manutenção da vida do vencedor, mas não no sentido de resultado da oposição antagônica entre amigos e inimigos tal como concebido por Carl Schmitt.<sup>14</sup> Os inimigos deixam de ser adversários políticos para serem tomados como entidades biológicas. Não basta que sejam derrotados através de um conflito armado, de uma guerra, mas devem ser exterminados porque *“constituem uma espécie de perigo biológico para os outros”* (Foucault, 2007a: 150). A preservação de uma raça, de uma comunidade, de uma população depende da morte de outras. A morte do outro, analisa Foucault, não significa simplesmente a manutenção de minha

<sup>14</sup> O critério do político, para Schmitt, é a oposição amigo/inimigo. Todas as motivações e ações políticas podem ser reduzidas a esta relação, no sentido de que a distinção última a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre amigo e inimigo – do mesmo modo que para a moral é o bom e o mau, para a economia é o útil e o inútil, e para o estético é o belo e o feio. Em última instância, na concepção schmittiana a distinção amigos-inimigos é o fundamento de toda ação política. *“Los conceptos de amigo y enemigo”*, esclarece Schmitt em *O Conceito de Político, deben tomar-se aqui en un sentido concreto y existencial, non como metáforas o símbolos; tampoco se les debe confundir o debilitar en nombre de ideas econômicas, morales o de outro tipo; pero sobretudo no se los debe reducir a una instancia psicológica privada o individualista, tomando-los como expresión de sentimientos o tendencias privados. [...] Solo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere eo ipso carácter público”* (SCHMITT, 2002: 58-59).

vida no sentido de garantir minha segurança pessoal. Fazer com que ocorra “*a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura*” (FOUCAULT, 1999: 305).

No último capítulo de *A Vontade de saber* Foucault analisa como ocorrem as relações entre a sexualidade e a biopolítica da população. A sexualidade, tal como produzida por uma rede de saberes e poderes que agem sobre o corpo individual e sobre o corpo social, tornou-se a chave para a análise e para a produção dos indivíduos e do corpo social. Entretanto, não se deve esquecer que as figuras do Estado e do poder soberano, às quais Foucault havia deixado um pouco de lado para tentar compreender o *modus operandi* da microfísica dos poderes disciplinares, tornaram-se então decisivas na mecânica do biopoder. Compete ao Estado ser a instância focal de gestão das políticas públicas relativas à vida da população.

Diante desse quadro, a partir do século XIX já não importava apenas disciplinar as condutas individuais, mas, sobretudo, implantar um gerenciamento planejado da vida das populações. Assim, o que se produzia por meio da atuação específica do biopoder não era mais apenas o indivíduo dócil e útil, mas era a própria gestão da vida do corpo social. Daí a necessidade, segundo Foucault de se compreender como o sexo se tornou um foco privilegiado para o controle disciplinar do corpo e para a regulação dos fenômenos da população, principalmente quando ocorre seu acoplamento em um novo dispositivo de poder sobre os indivíduos e populações, o “*dispositivo da sexualidade*”. O sexo é um fenômeno que se encontra vinculado ao mesmo tempo à vida do corpo e à vida da espécie, possibilitando acesso tanto a um quanto a outro.

Durante muito tempo o sangue e todo o simbolismo que ele carrega serviram de elemento importante para o bom funcionamento dos mecanismos do poder. Em uma sociedade onde prevaleciam “*os sistemas de aliança, a forma política do soberano, a diferenciação em ordens e castas, o valor das linhagens*”, onde “*a fome, as epidemias e as violências tornam a morte iminente, o sangue constitui um dos valores essenciais*” (Foucault, 2007a: 160). Até a segunda metade do século XVIII predominou uma espécie de “*sociedade de sangue*”; dali em diante até nossos dias prevalece uma sociedade de sexo, ou melhor, uma sociedade de sexualidade. Nesta

*“os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneratura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala da sexualidade e para a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. O que determina sua importância não é tanto sua raridade ou precariedade quanto sua insistência, sua presença insidiosa, o fato de ser, em toda parte, provocada e temida”* (Foucault, 2007a: 161).

Os novos procedimentos de poder surgidos na Época Clássica e ativados no século XIX fizeram com que nossas sociedades passassem de uma simbólica do sangue para uma analítica da sexualidade. Mas a tomada da sexualidade como objeto de análise e elemento em um cálculo de condução da vida dos homens não é tão recente assim. Já no Cristianismo Primitivo verifica-se toda uma preocupação sobre como proceder diante dos impulsos sexuais e desejos libidinosos. Seja através das práticas de continência, de celibato ou de virgindade, a prática da renúncia sexual permanente ganhou força nas primeiras comunidades cristãs do século I d.C. até o século V d.C.<sup>15</sup> Já

---

<sup>15</sup> Sobre a forma como os primeiros círculos cristãos se posicionaram diante do sexo e dos desejos sexuais uma leitura obrigatória são os livros do historiador Peter Brown, de quem Foucault foi leitor. A título de exemplo indicamos *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, publicado no Brasil pela editora Jorge Zahar em 1990. Neste livro Peter Brown analisa como o costume da renúncia sexual se desenvolveu nos primórdios do Cristianismo. Para tanto o autor fornece uma vívida descrição dos cristãos primitivos às voltas com as mais estranhas e perturbadoras preocupações. Rastreamos como as noções de renúncia sexual, continência, celibato e virgindade foram objetos de reflexões e controvérsias entre os autores cristãos, Peter Brown aborda temas como o casamento e a

nesse período vemos ganhar importância as práticas de condução espiritual, de direção e exame de consciência como técnicas aplicadas com o intuito de governar os indivíduos. Alguns séculos mais tarde, entre o século XIII e o século XVI estas técnicas serão acopladas à prática da confissão. Em *A Vontade de saber* Foucault define a confissão como

*“um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a, intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas conseqüências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação”* (Foucault, 2007a: 70-71).

Se no século XVI o governo dos homens era exercido por meio de técnicas religiosas que visavam a direção das almas como a confissão, a partir do século XVII até o XIX ganha espaço outros dispositivos que têm no corpo o objetivo principal. É o momento de fortalecimento da medicina, da psiquiatria, e de todas as ciências que trabalham sobre o somático mais do que sobre o espiritual. Não que a prática da confissão, por exemplo, tenha sido abandonada. Ocorre sim uma inversão no mecanismo da confissão que coloca sobre primeiro plano não os atos, mas os pensamentos do penitente. *“Não é mais o aspecto relacional”*, diz Foucault,

*“mas o próprio corpo do penitente, são seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus pensamentos, seus desejos, a intensidade e a natureza do que ele próprio sente (...). O novo exame vai ser um percurso meticuloso do corpo, uma espécie de anatomia da volúpia. (...) Portanto, a confissão não se desenrolará mais de acordo com essa ordem de importância, na infração das leis da*

---

sexualidade no mundo romano, no judaísmo e na Igreja Primitiva. Para tanto o autor toma como recorte temporal o período iniciado à época do apóstolo Paulo, passando pelos primeiros ascetas orientais como santo Antônio para chegar ao século conturbado que transcorreu desde a ascensão do ascetismo até a morte de santo Agostinho.

*relação, mas deverá seguir uma espécie de cartografia pecaminosa do corpo”* (FOUCAULT, 2003a: 236-237).

Nesse sentido a confissão deve ser tomada como um imenso mecanismo de extração de discursos, de relatos sobre a existência individual, que de algum modo compõem “*o pano de fundo de todas as técnicas tanto de exame como de medicalização*” que ganharam corpo no século XIX (FOUCAULT, 2001: 233). A entrada do aspecto confessional no campo da medicina coloca nas mãos dos médicos mais um instrumento que contribui na sua ação sobre a vida dos homens. Isso porque como responsável pela manutenção da saúde do corpo ele deveria saber de todos os detalhes a fim de evitar qualquer tipo de malefício.

No século XVIII a medicina não é uma ciência preocupada apenas com o indivíduo, mas também com o corpo social. Em seu aspecto mais amplo, inerente às políticas de saúde pública, a medicina enquanto ramo do conhecimento e o hospital como instrumento são dois componentes essenciais da biopolítica.<sup>16</sup> Como instrumento político do liberalismo nascente a biopolítica visa aumentar o raio de ação daquele através dos regimes de saúde advindos dos programas elaborados no século XVIII (BONNAFOUS-BOUCHER, 2001: 67-68).

Giorgio Agamben realça ainda mais os contornos e aprofunda o tema da biopolítica dizendo que ela não seria nada mais que a politização da vida nua, ou seja, da *zoé* mais do que do *bíos*. A *zoé* significa tomar a vida como um fato distintivo de todo ser vivente, sejam eles animais ou homens. Já a *bíos* relaciona-se com a maneira, a forma que caracteriza a vida de um indivíduo ou um grupo, daí a distinção encontrada já

---

<sup>16</sup> Foucault trabalhou sobre estes temas em duas conferências realizadas no Instituto de Medicina Social da UERJ, no ano de 1974 – *O nascimento da medicina social* e *O nascimento do hospital* –; bem como no texto *A política de saúde no século XVIII* publicado em *Les Machines à guérir: aux origines de l'hôpital moderne*. Todos estes textos foram traduzidos e publicados no Brasil pela Editora Graal no livro *Microfísica do Poder*.



em Platão e Aristóteles de vida contemplativa (*bíos theoreticós*), vida de prazer (*bíos apolausticós*) e vida política (*bíos políticos*) (AGAMBEN, 2002: 09). Para os gregos não teria sentido algum falar de uma *zoé politiké*, mas a vida nua (*zoé*) não pode deixar de ser pensada em seu aspecto político visto que em algum momento ela foi inserida na política moderna. Para Agamben, a biopolítica é tão antiga quanto o poder soberano. Desse modo, quando o Estado moderno coloca a vida biológica no centro de seus cálculos não faz mais “*do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos arcana imperii*” (AGAMBEN, 2002: 14).

Como bem ressalta Agamben, a morte impediu que Foucault desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica e indicasse em que sentido teria aprofundado sua investigação (AGAMBEN, 2002: 12). Contudo, alguns temas desenvolvidos no ano de 1976, seja no *Em defesa da sociedade* ou em *A vontade de saber*, demonstram que a genealogia das relações de poder presente nas pesquisas de Foucault passaria por uma inflexão que resultaria na introdução de novas grades de análise. É assim que, concomitantemente à aplicação de um poder sobre os corpos dos indivíduos e de suas vidas, vemos surgir nas pesquisas de Foucault nos anos que se seguiram novos conceitos que não estão de forma alguma desvinculados de suas análises anteriores. Entre estas podemos citar a noção de conduta, condução, exame e direção de consciência, pastorado, poder pastoral, ascese, conversão, mas principalmente a noção de governo e o correlato neologismo criado por Foucault, a governamentalidade. A assunção destes conceitos possibilitou a Foucault deslocar sua atenção de uma analítica minuciosa do poder para uma história da racionalidade

governamental ocidental, seus procedimentos de ação política e suas tecnologias e técnicas de governo.

De acordo com Francisco Ortega o *governo* é um “*conceito redentor*” cuja incorporação no aparelho conceitual arqueológico-genealógico de Foucault permitiu escapar da fundamentação circular do poder e da resistência (ORTEGA, 1999: 24). Desse modo, a temática do governo desponta para Foucault como um novo operador analítico que acaba por destravar o processo de suas pesquisas. Desse modo Ortega afirma que desde 1976 verifica-se um deslocamento teórico na obra de Foucault “*que o conduz à substituição do conceito de poder pelo de governo, para, finalmente desembocar na temática do governo de si e da autoconstituição, isto é, em um deslocamento teórico no eixo do sujeito*” (ORTEGA, 1999: 35). Concordamos com este autor, mas não aceitamos a afirmação de que ocorre uma substituição do poder pelo governo como conceito operador. Seria mais correto afirmar que diante da insuficiência do modelo da guerra para explicar todas as relações de poder, inclusive aquelas definidas em torno do consenso, Foucault elaborou um deslocamento estratégico introduzindo o conceito de governo e de governamentalidade.<sup>17</sup> De fato, no curso de

---

<sup>17</sup> Segundo Daniel Defert já em dezembro de 1972 Foucault “*empreende a análise das relações de poder a partir da ‘mais indigna das guerras: nem Hobbes, nem Clausewitz, nem luta de classes, mas a guerra civil*” (DEFERT, 2001: 57). Nesse mesmo período proferiu, no *Collège de France*, o curso *La Société punitive*, que a princípio deveria chamar-se *La Société disciplinaire* (DEFERT, 2001: 58). Fazendo a análise de diferentes sociedades Foucault demonstra como se estabeleceram contra aqueles que infligiam suas leis e regras as mais diferentes táticas punitivas. Para tanto, propunha definir a partir das diferentes táticas punitivas como o banimento, a clausura, o castigo, o açoite, etc., quais relações de poder eram efetivamente colocadas em funcionamento. Já no curso de 1976 Foucault visou, se não abandonar a concepção do poder em termos de guerra, pelo menos interrogar os pressupostos e as conseqüências históricas da recorrência ao modelo da guerra como analisador das relações de poder. Dessa sua posição analítica decorre uma importante conseqüência. Como notou Michel Senellart, ao romper “*com o discurso da ‘batalha’ utilizado desde o início dos anos 1970, o conceito de ‘governo’ assinalaria o primeiro deslocamento, acentuado a partir de 1980, da analítica do poder à ética do sujeito*” (SENELLART, 2008: 497). Este deslocamento ocorreu devido à complexidade da questão colocada por Foucault, pois ao invés de pensar a política segundo o arcaico sistema da soberania – e suas instituições jurídicas e políticas – atravessada pelo modelo da guerra e da disciplina era preciso pensar qual poderia ser o lugar da lei, da dominação disciplinar e da guerra no interior das formas governamentais modernas e contemporâneas. “*Foucault*”, afirma Mitchell Dean, “*empenhou-se em considerar a maneira pela qual a arte de governar transformou e reconstituiu os aparatos estatais jurídicos e administrativos do século XX. (...) Nem a imagem da soberania, nem a linguagem da dominação e da repressão, podem dar conta*

1978 o governo desponta como fio condutor de análise, mas como bem salienta Michel Senellart

“*seria inexato [...] afirmar que o conceito de ‘governo’ substitui, a partir dessa data, o de ‘poder’, como se esse último pertencesse a uma problemática já superada. O deslizamento do ‘poder’ ao ‘governo’ que se efetua no curso de 1978 não resulta do questionamento do marco metodológico, mas da sua extensão a um novo objeto, o Estado, que não tinha seu lugar na análise das disciplinas*” (SENELLART, 2008: 521-522).

No curso de 1976, *Em Defesa da Sociedade*, Foucault demonstra estar insatisfeito com o caminho seguido até aquele momento. Ele se via preso nas armadilhas que o conceito de poder havia lançado sobre seu pensamento e não via como escapar dos entraves que ele impunha a suas pesquisas. Após ter escrito *A Vontade de Saber* naquele mesmo ano tudo indicava que em seu próximo curso fosse trabalhar problema da população seguindo a linha de raciocínio do biopoder e da biopolítica. Tanto que quando abre seu próximo curso *Segurança, Território, População* (1977-1978) Foucault começa dizendo que gostaria de estudar aquilo que havia ficado “*um pouco no ar*” nos anos anteriores, o biopoder e o conjunto de fenômenos e mecanismos que lhe são inerentes (FOUCAULT, 2004a: 04). Apesar de, nas três primeiras aulas desse curso, trabalhar sobre questões ligadas aos dispositivos de segurança próprios de uma biopolítica e de um governo das populações, a partir da aula de 01/02/1978 passa ao estudo do problema do governo, das manobras e métodos usados pela racionalidade política estatal para administrar um país e sua população. É por meio de uma análise da política governamental que Foucault estuda o biopoder e a biopolítica, o que tem ressonância e continuidade no curso *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979). Neste,

---

*da emergência da autoridade governamental e do lugar da lei e das instituições legais no seu interior*” (DEAN, 1999: 26). Tendo em vista oferecer uma resposta a esta necessidade de distinção entre política e guerra, ao mesmo tempo em que torna operatório o tema das revoltas, das lutas e das batalhas no âmbito da política, que Foucault introduziu, a partir de 1978, no curso *Sécurité, territoire, population*, a problemática do governo.

Foucault teve como objetivo estudar a racionalidade política no interior da qual foram postos os problemas específicos da vida e da população, isso através de um estudo da governamentalidade liberal e das características próprias da arte liberal de governar tal como se esboçaram no século XVIII e foram se transformando até o século XX.

Nesse sentido, para complementar o entendimento sobre a questão do biopoder e da biopolítica nos próximos capítulos deslocaremos nosso olhar para a série de temas trabalhados por Foucault nos cursos *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*.<sup>18</sup> Os assuntos desenvolvidos nesses cursos preparam o terreno para a compreensão sobre o biopoder e a biopolítica. É assim que Foucault desenvolve elementos que incidem ou que estão diretamente ligados à população, objeto e alvo desta forma de poder e de política. Para concretizar isso, conforme veremos no 2º, 3º e 4º capítulos, Foucault realizou um deslocamento fundamental em suas pesquisas passando da análise do poder para o estudo sobre as práticas de governo. Um maior entendimento sobre como se aplicam as práticas do biopoder e da biopolítica na modernidade requer, segundo Foucault, a compreensão do desenvolvimento das práticas de governo, de condução e de cuidado surgidas ao longo da história. De um modo geral é preciso entender a evolução das diferentes práticas de governamentalidade formadas na história da racionalidade política ocidental. Essas remontam ao antigo poder pastoral dos primeiros séculos do Cristianismo, passam pelo zelo e controle exercido sobre cada indivíduo realizado pelo instrumento estatal da polícia durante os séculos XVI-XVIII,

---

<sup>18</sup> Deixaremos de lado em nosso estudo nos próximos capítulos o curso *Do Governo dos Vivos* (1979-1980). Primeiro porque centralizamos nossa pesquisa principalmente nos dois cursos onde são tratados temas referentes a formação da governamentalidade no pensamento político ocidental. Em segundo lugar, porque dispomos apenas do resumo do curso e julgamos ser necessário aguardar a publicação das aulas proferidas por Foucault em 1979-1980. Somente assim é possível ter um maior entendimento dos temas desenvolvidos no referido curso.

chegando até as novas práticas de governo surgidas entre os séculos XVIII e XX quando do aparecimento de uma racionalidade política própria do liberalismo.<sup>19</sup>

No próximo capítulo veremos como Foucault pensa sobre a possibilidade de um “*governo dos homens*” começando por uma reflexão minuciosa da idéia oriental de poder pastoral presente nas relações entre pastor e rebanho/ovelha (que será associado à relação entre soberano e povo/súdito. O pastorado deve ser entendido como um sistema de poder que tem como preocupação máxima a subsistência e o cuidado da alma e do corpo de todos os indivíduos, visando em última instância um objetivo religioso: a salvação da alma. Logo após passaremos a acompanhar a leitura foucaultiana do pastorado pela óptica do Cristianismo e da pastoral cristã pensada como um “*governo das almas*”. Por fim, analisaremos como, na visão do filósofo, o modelo pastoral entra em processo de crise generalizada nos séculos XV e XVI quando da ocorrência de alguns fenômenos e movimentos de resistência religiosa que têm na Reforma Protestante o ponto alto.

---

<sup>19</sup> Em uma extensa nota presente no curso *Nascimento da Biopolítica* (p. 28-30), que retrata uma boa parte do manuscrito preparado para a aula de 10/01/1979, Foucault afirma ser necessário pensar o liberalismo de uma forma mais ampla e como um “*quadro geral da biopolítica*”. Isso porque a “*análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental (...), esse regime geral que podemos chamar de questão de verdade – antes de mais nada da verdade econômica no interior da razão governamental –, e, por conseguinte, se se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opõe à razão de Estado, ou antes, [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos. Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica*” (FOUCAULT, 2008b: 30).

## CAPÍTULO 2

### O PODER PASTORAL COMO PRÁTICA DE GOVERNO

“(…) se de fato há nas sociedades ocidentais modernas uma relação entre religião e política, essa relação talvez não passe essencialmente pelo jogo entre Igreja e Estado, mas sim entre pastorado e governo.”

**Michel Foucault. *Segurança, Território, População* (Aula de 01/03/1978).**

O antropólogo e etnólogo francês André-Georges Haudricourt afirma em *Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui* que dois acontecimentos foram decisivos para a evolução da humanidade: o cultivo de plantas e a domesticação de animais.<sup>20</sup> A descoberta dessas duas técnicas de manipulação possibilitaram um maior domínio e controle humano sobre a natureza, resultando em mudanças na relação do homem com a natureza. Esses avanços tecnológicos acabaram, conseqüentemente, modificando profundamente as relações inter-humanas e aceleraram o estabelecimento de núcleos humanos civilizacionais.

Quando da estruturação das nascentes sociedades e das primeiras civilizações os homens seguiram dois modelos bem distintos, o agrícola e o pastoral. O primeiro caracteriza-se pela ação “*indireta negativa*”, ou seja, o contato do agricultor com as plantas não é feita de forma brutal e simultânea, mas sim de maneira a deixar que cada

---

<sup>20</sup> Este texto foi originalmente publicado em 1962 na revista *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, Paris, vol. 2, nº 1, p. 40-50 e reeditado em 1987 pela *Fondation de la Maison des sciences de l'homme* em uma coletânea de textos de Haudricourt lançada com o título *La technologie, science humaine: recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*.

uma delas possa crescer segundo a ordem natural que lhe corresponde. Já o modelo pastoral baseia-se na ação “*direta positiva*”, o que significa a exigência de

*“um contato permanente com o ser domesticado. O Pastor acompanha noite e dia seu rebanho, o conduz com seu cajado e seus cães, deve escolher as pastagens, fornecer os bebedouros, levar os cordeiros recém-nascidos nas passagens difíceis e, finalmente, os defender contra os lobos. A sua ação é direta: contato pela mão ou pela vara, montes de terra lançados com o cajado, cão que morde o carneiro para dirigi-lo. Sua ação é positiva: ele escolhe o caminho que impõe a cada momento ao rebanho”* (HAUDRICOURT, 1962: 42, tradução nossa).

Em alguns povos antigos, como os hebreus, era comum o uso de vocabulário político que abusava das referências à atividade pastoral, além do que estas estavam carregadas de representações e simbologias religiosas. Em outros, como os chineses, predominava o emprego de termos que aludissem à atividade agrícola. Haudricourt emprega duas figuras para caracterizar cada um desses tipos de sociedade: a primeira seria o que chamou de “*jardim chinês*” e a segunda o “*curral mediterrâneo*” (HAUDRICOURT, 1962: 43). A civilização chinesa e sua ideologia dominante, o Confucionismo, têm como característica falar dos homens por meio do uso de termos próprios da horticultura, e compará-los às plantas, à terra, à chuva, etc. Assim, no *Tchong-Yong* (“*Invariável ambiente*”), um texto atribuído a Confúcio, ou a seus discípulos imediatos, podemos ler que

*“a virtude dos homens de Estado estabelece rapidamente um bom governo, como a virtude da terra faz crescer rapidamente as plantações. As boas instituições desenvolvem-se com a mesma rapidez que os juncos e os caniços. A perfeição do governo depende dos ministros. **Um príncipe atrai bons ministros pelas qualidades de sua pessoa**”* (CONFÚCIO apud HAUDRICOURT, 1962: 44, tradução e grifo nosso).

Aqui notamos a ação indireta do governante. Ele não realiza nenhum tipo de ponderação ou exame com o intuito de escolher seus ministros. Sua virtude, sua

vivência reta age como atrativo suficiente para que os melhores homens queiram fazer parte de seu governo. Jean-Pierre Vernant lembra que para Haudricourt essa forma de poder indireta e negativa, própria dos “*povos jardineiros*”, caracteriza a ação do horticultor preocupado em inserir-se na ordem natural e intervir o mínimo possível. Desse modo, não pretende impor nenhum tipo de submissão ou constrangimento à planta deixando-a crescer melhor quanto mais fizer uso da energia interna que possui (VERNANT, 2002: 51). Assim, na sociedade chinesa

*“o poder não é concebido como uma espécie de potência exterior e estrangeira, imposta de fora àquele que a suporta, como o poder do mais forte, que o curva sob o jugo, que o conduz com a vara, mas para quem o poder melhor é aquele que se manifesta por uma não-ação total. No mundo chinês, o melhor rei é aquele que não age. É aquele que, por sua pessoa, está tão integrado e é tão representativo da ordem que, no reino em que as emanções de sua pessoa são sentidas segundo a justiça, cada coisa encontra naturalmente seu lugar e cresce como uma planta que só foi libertada dos montes de terra que a impediam de germinar, mas que cresce sozinha. Não há violência nessa concepção do poder, o poder não é uma dominação”* (VERNANT, 2002: 106).

O tratamento pastoral do homem na civilização ocidental possui uma vasta história. Idealizado de forma poética o pastor ocupa um grande espaço seja na literatura religiosa ou política dos hebreus, Assírios, Egípcios e outros povos do Mediterrâneo. Recordemos, por exemplo, que no livro bíblico do Gênesis Abel possui o agradável papel de pastor enquanto seu irmão Caim esforça-se para cultivar o solo; ou o tema do “*bom pastor*”; ou ainda a história da ovelha desgarrada dos Evangelhos (HAUDRICOURT, 1962: 45). O pastor é o líder/governante que estabelece com a divindade uma espécie de contrato de representação que lhe dá o direito de ser o representante direto das vontades do deus-pastor entre os homens. Detentor de total poder de comando sobre as ovelhas e suas vontades o pastor-rei poderia administrar o



curral como lhe aprouver, desde que o rebanho tenha o mais alto tratamento e o maior cuidado possível.

Discorrendo sobre as particularidades do poder pastoral em “*Omnes et singulatin’: vers une critique de la raison politique*” Foucault observa a certa altura de sua exposição que “*o rebanho existe pela presença imediata e pela ação direta do pastor*” (FOUCAULT, 1994d: 138, tradução nossa). Nessa frase ele apresenta de modo muito direto a estreita vinculação existente entre os dois personagens necessários para que o teatro do poder pastoral possa acontecer. É necessário que exista um pastor que esteja sempre presente e atuante junto ao rebanho para que este último possa existir. Do mesmo jeito que a existência do pastor requer um rebanho para ser conduzido. Relação de necessidade e correspondência que possibilita a aplicação e permanência do poder pastoral.

O tema do pastorado foi muito usado entre os povos das sociedades orientais antigas, desde os assírios e babilônios passando pelos egípcios. Entre os babilônios, por exemplo, Hamurabi (cerca de 1728-1686 a.C.) usava como símbolo pessoal a imagem do pastor. Logo no prólogo do *Codex Hammurabi* proclama:

*“Hamurabi, o pastor, encarregado pelo deus Enlil, sou aquele que faz transbordar abundância e riqueza, que na abundância faz crescer uma série de coisas para Nippur, Doranki; que anda pelas quatro regiões da terra, o sucessor da realeza, gerado por Sin (o deus da lua e da justiça), que trouxe prosperidade a Ur [...]. Fundei o direito e a justiça na linguagem da terra, para fomentar a prosperidade do povo...”* (CÓDIGO DE HAMMURABI, 1992: prólogo, grifo nosso).

Hamurabi era o único dentro da sociedade babilônica que poderia portar, entre outros títulos, este que o designava como “*pastor dos homens*”. No Antigo Egito o faraó recebia, durante os rituais de sua coroação, o cajado que simbolizava que a partir

daquele momento ele não era somente o monarca de um reino, mas também o pastor que deveria cuidar e guiar o povo. Foucault ressalta que

*“Deus também era um pastor conduzindo os homens à sua pastagem e fornecendo seu alimento. Um hino egípcio invocava Rê da sorte: ‘Oh Rê que vigia quando todos os homens cochilam, Tu que buscas o que é bom para o teu gado (...)’. A associação entre Deus e o rei aparece naturalmente, pois todos os dois desempenham o mesmo papel: o rebanho que eles vigiam é o mesmo; o pastor real tem a guarda das criaturas do grande pastor divino. ‘Ilustre companheiro de pastagem, Tu que cuidas da tua terra e a nutres, pastor de toda abundância (...)’” (FOUCAULT, 1994d: 137, tradução nossa).<sup>21</sup>*

Em uma relação de transferência, senão de papéis pelo menos de funções, algumas sociedades antigas passaram a ver nos dirigentes políticos, governantes ou reis atribuições referentes ao cuidado para com o bem-estar do rebanho-povo que antes eram conferidas apenas a seus deuses. Diferente de outras modalidades de governo dos povos a atividade pastoral possui algumas peculiaridades, segundo Foucault. A seguir passamos ao exame de alguns traços característicos do pastorado segundo a reflexão foucaultiana.

### **2.1. Características do poder pastoral.**

Para efeito de diferenciação entre o poder pastoral e o poder de governo típico dos gregos e romanos, Foucault apresenta, na aula de 08/02/1978 do curso *Segurança, Território, População*, alguns traços específicos da ação de governo realizada pelo pastor-governante sobre o rebanho-povo. Esquemáticamente ele os organiza na seguinte seqüência: o objeto específico de sua ação, a qualidade essencial deste poder, a

<sup>21</sup> Especificamente sobre o hino a Amon-Rê (ou Amon-Rá) Foucault usou a seguinte fonte BARUCQ, A. & DAUMAS, F. *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*. N° 69. Paris: Edition Du Cerf, 1980, p.198.

finalidade de sua aplicação, a figura central de seu funcionamento e a maneira como deve ser exercido.

Primeiro, o objeto da ação do pastorado. Diferentemente do modelo grego de governo, nos moldes do poder pastoral, o objeto especial sobre o qual o pastor dirige sua atenção não é a cidade com seus limites territoriais e lateralmente os indivíduos que nela habitam. A escala de importância é invertida. No pastorado toda atenção (ou pelo menos a maior parte dela) deve ser dirigida ao grupo de indivíduos/rebanho que se quer dirigir/conduzir, *“mais exatamente sobre o rebanho em seu deslocamento, no movimento que o faz ir de um ponto a outro”* (FOUCAULT, 2008a: 168). É preciso frisar a questão do deslocamento e do movimento porque em sua generalidade o poder pastoral não se encontra atrelado a um espaço territorial que determina os limites de seu campo de ação. Como dissemos, os deuses gregos estão ligados à cidade que ajudaram a fundar e que protegem quando invocados, também é nela que recebem holocaustos e agrados nos templos a eles dedicados. Já o deus hebraico caracterizava-se por ser um deus errante, sem morada e que está a todo o momento caminhando com seu nômade rebanho/povo que exigia cuidado e proteção, pois ainda não possuíam a segurança da “terra da promessa”.

*“Nunca a presença desse Deus hebraico é mais intensa, mais visível, do que, precisamente, quando seu povo se desloca e quando, na errância do seu povo, em seu deslocamento, nesse movimento que o leva a deixar a cidade, as campinas e os pastos, ele toma a frente do seu povo e mostra a direção que este deve seguir”* (FOUCAULT, 2008a: 168).

O poder pastoral se exerce sobre indivíduos e não sobre um território. O rebanho/povo precisa de alimentação e descanso, o pastor/governante o conduz até onde possa encontrar. Seu poder está em determinar para o rebanho por onde deve andar, e não é necessariamente centrado na terra como nos gregos. Diferentemente de um poder

“que se exerce sobre a unidade de um território, o poder pastoral se exerce sobre uma multiplicidade em movimento” (FOUCAULT, 2008a: 169). Se existe alguma referência ao território, este se dá “na medida em que o deus-pastor sabe onde ficam as campinas férteis, quais são os bons caminhos para se chegar lá e quais serão os lugares de repouso favoráveis” (FOUCAULT, 2008a: 169).

Em segundo lugar, o poder pastoral tem como qualidade principal o fato de ser um “*poder benfazejo*”. O que significa que esta modalidade de poder coloca como princípio fundamental para o governante, quase como função e destino, o “*fazer o bem*”. Esta característica não é exclusividade do poder pastoral, posto que também marque presença no pensamento grego e romano, mas com a diferença de que para estes povos a diretriz “*fazer o bem*” é apenas mais um dos componentes dentre os muitos que definem o poder. Para Foucault, como o poder pastoral é “*inteiramente definido por seu bem-fazer, ele não tem outra razão de ser senão fazer o bem*” (FOUCAULT, 2008a: 170), o que nos remete ao seu terceiro traço característico, a saber, a finalidade/objetivo de sua aplicação que não é outra senão a “*salvação do rebanho*”.

Salvar o rebanho/povo é o traço que se constitui em objetivo fundamental do poder pastoral, o que não está muito distante da “*salvação da pátria*” fixada pelo pensamento político clássico como objetivo máximo do soberano. Como exemplo podemos citar o senador e filósofo romano Marco Túlio Cícero, no *De Legibus* coloca a máxima “*salus populi suprema lex esto*” como regra maior para o homem público.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Esta máxima pode ter duas traduções: “*a saúde/bem-estar do povo é a suprema lei*” ou “*a salvação do povo é a suprema lei*”, e se encontra no *De legibus*, livro 3, capítulo 3, parágrafo 8. Entretanto é preciso enfatizar que dificilmente “*salus*” poderia ser traduzido por saúde no contexto em que Cícero escreve o *De legibus*. O que está em jogo quando usa esta expressão é o interesse comum dos habitantes do Estado, o bem-estar da coletividade. Claro que seguindo sua intenção e tendo em vista a aplicação que pretendia dar à expressão “*salus populi*” Foucault optou por utilizar a tradução “*salvação do povo*” (na verdade ele coloca pátria e não povo) e não o primeiro sentido, o de “*saúde/bem-estar do povo*”. Como vinha tratando na sequência da aula de 08/02/1978 do curso *Segurança, Território, População* de temas como poder pastoral, Deus, hebreus, rebanho, salvação nada mais justificado que utilizasse este último termo para traduzir “*salus*”.

Contudo, a intenção de Cícero com esta máxima não era passar uma diretriz para os governantes, mas sim dizer aos magistrados qual deveria ser o propósito maior que deveriam ter em mente ao aplicarem zelosamente a lei. Estes deveriam estar imbuídos de virtudes para aplicarem com justiça as leis e não tirarem proveito delas para si mesmos. Todas as virtudes, entre elas as condizentes com a vida política, são fins em si mesmas, isto é, não deveriam jamais ser utilizadas para benefício próprio. A justiça como fundamento e finalidade da comunidade política, “*não busca recompensa nem tem preço; é buscada por si mesma, e é a um tempo causa e o significado de todas as virtudes*”(CÍCERO, 1994: I, 48). Com a leitura realizada pelos pensadores cristãos o *populus* romano foi substituído pelo *populus christianus*, e a *Respublica* pela *respublica christianorum*. Leitor de Cícero, Santo Agostinho coloca, em sua *Cidade de Deus*, a Supremacia da ordem espiritual sobre a ordem política temporal. As virtudes cívicas do pensamento político romano que deveriam reger a vida pública são substituídas pelo acatamento da autoridade da Igreja. A “*salus populi*” como supremo bem é substituída pela salvação da alma, através da expansão na terra da *comunitas christiana* quando da institucionalização da religião cristã (herdeira direta da herança religiosa judaica) em uma Igreja.

A salvação do rebanho se transformará em salvação da alma com o Cristianismo. Mas da forma como era visto pela tradição hebraica, “*salvar o rebanho*” estava associado antes de qualquer coisa a proporcionar “os meios de subsistência” fundamentais para a manutenção da vida do rebanho-povo. É por isso que Foucault anota que o poder pastoral é essencialmente “*um poder de cuidado*” que se

*“manifesta num dever, numa tarefa de sustento, de modo que a forma [...] que o poder pastoral adquire não é, inicialmente, a manifestação fulgurante da sua força e da sua superioridade. O poder pastoral se manifesta inicialmente por*

*seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita”* (FOUCAULT, 2008a: 170-171).

O responsável pelo exercício de zelo e cuidado para com o rebanho, e aqui estamos tratando da quarta característica, é aquele que se constitui como personagem central do funcionamento do poder pastoral: o pastor. Como figura central o pastor tem algumas funções que somente a ele competem, como: reunir, proteger e guiar seu rebanho cuidando para que nenhum perigo caia sobre ele. Apesar de sua centralidade existe uma relação de dependência entre pastor e rebanho. Só pode existir um rebanho e um poder que emanaria dele, na medida em que existe um pastor para uni-lo e conduzi-lo. Sem o pastor as ovelhas se perdem e, logo, não possuem potência alguma, não sendo um rebanho, um povo. Da mesma forma, a existência do pastor se justifica através da existência de um rebanho que requer cuidados. O pastor, por ter sido designado pela divindade ou por ser o próprio Deus, sabe qual é a natureza (e o destino) de seu rebanho, e esta não é outra senão a sua felicidade proporcionada pela salvação. Essa felicidade completa-se quando o rebanho/povo estiver de posse do reino onde não existe sofrimento – metáfora usada pelos cristãos para designar a felicidade que se obterá numa vida além da vida terrena. Essa dimensão escatológica do trabalho do pastor será ressaltada pelo Cristianismo porque para o Judaísmo essa metáfora estava imbuída de concretude ao ser centrada na promessa da Terra Prometida, Canaã, e para alcançá-la é preciso efetuar o duro trabalho de condução e zelo pelo rebanho. Quer seja o deus-pastor ou o rei-pastor existe um encargo que lhe compete

*“que não é definido de início pelo lado honorífico, que é definido de início pelo lado do fardo e da fadiga. Toda a preocupação do pastor é uma preocupação voltada para os outros, nunca para ele mesmo. Está aí, precisamente, a diferença entre o mau e o bom pastor. O mau pastor é aquele que só pensa no pasto para seu próprio lucro, que só pensa no pasto para engordar o rebanho que poderá vender e dispersar, enquanto o bom pastor só pensa no seu rebanho*

*e em nada além dele. Não busca nem seu proveito próprio no bem-estar do rebanho. Creio que vemos surgir aí, esboçar-se aí um poder cujo caráter é essencialmente oblativo e, de certo modo, transicional”* (FOUCAULT, 2008a: 171).

O quinto e último traço característico do poder pastoral é aquele que versa sobre a maneira como o pastor exerce sua missão. No exercício de condução do rebanho, o pastor se via diante de um paradoxo. O poder pastoral era ao mesmo tempo totalizante e individualizante já que o pastor devia cuidar de todo rebanho e em particular de cada uma das ovelhas. Era preciso todo o cuidado para com a totalidade do rebanho, mas também era preciso cuidar especialmente de cada uma das ovelhas. Um olho sobre o rebanho e um olho sobre cada uma em particular, “*omnes et singulatin*”, segundo Foucault (FOUCAULT, 2008a: 172). Para assegurar que todas as ovelhas se encaminhem para a salvação, ele deve zelar por todas as ovelhas individualmente, pois existem percalços e perigos ao longo do caminho e algumas podem se perder. Uma atenção individualizada deve ser a sua preocupação e um esforço de conhecer cada uma é o meio de conduzir cada ovelha à unidade do rebanho e rumo aos locais seguros. Por isso, para todas as ovelhas e para cada uma em particular, o pastor deve direcionar um cuidado especial, amoroso, benevolente. Deste modo, o pastor, que quer o bem às suas ovelhas, a tranqüilidade nesse mundo e a felicidade final para além desse mundo, tem de possuir um *saber* sobre todas e cada uma. Um saber geral, de todo o rebanho, e um saber individualizado, frente ao confronto desse modelo geral de ovelha e rebanho com a vida prática, concreta e cotidiana de condução de todas. Esse conhecimento individual e coletivo fornece ao pastor-rei elementos suficientes para instrumentalizar seu poder sobre o rebanho-povo. No cotidiano o pastor percebe as características de cada ovelha. Caso ocorra que uma se perca, por características próprias de “*desvio de caráter*” ou

por tropeços do caminho, compete ao pastor-rei deixar as outras ovelhas num lugar seguro e buscar a única extraviada.

Aqui temos uma ligação com a questão do sacrifício e da oblação de que falávamos anteriormente. O poder pastoral é oblativo e sacrificial posto que o pastor-rei quer a salvação e o bem-estar de seus governados a ponto de ser capaz de colocar-se em perigo para salvaguardar a vida do rebanho-povo ou até mesmo de apenas um dos indivíduos do grupo. Só o pastor sabe o caminho da salvação de suas ovelhas, por isso tem sob seu encargo a condução delas. A existência destas depende da sua existência, cabe a ele ser o intermediário entre o rebanho-povo e os locais de bonança, fartura e salvação. De acordo com Foucault, além de conduzir todo o rebanho e cada uma das ovelhas de forma particularizada, o pastor devia estar disposto a se sacrificar por elas, mesmo que seja apenas uma que se desviou. Mais do que isso, ele deve estar disposto a sacrificar todo o rebanho pela vida e salvação de uma só das ovelhas. Eis o desafio, o paradoxo moral e religioso do pastor na tradição hebraica que será a problemática cristã do pastorado: sacrifício de um pelo todo e sacrifício do todo por um (FOUCAULT, 2008a: 173).

Na seqüência veremos, de maneira mais detida, qual foi o lugar do pastorado dentro do pensamento de dois povos antigos: os gregos e os hebreus. Entre este último povo a idéia de pastor-rebanho teve grande florescimento passando a ser a maior descrição da relação entre o povo de Israel com seu Deus, e logo depois com seus governantes. Já entre os gregos a presença da metáfora pastor-rebanho dividiu espaço com outras formas de descrição da ligação entre dirigidos e dirigentes, o que não significa que teve menos importância. Seguindo de perto a análise de Foucault



realizaremos a comparação entre alguns aspectos pertinentes a este assunto que aparecem tanto na literatura hebraica quanto na grega.

## **2.2. O poder pastoral na antiguidade: hebreus e gregos**

Para os hebreus Javé é um deus diferente dos outros deuses porque ele se faz presente e se envolve com sua história. Ele é um deus que se manifesta de diversas formas e é descrito nos livros do Antigo Testamento ora como rei, ora como senhor dos exércitos, ora como pai, etc. Contudo uma das imagens mais usadas pelos hebreus para descrever seu deus é a que o compara com um pastor. Mais do que um título, dizer que Deus é pastor significava, para o povo de Israel, descrever um modo prático de ação, a maneira como Ele se comportava em relação a seu povo. Caminhando sempre à frente de seu povo-rebanho Deus sabe como agir em qualquer eventualidade (BOSETTI, 1986: 08).

Mais do que em qualquer outro povo da antiguidade foi entre os hebreus que a temática do pastorado teve grande desenvolvimento. A relação pastor-rebanho começou a ser usada com uma conotação quase que exclusivamente religiosa no sentido de uma metáfora para ilustrar a ligação entre o povo de Israel e seu Deus. Ninguém mais mereceu ser denominado pastor a não ser Deus. Entretanto, logo as funções atribuídas ao pastor passaram também a ser aplicadas para representar os personagens de liderança entre os hebreus, como reis e profetas, mas não o título de pastor.

Por se tratar de um título reservado a Deus nenhum rei hebreu recebia a designação de pastor. Contudo, entre todos os livros do Antigo Testamento é possível encontrar pelo menos uma única exceção, o rei Davi, fundador de uma dinastia e do período monárquico entre os hebreus (2 Sm 5.2; Sl 78.70-72; Ez 34.23). O rei era

aquele que recebia das mãos de Deus o rebanho de homens a ser conduzido. Era através da atuação do pastor-rei e do destino que tivesse o rebanho-súdito que se conhecia e se distinguia o bom pastor do mau pastor. O bom pastor era aquele que conduzia, dirigia, encontrava alimento e reconduzia o rebanho sobre a terra. O mau pastor era aquele que dilapidava o rebanho, o dispersava, que era incapaz de lhe assegurar alimento e de movimentá-lo sobre a terra (FOUCAULT, 2008a: 167). O mau pastor era associado ao rei negligente que, ao contrário de garantir a subsistência de seu povo e de lhe garantir a vida plena, acabava por fazer uso dele em seu próprio benefício.

Dentre todas as sociedades surgidas ao longo da história, as que se formaram no ocidente europeu desde a Antiguidade foram capazes de criar inúmeras maneiras de governo político, além de continuamente efetuarem modificações em suas estruturas jurídicas. No entanto, o mais interessante é destacar o desenvolvimento de uma inusitada tecnologia de poder que tratava os homens como um rebanho guiado por alguns pastores. Criava-se assim um conjunto de relações complexas, contínuas e paradoxais entre monarcas e súditos, entre governantes e governados. Essas relações de tipo pastoral buscam seu fundamento no exemplo de relação que se via entre Deus e os homens, sendo a condução divina sobre os homens o tipo de governo arquetípico que deveria ser imitado pelos governantes terrenos.

Aqui Foucault aponta uma diferença importante e fundamental da relação existente entre os homens e as divindades entre os povos do Mediterrâneo oriental e os gregos. Para os primeiros, e aqui podemos colocar os hebreus como exemplo mais manifesto, o relacionamento com seu deus desenvolvia-se de forma muito pessoal no sentido de condução e cuidado paternal. Em contrapartida, entre os gregos e seus deuses a relação se dava de maneira mais intensa durante a fundação da cidade e nos momentos

de proteção e intervenção, mas nunca se efetivava de forma tão íntima como entre os hebreus porque nunca um deus grego iria conduzir os homens da cidade que ajudou a fundar como um pastor faz com seu rebanho (FOUCAULT, 2008a: 168).

O poder pastoral era exercido sobre uma multiplicidade de homens e não sobre um território. Era um poder aplicado sobre um conjunto de elementos heterogêneos e não sobre uma unicidade coesa e superior como a cidade, o território ou o Estado. Ele visava todos e cada um (“*omnes et singulatin*”) em sua paradoxal equivalência, e não uma unidade superior que compõe um todo. Esta idéia de exercício do poder, de maneira de governar, era estranha para as estruturas políticas características da *pólis* grega. Apesar disso, Foucault lembra a existência de diversas referências à temática do duplo pastor-rebanho dentro da literatura grega que possibilitam uma identificação com a relação entre soberano ou responsável político com seus súditos ou concidadãos. Ele as divide em três possíveis grupos de referência.

No primeiro grupo coloca os textos “*Odisséia*” e “*Iliada*” de Homero. Nestes, temos uma série de passagens em que o rei é designado, através de uma celebração ritual, “*pastor dos povos*”, o *poimén laôn*.<sup>23</sup> O uso desta expressão para denominar de forma ritual a figura do soberano não é exclusividade do vocabulário homérico, pois esta formulação bastante tardia era fartamente usada pelos povos indo-europeus como assírios, babilônios, mesopotâmios e egípcios. Nesta característica expressão pode-se ver uma tentativa de justificar de forma mítico-religiosa os poderes excepcionais reservados ao rei. Se o rei é bom e justo a terra será fértil, as mulheres terão filhos e não ocorrerão guerras. Existe uma ligação direta entre a conduta real e os fenômenos que ocorrem sobre o reino.

---

<sup>23</sup> No manuscrito usado por Foucault encontrava-se anotado algumas passagens destas obras onde aparece a temática do “*pastor dos povos*”: *Iliada*, II, 253; *Odisséia*, III, 156 e XIV, 497.

Os textos da tradição pitagórica formam o segundo grupo de referência, segundo Foucault. Nestes o modelo pastoril encontra-se presente desde os textos de Pitágoras de Samos, passando pelos neopitagóricos até uma série de fragmentos apócrifos atribuídos desde a Antiguidade a Arquitas de Tarento ( $\pm$  400-365 a.C.). A temática do pastor atravessa os textos pitagóricos primeiro por meio da derivação etimológica existente entre o *nomeús* (pastor) e o *nómos* (lei). “*O pastor é aquele que faz a lei, na medida em que é ele que distribui o alimento, que dirige o rebanho, que indica a direção correta, que diz como as ovelhas devem cruzar para ter uma boa progenitura*” (FOUCAULT, 2008a: 183). A presença pastoral neste tipo de literatura também pode ser vista na idéia de que o magistrado é definido não tanto pelo seu poder, força e capacidade de decisão. “*O magistrado, para os pitagóricos, é antes de mais nada o philánthropos, aquele que ama seus administrados, aquele que ama os homens que a ele estão submetidos, aquele que não é egoísta*” (FOUCAULT, 2008a: 183). Apesar de sua coerência e durabilidade a tradição pastoral presente no pitagorismo não chegou a ser marcante durante a Antiguidade, mantendo-se no limite, na porta de entrada no glossário político.

O terceiro grupo de referência são os textos do vocabulário político. Foucault apresenta algumas divergências quanto à disseminação da temática pastoral nestes textos. Cita o filósofo e filólogo alemão Otto Friedrich Gruppe como exemplo de estudioso que não vê a metáfora do pastor dispersada pela literatura grega, mas apenas presente entre os pitagóricos e mesmo assim por influência oriental-hebraica. Contrapondo esta tese Foucault faz uso dos estudos de Armand Delatte onde este afirma que a imagem do pastor como modelo político é um *lugar-comum* na literatura grega e não se limita apenas à tradição pitagórica.<sup>24</sup> Mas, segundo Foucault, dificilmente se

<sup>24</sup> Em *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris, Honoré Champion, 1922, Delatte dispara críticas à obra *Ueber die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer*, Berlin, G. Eichler, 1840 de Gruppe como quando, por exemplo, diz que a tese deste último de que a menção pastoral na literatura pitagórica

encontra nos textos da literatura política clássica grega alguma referência à temática do pastor. O *Index Isocrático*, por exemplo, não apresenta nenhuma referência à palavra *poimén* ou *nomeús*, de modo que em Isócrates parece não se encontrar nem mesmo derivações da palavra pastor como apascentar ou pastorear. Apenas no *Areopagítico* existe algo que se aproxima da metáfora do pastor quando Isócrates fornece uma descrição muito precisa dos deveres do magistrado em relação à tarefa de educar a juventude.

*“Toda uma série de deveres e de tarefas incumbem a esse magistrado. Ele deve cuidar dos jovens, deve vigiá-los sem cessar, deve zelar não apenas por sua educação, mas também por sua alimentação, pela maneira como se comportam, pela maneira como se desenvolvem, até mesmo pela maneira como se casam”* (FOUCAULT, 2008a: 184-185).

Logo, a metáfora pastoral parece existir de forma rarefeita no vocabulário político clássico. Mas esta falta de presença é quebrada pelo comparecimento da temática do pastor em um autor maior da filosofia grega, Platão. Nos textos políticos, principalmente o “*Crítias*”, a “*República*”, as “*Leis*” e o “*Político*” o bom magistrado é comparado a um bom pastor, e ser bom pastor significa o mesmo que ser o magistrado ideal. Em todas estas obras existe alguma referência ao pastorado.

No diálogo “*Crítias*” (109b-c) aparece a imagem dos deuses-pastores da humanidade: os deuses são apresentados como “*pastores originais*” responsáveis pela tarefa de guiar, alimentar, zelar pela felicidade e bem-estar da humanidade nos primórdios da existência desta, antes de se lhe abater a desgraça e ter uma vida dura. Nas “*Leis*” o papel pastoral é desempenhado pelo magistrado. Mas este magistrado-pastor é na verdade um magistrado subordinado que se coloca entre aqueles que

---

“*peca pela base*” por não tomar todas as obras atribuídas a um mesmo autor, ou pelo menos mais algumas produções de autores pitagóricos que não somente os fragmentos de Arquitas de Tarento (p. 73). Delatte também não entende “por que Gruppe quer ver nessa simples comparação [do magistrado com um pastor] uma identificação e, nesta, o indicio de uma influência hebraica” (p. 121).

fundaram e dirigem o Estado/*pólis* e o povo-rebanho que nela vive. “*Ele [o magistrado-pastor] é meio intermediário entre o cão de guarda propriamente dito, digamos brutalmente, o policial, e aquele que é o verdadeiro senhor ou legislador da cidade*” (FOUCAULT, 2008a: 186). Na “*República*”, em especial no Livro I, vemos se desenrolar um diálogo entre Sócrates e Trasímaco sobre o papel do pastor e seu verdadeiro objetivo. Trasímaco atribui ao pastor intenções egoístas e interesseiras posto que para ele todo trabalho desempenhado por este somente é feito tendo em vista poder beneficiar-se do rebanho; logo, não é correto comparar as virtudes do magistrado com as do pastor, conclui (Livro I, 343b-344c). Ao que Sócrates rebate que o pastor que assim age na verdade é um pseudo-pastor, pois o verdadeiro pastor se dedica com zelo pelo rebanho e não pensa em si mesmo (Livro I, 345c-e).

Mas é no “*grande texto do ‘Político’*”, na visão de Foucault, que encontramos uma reflexão mais consistente sobre a figura do pastor dentro das obras de Platão. Este diálogo coloca de forma mais direta e efetiva o problema de saber se se pode caracterizar, segundo o modelo pastoral “*não este ou aquele magistrado da cidade, mas o magistrado por excelência, ou melhor, a própria natureza do poder político tal como se exerce na cidade*” (FOUCAULT, 2008a: 187). Para responder melhor qual é a substância que caracteriza o político, Platão empreende uma análise através do método da divisão de um gênero/arte comum em uma multiplicidade de gêneros/artes correlatas. Jayme Paviani traça de modo muito breve o conjunto das metáforas usadas por Platão para analisar a especificidade do político. Começa dizendo que na estruturação do diálogo o filósofo grego visa examinar o político diaireticamente segundo a imagem do “*pastor de homens*” (258a-268d). Entretanto, complementa Paviani,

*“Platão para completar a definição do político, além de empregar a divisão dos gêneros, introduz um mito cósmico e evolutivo sobre a idade do mundo (269d-*

275e). *O político aparece como alguém que possui um saber técnico que o distingue da maioria das pessoas comuns que são ignorantes nesses assuntos. O entrelaçamento entre diáresis e mito e entre diáresis e o tempo cosmológico e da sociedade permite a Platão mostrar finalmente que o político não é um deus nem um pastor de ovelhas. Sua ação é específica, possui a presença de forças divinas, embora no tempo real humano isso não se realize. Desse modo, Platão, além de usar a divisão, usa metáforas (do saber técnico do médico e do professor de ginástica) e mitos e faz comparações e comentários. Em conclusão, o saber do político é mais do que um saber técnico. Parece que Platão, ao contrário de Aristóteles que define a política como um conhecimento prático, a situa entre a teoria e a prática” (PAVIANI, 2001: 117-118).*

A arte concernente ao político demanda que este possua o saber teórico sobre o que deve governar, de que modo, quando e segundo que preceitos. Da mesma forma que deve ter conhecimento prático sobre como colocar em funcionamento o governo da cidade. Ao magistrado por excelência compete um conhecimento e uma arte específica que seria a de comandar, mas a *“arte de comandar”* seres vivos, animais ou homens. Logo, *“o homem político é o pastor dos homens, é o pastor desse rebanho de seres vivos que a população de uma cidade constitui”* (FOUCAULT, 2008a: 189). É esta a idéia passada no trecho que vai de 261e-262a, mas esta definição apressada da figura do homem público escancara a *“canhestrez evidente”* do uso da imagem do pastor como lugar-comum no pensamento político grego. *“O que equivale a dizer, então, que, definindo, a princípio, a ciência do basileús como uma arte de apascentar homens, o diálogo simplesmente reenfatiza uma imagem homérica e tradicional do poder, nada lhe acrescentando de extraordinário”* (OLIVEIRA, 2003: 41). Entretanto, enfatiza Foucault, é exatamente para escapar dessa idéia pastoral recorrente em Homero e nos textos pitagóricos que Platão, no *“Político”*, discorre tão extensamente sobre a associação do pastor com o governante político.

Para Foucault o desprendimento da figura do homem político da idéia de pastor acontece em quatro etapas. Primeiro, a retomada do uso do processo de *diáresis* que

estabelece uma série infundável de subdivisões para determinar em que grupo é possível colocar os homens, objetos privilegiados de um possível pastorado do magistrado. E Platão percebe a inutilidade desta modalidade de investigação (264b-267c), segundo Foucault, porque partindo do questionamento sobre quem o magistrado-pastor deve pastorear ele percebe que se corre o risco de não chegar a lugar nenhum com o emaranhado de subdivisões que a investigação suscita. “*Como invariante, o tema do pastor é totalmente estéril e sempre nos remete às variações possíveis nas categorias animais*” (FOUCAULT, 2008a: 190).

A segunda etapa lança a pergunta sobre a especificidade do pastor. Em que consiste ser pastor? A esta pergunta pode-se responder de imediato que ser pastor significa ser o *único* a cuidar do rebanho lhe providenciando alimento, cuidando das feridas, guiando pelos caminhos e arranjando as melhores uniões para “*produzir os melhores cordeiros*”. Mas quando Platão aplica esta definição de pastor àquele que cuida do gênero humano percebe que o rei-pastor tem sua unicidade contestada pelos “*rivais do rei*” no pastorado. Pela boca do Estrangeiro de Eléia Platão coloca que

*“todos os comerciantes, agricultores, moleiros, inclusive atletas e médicos, protestariam energicamente junto a estes pastores de homens a quem chamamos políticos afirmando que eles é que cuidam da criação dos homens, não apenas dos membros do rebanho, mas também dos governantes”* (PLATÃO, 1972: 220 [267e-268a]).

Ora, o agricultor e o padeiro também alimentam os homens, então podem reivindicar a divisa de pastor, da mesma forma que o médico que cuida dos doentes e o pedagogo que orienta/educa as crianças. Todos aqueles que dispensam algum tipo de cuidado para com os homens possuem prerrogativas suficientes para usar o título de pastor dos homens, rivalizando com o homem político. Novamente a análise falha quando tenta colocar em questão a especificidade do pastor, pois “*vemos proliferar*



*toda uma série de funções que não são funções políticas*”, mas que podem ser atribuídas à atividade do pastor-magistrado. Logo, o homem político perde sua exclusividade de pastor dos homens ao ver seu papel ser requerido por outros personagens sociais, da mesma forma que vê sua identidade ser colocada em perigo: “o político desapareceu”, conclui Foucault (FOUCAULT, 2008a: 191).

Vendo a natureza do político ameaçada (e aqui estamos na terceira etapa apresentada por Foucault), nesta altura do diálogo Platão interrompe o debate de caráter dialético e introduz na discussão, “*como uma espécie de jogo ou brincadeira (paidián), a narrativa dos ciclos cósmicos, no intuito de tornar ainda mais evidente o equívoco implícito na compreensão do rei como pastor de povos*” (OLIVEIRA, 2003: 42). Estes ciclos cósmicos, presentes no Mito apresentado no *Político*, movimentam-se cada qual em um sentido. O primeiro seria o sentido correto que corresponde a um período paradisíaco, onde deus se ocupa do movimento do universo de maneira geral e as divindades menores (*daímones*) se incumbem da vigilância de cada uma das partes do mundo, de cada espécie vivente e dos homens em particular (era de Cronos). Nesse período cósmico existem diversas espécies de animais e cada uma delas compõe um rebanho particular com seu pastor divino exclusivo. Nesse conjunto de rebanhos existe um que é composto pelo gênero humano, o qual não tinha preocupação alguma para viver, pois

*“era o próprio Deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje os homens (a raça mais divina) pastoreiam as outras raças animais que lhes são inferiores. Sob o seu governo [de Deus], não havia Estado, constituição, nem a posse de mulheres e crianças, pois era do seio da terra que todos nasciam, sem nenhuma lembrança de suas existências anteriores. Em compensação tinham em quantidade os frutos das árvores e de toda uma vegetação generosa, recebendo-os, sem cultivá-los, de uma terra que, por si mesma os oferecia. Nus, sem leito, viviam no mais das vezes ao ar livre, pois as estações lhes eram tão amenas que nada podiam sofrer, e por leitos tinham a relva macia que brotava da terra”* (PLATÃO, 1972: 226 [271e-272a]).

A necessidade de fazer uso da política e do conjunto de instituições a ela ligada tem seu início quando a era feliz de cuidados divinos chega a seu término e o mundo começa a girar em sentido inverso. O segundo eixo de rotação cósmica (era de Zeus) conduz a tempos difíceis nos quais

*“deus abandona o governo dos céus e em que as divindades menores o acompanham, deixando o cuidado das partes do cosmo que lhes foram destinadas; o universo entregue a si mesmo passa então a se mover em um sentido inverso, mergulhando todas as coisas em um estado de caos, desordem e esquecimento progressivos, até que o deus novamente nele intervenha, resgatando-o da destruição”* (OLIVEIRA, 2003: 42).

Se bem que este abandono não é total visto que mesmo à distância os deuses continuam, de maneira indireta, ajudando os homens. Para sobreviver no mundo hostil em que se viam mergulhados Platão lembra que os homens obtiveram, pela intermediação indireta dos deuses, a aquisição de muitos conhecimentos úteis, como o fogo (dom de Prometeu) e as artes (dons de Hefesto), entre outras dádivas divinas (274c-d). Entretanto existe certo afastamento divino que obriga os homens a estabelecer meios de direção entre si. O que acontece, segundo o mito platônico, a partir do momento em que alguns passaram a dirigir outros e que a necessidade de implantação da política tenha implicado na conseqüente necessidade de existir um grupo a parte, aquele dos homens políticos. Mas Foucault ressalta que em 275b-c Platão adverte que *“esses homens que agora se encarregam dos outros homens não estão acima do rebanho, como os deuses podiam estar acima da humanidade”*, na verdade continuam fazendo parte do gênero humano e não podem ser comparados ao pastor divino, mas sim aos homens que estão encarregados de dirigir (FOUCAULT, 2008a: 193).

Por fim, o desprendimento da figura do homem político da idéia de pastor tem uma quarta etapa no diálogo de Platão. Esta etapa aparece logo após a exposição do mito dos ciclos cósmicos, ou melhor, a partir do estado em que o homem se encontrava no estágio da história humana após a reclusão divina: tendo de desenvolver a arte política para organizar sua vida. Como vimos, o modelo do pastor não pode ser aplicado aos homens políticos, o que leva Platão a fazer a *associação do homem político com o modelo do tecelão* (279a-283b). Diferente do modelo pastoral, que remete a um estágio paradisíaco, antes do estabelecimento da humanidade, em que deuses e homens conviviam, ou que possibilita que outros personagens que zelavam por alguma instância da vida dos homens reclamassem o título de pastor, o modelo da tecelagem tem a vantagem de efetuar uma analítica das operações de comando dos homens.

*“Vai-se poder pôr à parte, primeiro, tudo o que constitui as artes adjuvantes da política, isto é, as outras formas segundo as quais podem-se prescrever certas coisas aos homens e que não são propriamente a política. De fato, a arte da política é como a arte do tecelão, não uma coisa que se ocupa globalmente de tudo, como o pastor deveria se ocupar de todo o rebanho. A política, como a arte do tecelão, só pode se desenvolver a partir e com a ajuda de certo número de ações adjuntas ou preparatórias”* (FOUCAULT, 2008a: 193).

Assim como o tecelão precisa que outros realizem o trabalho de criação das ovelhas, de tosquia, de cardagem, de fiação da lã em tranças para poder ter a matéria prima que possibilita que exerça seu ofício, o político precisa do amparo de uma série de pessoas que realizem ocupações auxiliares à sua função. Existem aqueles que se dedicam ao comércio, à agricultura, ao ensino, à guerra, aos debates nas assembleias, enfim, todos os ramos da vida pública possuem profissionais realizando alguma tarefa. No fundo todos estes ofícios auxiliam a política, mas não esgotam a ação efetuada pelo político. Apesar de parecer que o homem político ficou sem nenhuma função para realizar na sociedade compete a ele a mais nobre de todas as atividades. Ao agir como

um tecelão, o homem político vai entrelaçar as atividades, os ofícios e os homens com suas virtudes e vícios para buscar o equilíbrio da vida na *pólis* e a melhor trama social possível. Jayme Paviani afirma que *“a analogia entre o tecelão e o político permite a Platão demonstrar que a política é a ciência da totalidade da vida humana”* (PAVIANI, 2001: 120). Isso poderia levar a crer que o homem político deve ser conhecedor de tudo que ocorre na cidade e com todos da mesma forma que o magistrado-pastor deveria conhecer tudo que se passava com seu povo-rebanho. Mas na seqüência Paviani desfaz qualquer mal entendido ao complementar que

*“A política enquanto é a ciência do conveniente, do adequado, é uma ciência diretiva que permite ao público exercer o governo, o comando. Sendo ciência do saber e do poder deve obter êxitos práticos. Ela efetiva o entrelaçamento entre o saber e a ação. Todavia, a diairesis do tecelão [colocada como alternativa à rejeitada diairesis do pastor] mostra igualmente que a ciência política verdadeira não pode ser realizada de modo absoluto por um ser humano”* (PAVIANI, 2001: 120, grifo nosso).

Sendo uma ciência que não pode ser da competência de apenas um homem dentro da cidade é necessário que a política na pessoa do homem político dialogue com as outras atividades e funções sociais e seus respectivos representantes. Nisso fica patente que o exercício da ação política possui complexidades específicas que vão além da arte do cuidado e condução do conjunto da sociedade como o quer a temática do pastor. A arte do rei-tecelão consiste na cordata habilidade de juntar e trançar existências múltiplas em uma trama social pautada na amizade e na concórdia. O corpo social é composto de indivíduos heterogêneos que podem ter um caráter ou moderado ou enérgico. *“E aqui está, pois”*, diz Platão através do Estrangeiro de Eléia,

*“a verdadeira função dessa arte real de tecedura: jamais permitir o estabelecimento do divórcio entre o caráter moderado e o caráter enérgico, antes uni-los pela comunidade de opiniões, honras e glórias, pela troca de promessas, para fazer deles um tecido flexível e, como se diz, bem cerrado,*

*confiando-lhes sempre em comum as magistraturas das cidades*” (PLATÃO, 1972: 268 [310e-311a]).

Desse modo, ressalta Foucault, *“o tecelão político, o político tecelão forma com sua arte específica, bem diferente de todas as outras, o mais magnífico de todos os tecidos”* (FOUCAULT, 2008a: 194). Tecido tão fabulosamente trabalhado que a população que lhe dá forma pode conter lado a lado personagens bem dessemelhantes como escravos e homens livres. Mas a coesão da trama é tamanha e o trabalho tão bem feito que, segundo Platão, os componentes da população vêm-se muito bem envolvidos nas dobras deste tecido magnífico que a ação política urdiu. Estreitando todos na trama criada o político *“governa e dirige, assegurando à cidade, sem falta ou desfalecimento, toda a felicidade de que pode desfrutar”* (PLATÃO, 1972: 269 [311c]).

Ora, se o político é um tecelão, alguém que pratica algum tipo de arte/artesanato, ele não deveria ser considerado mais um técnico do que um governante? Não é a política mais uma das ciências presentes na *pólis*? Sim, a política também é uma ciência, mas uma ciência que como vimos executa a tarefa mais nobre de todas: realizar o entrelaçamento, a administração, a potencialização e a melhor conformação possível às outras ciências/funções sociais de maneira que, do trabalho em conjunto por elas efetuado, a cidade obtenha o maior crescimento possível, com a harmonia e felicidade entre os cidadãos. A ciência própria do político consiste no gerenciamento dos caracteres humanos, de suas concordâncias e discordâncias, do que é bom e excelente para cada um deles e do que os prejudica e pode viciar. O político possui a ciência capaz de efetuar o governo das almas humanas. Quanto mais for conhecedor dessa ciência mais será capaz de colocar em prática a técnica do entrelaçamento de seres humanos.

A função que compete ao político é muito mais nobre e importante que aquelas desempenhadas pelos demais personagens da sociedade. O que não significa que as outras funções sociais sejam insignificantes. Pelo contrário, é por meio delas que se torna possível o sucesso do trabalho do político. Também é preciso ressaltar que a colocação da temática do tecelão não significa o abandono da idéia de pastor. Entretanto, a eficiência da metáfora da tecelagem sobrepõe-se à do pastorado que, mesmo assim, continua existindo nas atividades menores e necessárias à cidade. O médico, o agricultor, o professor de ginástica, o pedagogo, o agricultor, enfim, todas as outras profissões sociais podem ser comparadas à atividade pastoral, mas

*“o homem político, com suas atividades particulares e específicas, não é um pastor. [...] A arte real de prescrever não pode ser definida a partir do pastorado. O pastorado é demasiado miúdo, em suas exigências, para poder convir a um rei. É pouco demais também por causa da própria humildade de sua tarefa, e, por conseguinte, os pitagóricos se equivocam ao quererem defender a forma pastoral, que pode efetivamente funcionar em pequenas comunidades religiosas e pedagógicas, [...] mas se equivocam ao defendê-lo na escala de toda a cidade. **O rei não é um pastor**” (FOUCAULT, 2008a: 195, grifo nosso).*

Demoramos um pouco mais na análise deste diálogo de Platão exatamente porque para Foucault o *Político* evidencia os motivos pelos quais o tema do pastor encontra-se ausente no vocabulário político clássico grego. Ao fim e ao cabo a resposta platônica ao questionamento sobre a possibilidade de associação do personagem político por excelência, o governante, com a figura do pastor é “não”. Resposta negativa embasada por todos os argumentos que elencamos anteriormente. Se o pensamento grego não valoriza a temática pastoral, não podemos dizer o mesmo de outros povos antigos como os hebreus especialmente.

Entretanto, foi com o surgimento do cristianismo e de todas as instituições que o reforçam que o pastorado ganhou maior relevância no Ocidente. Foucault salienta que é

somente com a religião cristã no mundo ocidental que “*a verdadeira história do pastorado, como foco de um tipo específico de poder sobre os homens*”, como modelo e “*matriz de procedimentos de governo dos homens*” ganha consistência e *status* de procedimento político (FOUCAULT, 2008a: 196).

### **2.3. Governo do corpo e da alma: a pastoral cristã como técnica de governo**

Como vimos o pastorado possui uma história bem antiga que remonta aos povos indo-europeus, sendo que com os hebreus muito mais do que qualquer outro. Herdeiro direto da tradição hebraica, o cristianismo foi o principal difusor do pastorado, senão o verdadeiro formulador deste como modelo e matriz de procedimentos de governo dos homens. Foucault diz que a temática pastor-rebanho teve seu auge com o advento de um processo único na história do Ocidente que não possui comparação com nenhum outro evento em nenhuma outra civilização. Este acontecimento engloba o

*“processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constitui como Igreja, isto é, como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a humanidade”* (FOUCAULT, 2008a: 196).

Foi nesse momento de institucionalização da religião cristã nos moldes de uma Igreja que teve início a estruturação de um dispositivo de poder sem par na história humana. Dispositivo que não cessou de buscar o desenvolvimento e a perfeição desde o século II/III d. C. até o século XVIII. Durante todos estes quinze séculos, o poder pastoral foi deslocado, transformado e integrado a outros dispositivos e instrumentos de poder, teve momentos de maior incidência e outros em que sofreu atenuação de sua força, mas nunca chegou a ser totalmente abolido. O próprio Foucault afirma poder estar equivocado ao estabelecer o século XVIII como limite do desenvolvimento do

poder pastoral, isso porque sua tipologia, organização e funcionamento são característicos de um poder e de uma forma de governo da qual não estaríamos livres nem mesmo em nosso tempo presente.

Um modo de medir a importância, a intensidade e a profundidade com que foi implantado o poder pastoral no Ocidente cristão e a extensão de seu campo de cobertura é verificando as numerosas tensões que provocou em diferentes épocas e países. Não foram poucas as revoltas, lutas, batalhas e guerras que foram deflagradas tendo como motivo o poder pastoral. Sejam estes combates para defender a permanência da ação da pastoral cristã ou para repeli-la com toda intensidade. As diversas guerras que ocorreram no mundo cristão ocidental desde o século XIII até o século XVIII tiveram como estopim, em sua maioria, algum tipo de contrariedade quanto a até onde o poder pastoral poderia agir. Não foram poucas as vezes em que a pastoral teve de se defender na história do Ocidente. No fundo, todas as guerras de religião, de Wyclif a Wesley, dos cátaros aos anabatistas, ocorreram para saber quem tinha o direito de governar os homens em sua vida cotidiana, nos detalhes e na materialidade que constituem as suas existências (FOUCAULT, 2008a: 198).

Na conferência “*A Filosofia analítica da Política*”, proferida em abril de 1978, em Tóquio, Foucault afirma que o poder pastoral iniciado no alvorecer do Cristianismo teve seu desenvolvimento mais intenso no decorrer da Idade Média quando do processo de complicadas relações de governo, seja entre pais e filhos, senhor e vassalo, padre e fiéis, que aconteciam na sociedade de então. Contudo, foi no século XVI, com a deflagração da Reforma protestante e o conseqüente revide da Igreja com a Contra-Reforma, que o pastorado ganhou intensidade e alargou seu campo de atuação. Nessa sua intensificação o poder pastoral buscou aumentar sua influência sobre cada indivíduo



em particular “(...) *não somente para o obrigar a agir de tal ou tal maneira, mas também de modo a conhecê-lo, a descobri-lo, a fazer aparecer sua subjetividade e para estruturar a relação que ele tem consigo mesmo e com sua própria consciência*” (FOUCAULT, 1994a: 548-549).

Segundo Foucault, muitos foram os estudos realizados tendo como enfoque a história das instituições eclesiásticas, das doutrinas, crenças e práticas religiosas. Na sua visão, faltaria efetuar uma história do pastorado, das técnicas por ele empregadas, de seu desenvolvimento, de seus diferentes tipos de análises e saberes (FOUCAULT, 2008a: 199). Desde o início do cristianismo, tem-se feito uma reflexão teórica sobre o pastorado, uma reflexão, pode-se dizer de caráter filosófico. Mas no cristianismo primário o governo pastoral não fora pensado como uma instituição necessária. Ele era mais visto como uma *técnica de governo*.

O recobrimento gradual e progressivo da problemática do pastorado hebreu pelo Cristianismo não aconteceu sem modificações profundas na sua estrutura, o que possibilitou a apropriação desta prática por parte das modernas técnicas de governo. Uma destas modificações é aquela que implica em uma forma de conhecimento muito mais sutil e complexo do pastor em relação a suas ovelhas. O pastor deve colher as informações individualizadas de cada membro da comunidade, conhecendo

*“as necessidades pessoais de cada membro do rebanho e, mais que isso, deve saber o que faz cada um, o que lhes acontece, o que se passa em suas almas, seus pecados, seus segredos. Nesta prática de individualização o cristianismo se vale de dois instrumentos utilizados de forma articulada: o exame e a direção de consciência.”* (PRADO FILHO, 2006: 33).

A prática do *exame e direção de consciência* dentro do pastorado cristão não tinham como objetivo a busca da construção de uma consciência de si como tinha o

método de examinação e direcionamento praticado na Antiguidade Greco-romana.<sup>25</sup> Naquelas culturas o exame e a direção faziam parte de um arsenal de técnicas de cuidado de si – assim como a escrita de si, a meditação, os procedimentos de provação, entre outros – que visava mais um cuidado com os atos praticados e não com a construção de uma interioridade. Por isso que o exame de consciência visava o domínio sobre as representações mentais não com o intuito de desvendar a origem profunda ou o sentido oculto de uma idéia ou pensamento, mas sim de entender a estreita ligação entre o que estava sendo representado na mente e o “si mesmo” em construção, bem como as implicações do que se pensa com as atitudes realizadas pelo sujeito. Para Cesar Candiotta a leitura foucaultiana assevera que

*“à diferença da direção de consciência cristã, que objetiva alcançar estados de obediência integral e permanente, a direção de consciência estoica na época imperial designa o procedimento pelo qual o indivíduo submete-se a outrem no domínio privado em virtude da livre vontade, conforme considera conveniente e de modo sempre provisório, excluindo qualquer coação jurídica ou política. Nela inexistem cessão de soberania ou renúncia da vontade. O discípulo quer que o mestre lhe diga o que deve fazer. A vontade do mestre é princípio da vontade própria, embora seja o discípulo que deseje submeter-se à vontade do mestre. Portanto, é deixado de lado o contrato pelo qual o representante ocupa o lugar da vontade de alguém, justamente porque não há cessão de vontade. As duas vontades, a do discípulo e a do mestre, permanecem presentes: uma não desaparece em proveito da outra. Elas coexistem, de modo que uma quer totalmente e sempre o que a outra quiser. Assim, a direção de consciência somente se efetiva se o discípulo quiser ser dirigido” (CANDIOTTO, 2008: 108-109).*

Situação diferente é encontrada dentro da pastoral cristã onde a relação entre diretor e dirigido acontece dentro de um contexto de total submissão e obediência. Aquele que busca um diretor de consciência o faz sabendo que isso implica na imposição da abertura e revelação de sua alma para ele. Por meio de regras que

---

<sup>25</sup> Foucault trabalha de forma mais detida a discussão sobre o exame e direção de consciência na Antiguidade Greco-romana nos cursos *Du gouvernement des vivants* (1979-1980), *Subjectivité et Vérité* (1980-1981), *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982) onde realiza uma investigação sobre a noção de “cuidado de si” como prática de governo de si mesmo que possibilita o governo dos outros.

conduzem o exame de consciência o discípulo é capaz de vasculhar sua consciência de tal forma que revela para o mestre/diretor os atos praticados e os pensamentos mais escondidos. Após ouvir tudo o diretor de consciência, que via de regra era um padre, poderia estabelecer o que o discípulo/fiel deveria fazer para alterar sua conduta visando uma vida de maior santidade.

Para realizar a direção de consciência, o governo das almas e o cuidado para com elas, a pastoral cristã faz uso de diversas práticas que vão desde o exame detalhado da consciência até a confissão das faltas e pecados mais escondidos da alma. Esta relação realiza-se de si para consigo mesmo numa reflexão que se estrutura sobre a busca da verdade de si. Esta verdade se esconde nos discursos que cada um é obrigado a pronunciar sobre si mesmo. A prática do exame e direção de consciência dentro do cristianismo já era corriqueira nos primeiros séculos de sua existência, mas não sob a forma de uma obrigação. Tratava-se mais de técnicas concernentes à relação existente entre o mestre/diretor e seu discípulo/orientando rumo ao conhecimento da alma, dos desejos escondidos e pecados não revelados que atrapalham a beatitude e a vivência santa. Este tipo de relação continuou existindo de forma esparsa durante a Idade Média. A partir do Concílio de Trento fica estabelecida a obrigatoriedade da prática da confissão e penitência ao menos uma vez no ano, o que ocasionou uma espécie de busca frenética por um diretor que ajudasse a melhor examinar a consciência para que todos os pecados fossem apagados da alma do penitente.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Inventada no IV Concílio de Latrão (1215) a confissão somente foi imposta como prática obrigatória no século XVI quando, além do caráter moral, religioso e teológico, encontrou-se atrelada a um processo de medicalização e normalização da sexualidade. Fazia-se necessário endireitar os desvios de conduta e corrigir os maus hábitos que levavam a diversas práticas sexuais anormais como o incesto, a sodomia, o auto-erotismo infantil e a masturbação. Nesta empreitada trabalham, senão juntos pelo menos cada um contribuindo dentro de seu campo de ação, o padre e o médico-psiquiatra. Na aula de 19 de fevereiro de 1975 do curso *Os Anormais* Foucault empreende a análise de como a prática da confissão se inscreve numa história que é pontuada por uma mudança de conteúdo da confissão-penitência em confissão-desvelamento (*confession-aveu*). E o que deveria ser desvelado senão os atos impuros cometidos às escondidas e que agora deveriam ser confessados ao “*médico de almas*”, o padre, e não somente os atos como também as intenções e pensamentos. Para Foucault, “*desde a penitência tarifada da Idade Média*

O cristianismo, além de ser uma religião de salvação, zela por ser ao mesmo tempo confessional, no sentido de que investe na missão de conduzir os homens a uma “*vida eterna*” e impõe uma série de obrigações e preceitos de verdade, dogmas e leis canônicas. Além de exigir constantemente a fé numa verdade revelada, o cristianismo possui um segundo sentido confessional, pois requer que cada um dos indivíduos saiba quem é, ou seja,

*“(...) que se empenhe em descobrir aquilo que passa em si mesmo, que reconheça suas faltas, admita suas tentações, localize seus desejos; cada um deve em seguida revelar essas coisas seja a Deus, seja aos outros membros da comunidade, conduzindo desta maneira a um testemunho, público ou de caráter privado, contra si mesmo”* (FOUCAULT, 1994e: 805).

As técnicas cristãs de conduta de si que passam pela submissão, obediência, exame e direção de consciência visam alcançar a completa renúncia ao mundo e a si mesmo. Esse processo de renúncia acontece quando ocorre uma “*mortificação*” diária neste mundo abstendo-se totalmente de prazeres e delícias tendo em vista a salvação e a vida eterna. Diferentemente dos gregos onde a idéia de mortificação e sacrifício ocorria em favor da cidade, no Cristianismo essa renúncia e morte cotidianas estão mais na ordem de uma espécie de ética e governo de si mesmo que determinam certa identidade ao Cristianismo e a sua modalidade de pastorado. Já no final da primeira parte do texto “*‘Omnes et singulatin’: vers une critique de la raison politique*” Foucault salienta que se pode dizer

*“que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; jogo que parece não ter*

---

*até o século XVII-XVIII, vê-se essa espécie de imensa evolução que tende a dobrar uma operação, que não era nem sequer sacramental no início, com toda uma técnica concertada de análises, opções refletidas, gestão contínua das almas, condutas e, finalmente, corpos; uma evolução que reinsere as formas jurídicas da lei, da infração e da pena, que no início haviam modelado a penitência [com a tarifação das penas correspondentes a cada falta, erro ou pecado cometido] – reinserção dessas formas jurídicas em todo um campo de procedimentos que são [...] da ordem da correção, da orientação e da medicina”* (FOUCAULT, 2001: 232).

*relação alguma com o da cidade que sobrevive através do sacrifício dos seus cidadãos. Combinando estes dois jogos - o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho - no que denominamos os Estados modernos, nossas sociedades revelaram-se verdadeiramente demoníacas”* (FOUCAULT, 1994d: 147).

Como modelo de nova técnica de governo o pastorado cristão distingue-se por ter um caráter que o coloca não como um conjunto de restrições ou prescrições morais e éticas impostas aos indivíduos. Caracteriza-se mais como um conjunto de *técnicas* de conhecimento que visam realizar a construção de um saber que estava muito próximo de uma “filosofia”. Esta modalidade de “filosofia” objetivava a constituição de um governo de uns sobre os outros no cotidiano. A pastoral cristã colocou-se desde o início como uma *técnica* privilegiada de governo dos homens, de modo que no século IV o bispo Gregório Nazianzeno (± 329-390) “*definiu esta arte de governar os homens pelo pastorado como ‘technè technôn’, ‘epistemè epistemôn’, a ‘arte das artes’, a ‘ciência das ciências’*” (FOUCAULT, 2008a: 200). Arte/ciência suprema que tem por objetivo conduzir o mais complexo e diverso dos seres vivos: *o ser humano*.<sup>27</sup> Esta definição de Gregório terá vida longa chegando a ser reproduzida já no século XVIII sob a forma de uma “*ars artium*”, um “*regimen animarum*”, isto é, um “regime das almas”, “um governo das almas”. Essa concepção de pastoral como arte/ciência suprema de governo de uns sobre os outros durou muitos séculos, até que no século XVI configurou-se a formação das artes laicas de governar. Durante todo o período feudal o poder pastoral manteve-se distinto do poder político, o que não significa que tenha se eximido das questões políticas e se ocupado apenas do governo das almas dos homens; pelo contrário, pois

---

<sup>27</sup> Foucault retirou estas informações dos *Discursos* de Gregório Nazianzeno na tradução francesa de J. Laplace *Discours* 1, 3; 2, 16. Trad. J. Laplace. “Sources chrétiennes”. Paris: Cerf, 1978, p. 110-111.

*“ele só se ocupa das almas à medida que esta condução das almas implica uma intervenção permanente e contínua na conduta cotidiana dos sujeitos, na gestão das suas vidas, dos seus bens, das riquezas, das coisas, objetivando dar conta do todo e de cada um, do indivíduo e da coletividade, porém de forma diferenciada do poder político. Pode-se observar neste extenso período histórico uma série de apoios, mas também de interferências e conflitos entre pastorado e poder político, que mostram na verdade seu entrecruzamento”* (PRADO FILHO, 2006: 35).

Na aula de 22/02/1978 do curso *Segurança, Território, População*, Foucault termina sua extensa análise do pastorado traçando suas últimas considerações sobre as diferenças existentes entre o modelo pastoral cristão e o modelo hebraico. Logo no início desta aula argumenta que o pastorado cristão enriqueceu, transformou e desenvolveu de tal forma a temática pastoral que originou uma rede de instituições que não existiam na civilização hebraica e em nenhuma outra. A criação desta rede institucional compacta, densa e complicada se configura na formação da Igreja e, de modo mais amplo, de toda a cristandade/comunidade cristã. Outro ponto importante desta releitura cristã do pastorado para Foucault foi o desenvolvimento de uma arte de condução, direção, controle e manipulação dos homens que os cerca em todos os âmbitos de sua existência individual ou coletiva durante todo tempo de suas vidas.

*“O governo das condutas é correlativo do governo das almas: o pastorado se constitui como governo das almas e governo dos homens que não se confunde com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica, visto que dirige e conduz de forma profunda, contínua e detalhada, situando-se nas raízes desta governamentalidade contemporânea, que é resultado de uma prática política calculada e refletida”* (PRADO FILHO, 2006: 36).

Estudando uma série de textos datados historicamente de cerca do século III até o século VI que buscaram definir o pastorado cristão nas comunidades de fé,<sup>28</sup> Foucault

<sup>28</sup> É preferível usar o termo “comunidades de fé” ou falar em “igrejas” neste período porque ainda não havia ocorrido uma consolidação das igrejas, espalhadas por diversas regiões do mundo antigo, em uma instituição forte e bem estruturada como será mais tarde a Igreja. Sobre este assunto ver STOCKMEIER, Peter & BAUER, Johannes B. A autonomia da Igreja no desmoronamento do mundo antigo. In: LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B.; AMON, Karl; ZINHOBLE, Rudolf (org.). *História da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 85-112.

conclui que em sua generalidade teórica a pastoral estava relacionada a três grandes temas: a *salvação*, a *lei* e a *verdade*. Em sua especificidade o pastor é aquele que deveria guiar o rebanho para a salvação, ao mesmo tempo em que prescreve a lei e ensina os assuntos concernentes à verdade.

Em relação ao *tema da salvação* Foucault aponta a existência no Cristianismo de uma reciprocidade de relações que se estendem do pastor ao rebanho, passando por cada uma das ovelhas em particular. Este vínculo por demais complexo e elaborado envolve uma quantidade de responsabilidades sutis sob o encargo do pastor. A ligação relacional entre pastor e rebanho, por não ser global, tem como especificidade ser integral e paradoxalmente distributiva. Integral porque compete ao pastor garantir a salvação de todos, que por sua vez pressupõe a salvação individualizada de cada um. O processo de salvação também é “*paradoxalmente distributivo porque [...] a necessidade de salvar o todo implica que é necessário aceitar, se preciso, sacrificar uma ovelha que possa vir a comprometer o todo*” (FOUCAULT, 2008a: 224). Entretanto, e aqui está o caráter paradoxal, é preciso atentar para o fato de que “*a salvação de uma só ovelha deve causar tanta preocupação no pastor quanto a de todo o rebanho, não há ovelha pela qual ele não deva, suspendendo todas as suas outras tarefas e ocupações, abandonar o rebanho e tentar trazê-la de volta*” (FOUCAULT, 2008a: 224). Para buscar resolver o problema do paradoxo da salvação o Cristianismo introduz quatro princípios absolutamente específicos de sua visão de pastorado que, tanto gregos quanto hebreus não haviam concebido. Primeiro o *princípio da responsabilidade analítica* pelo qual o pastor deverá, seja no fim do dia ou da vida no mundo, prestar contas de todas as ovelhas (aspecto quantitativo); bem como deverá também dar satisfação a Deus de tudo que as ovelhas fizeram e pensaram de bom ou mau (aspecto qualitativo). Em segundo

lugar o *princípio da transferência exaustiva e instantânea* que imputa ao pastor por meio de uma transferência direta e contínua o mérito ou demérito de cada um dos atos que cada ovelha fez, como se dele fossem. Como terceiro princípio, o *princípio da inversão do sacrifício* que coloca que o pastor não apenas se perde com suas ovelhas (se os atos destas forem maus), como também deve estar disposto a se perder por elas, no lugar delas, aceitando inclusive morrer pela salvação delas e dele. Por fim, o *princípio da correspondência alternada* que parte da suposição de que o merecimento do pastor não é grande quando as ovelhas se conduzem bem, pois assim não consegue demonstrar suas qualidades pastorais. Assim, existe uma correlação entre as fraquezas das ovelhas com o mérito e a salvação do pastor; do mesmo modo que é preciso que o pastor demonstre suas fraquezas para a edificação e salvação das ovelhas. Introdução especificamente cristã, esse fino processo de trocas complexas introduz aquilo que Foucault chamou de “*economia dos méritos e deméritos*” em razão de que

*“supõe uma análise em elementos pontuais, mecanismos de transferência, procedimentos de inversão, ações de apoio entre elementos contrários, em suma, toda uma economia detalhada dos méritos e dos deméritos, entre os quais, por fim, Deus decidirá. [...] Em última instância, a produção da salvação escapa, está inteiramente nas mãos de Deus. E qualquer que sejam a habilidade, o mérito, a virtude ou a santidade do pastor, não é ele que opera nem a salvação das suas ovelhas nem a sua própria. Em compensação, ele tem de administrar, sem certeza terminal, as trajetórias, os circuitos, as reviravoltas do mérito e do demérito”* (FOUCAULT, 2008a: 229).

No tocante ao **tema da lei** Foucault sustenta que o pastorado cristão apresenta diferenças significativas em relação à forma como os gregos vivenciavam os aspectos legais. A questão da lei deve ser pensada segundo este comportamento quase que conseqüente de sua aplicação, ou seja, a obediência. Contudo, para qualquer cidadão grego (que assim o pode ser considerado segundo a cultura grega antiga), o ato de obedecer e deixar-se conduzir somente ocorre em duas situações: primeiro quando



diante das leis promulgadas pela assembleia ou pelo magistrado ele obedece por uma questão de respeito às ordens; a segunda situação de posição de obediência acontece quando ele é persuadido por argumentos retóricos a isso, seja por um orador, um médico, um filósofo, etc. Então, para os gregos a obediência às leis passa ou pelo crivo do respeito ou pelo da persuasão.

Comportamento diferente Foucault constata no campo de aplicação do pastorado cristão, pois aqui o procedimento de obediência encontra sua razão de ser no próprio ato de obediência. Ou seja, a razão de ser da obediência é a própria obediência. A isso Foucault chamou de “instância da obediência pura”. O verdadeiro cristão é aquele que não possui mais vontade própria. O que não significa que sua vontade esteja condicionada a alguma lei a ser seguida, pois o Cristianismo não é uma religião da lei e nem mesmo seus pastores determinam leis a suas ovelhas. Se acaso isso ocorre é apenas na medida em que Deus deseja algo de seu povo. Daí porque o Cristianismo é uma religião da vontade de Deus, que em uma escala de hierarquia acaba implicando em que as ovelhas devem obedecer às vontades dos pastores enquanto representantes divinos. Como os pastores relacionam-se com o rebanho não segundo os ditames legais, mas por conta de uma ação cuidadosa, no Cristianismo entre os cristãos e aqueles que os dirigem é de “*dependência integral*”.

Foucault destaca que a “*dependência integral*” distingue-se por possuir três facetas. Primeiro ela é uma *relação de submissão* do cristão não a uma lei, um princípio ou discurso racional qualquer, mas sim a uma pessoa responsável pela sua condução. Quanto a isso a vida monástica e cenobítica no início do Cristianismo é repleta de histórias de submissão dos monges a seus superiores que lhes aplicavam as provas mais absurdas para testar o nível de obediência que possuíam. O segundo desdobramento da

“*dependência integral*” diz que esta se caracteriza por ser uma *relação sem fim*. Enquanto entre os gregos o ato de submissão à direção de alguém sempre tinha como objetivo alcançar algum resultado. Assim era comum se submeter a um médico para obter saúde, a um retórico para aprender a arte da argumentação ou a um filósofo para adquirir conhecimento. Entre os cristãos, como vimos, a obediência e submissão a alguém ocorrem simplesmente para ser obediente e alcançar o estado de completa obediência. Colocar-se em estado de obediência significa ter um comportamento de humildade e renúncia da vontade própria.<sup>29</sup> “*A finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, **que não haja outra vontade senão a de não ter vontade***” (FOUCAULT, 2008a: 235, grifo nosso). Diferentemente da *apátheia grega* buscada pelo discípulo através de uma submissão de sua vontade a um mestre durante certo tempo até que alcance o “*controle de si*” e de suas paixões, a *apátheia cristã* visa a renúncia aos prazeres do corpo e aos desejos da carne para que a vontade renuncie a si mesma sem parar e constantemente. A última faceta da “*dependência integral*” coloca em jogo o par servidão-serviço como aspecto relacional entre o pastor e suas ovelhas, pois a aplicação de “um conjunto de responsabilidades recíprocas obriga a ovelha a uma sujeição total ao pastor”, assim

---

<sup>29</sup> Existentes durante praticamente toda a história do Cristianismo, os movimentos de contraconduta e dissidência sempre colocaram sob questionamento a imposição de obediência em relação às vontades de instâncias eclesiásticas superiores. Apesar destes movimentos revoltosos, entre os quais o grande movimento da Reforma Protestante é o mais significativo, a “proposta de prática da obediência” sempre teve espaço dentro da literatura religiosa cristã, principalmente nos escritos ligados a instituições religiosas. Em pleno século de incidência reformista surgia uma das mais fortes instituições da Igreja, A Sociedade de Jesus fundada por Inácio de Loyola (1491-1556). Este coloca nas Constituições da Companhia de Jesus que a obediência de um membro a seus superiores deve ser feita “*como se fossem um cadáver [perinde ac cadáver] que se deixa levar seja para onde for, e tratar à vontade; ou como o bordão de um velho que serve a quem o tem à mão, em qualquer parte, e para qualquer coisa em que o quiser usar*” (CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS E NORMAS COMPLEMENTARES, 2004: nº547, p. 162). Esta obediência hierárquica irrestrita ao superior imediato é uma das bases da organização da Companhia, além de espelhar a própria vontade divina para com o membro da instituição.

como *"coloca o pastor a serviço de suas ovelhas, quer para assuntos de ordem material ou espiritual"* (PRADO FILHO, 2006: 37).

Terceiro grande tópico do pastorado, o *tema da verdade* estabelece como tarefa primeira e principal para o pastor a de ensinar a comunidade sobre as verdades da fé. Este ensinamento não é somente de ordem teórica posto que deva possuir também o caráter prático do exemplo de vida do pastor. Por meio de sua vivência cotidiana e de sua pregação o pastor deve tocar cada membro da comunidade individualmente para provocar a conversão constante e diária deste. Devem-se ressaltar dois aspectos deste ensino da verdade. Primeiro, que este ensinamento precisava ter a forma de uma *"direção da conduta cotidiana"*, o que equivale dizer que não se tratava de ensinar apenas o que se deveria saber e fazer, mas de uma *"modulação cotidiana"* deste ensino *"por uma observação, uma vigilância, uma direção exercida a cada instante e da maneira menos descontínua possível, sobre a conduta integral, total, das ovelhas"* (FOUCAULT, 2008a: 238-239). Em segundo lugar, esta direção contínua da conduta do sujeito vai muito além do ensino da verdade, pois ela desdobra-se em uma *"direção de consciência"*. A prática de dirigir outrem lhe impondo exames rotineiros de consciência a fim de buscar a verdade de si já existia na Antiguidade Grega onde era voluntária, circunstancial e episódica visto que quando alguém buscava um diretor planejava deixar conduzir-se somente durante certo tempo, até ser capaz de dirigir-se sozinho. Na prática pastoral cristã, a direção e o exame de consciência sofreram modificações consideráveis em sua estrutura.

*"O pastorado cristão associou estreitamente estas duas práticas. A direção de consciência constituía uma ligação permanente: a ovelha não se deixava conduzir somente a fim de enfrentar vitoriosamente algum passo perigoso; ela se deixava conduzir em cada instante. Ser guiado era um estado, e estaria fatalmente perdido no caso de tentar escapar disso. Quem não aceita nenhum conselho murcharia como folha morta, diz o eterno refrão. Quanto ao exame de*

*consciência, seu objetivo não era o de cultivar a consciência de si, mas de lhe permitir abrir-se inteiramente ao seu diretor - de lhe revelar as profundezas da alma” (FOUCAULT, 1994d: 146-147, tradução nossa).*

Realizando uma releitura do pastorado hebreu e acoplando alguns atributos da cultura grega (sob uma nova roupagem, como vimos anteriormente sobre a direção e exame de consciência), o poder pastoral cristão surgiu como um novo sistema de poder. Entre suas novíssimas implantações na ordem do poder ocidental Foucault aponta a aplicação, pelo pastorado cristão, de *“modos absolutamente específicos de individualização”* que circulam em torno dos três grandes temas da salvação, da lei e da verdade que vimos anteriormente. Estes modos de individualização ocorrem

*“Primeiro, por um jogo de decomposição que define a cada instante o equilíbrio, o jogo e a circulação dos méritos e dos deméritos. Digamos que não é uma individualização de estatuto, mas de identificação analítica. Em segundo lugar, é uma individualização que vai se dar não pela designação, pela marcação de um lugar hierárquico do indivíduo. Ela não vai se dar, tampouco, pela afirmação de um domínio de si sobre si, mas por toda uma rede de servidões, que implica a servidão geral de todo o mundo em relação a todo mundo, e ao mesmo tempo a exclusão do egoísmo como forma central, nuclear do indivíduo. É portanto uma individualização por sujeição. Enfim, em terceiro lugar, é uma individualização que não vai ser adquirida pela relação com uma verdade reconhecida, [mas] que, ao contrário, vai ser adquirida pela produção de uma verdade interior, secreta e oculta. Identificação analítica, sujeição, subjetivação – é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão. É portanto toda a história dos procedimentos da individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos ainda que é a história do sujeito” (FOUCAULT, 2008a: 243).*

Foi assim que, progressivamente, o pastorado cristão deu lugar a toda uma arte de condução e direção dos homens, fazendo-os falar sobre si mesmos para melhor guiá-los tanto coletivamente quanto individualmente ao longo de sua existência. Por isso o pastorado torna-se para Foucault o pano de fundo histórico do problema de governo. Um problema que não deve ser confundido com os diversos procedimentos que são

utilizados para submeter os homens a uma lei ou a um soberano (FOUCAULT, 2004a: 169). De início porque o princípio da obediência veiculada pelo pastorado evacua progressivamente a finalidade do comando ao qual se deve obedecer, seja ele proveniente da lei do soberano ou da cidade. Em seguida porque o modo de ação do pastorado faz aparecer toda uma prática de submissão de indivíduo para indivíduo, sob o signo da obrigação certamente, mas fora do domínio da lei, posto que prefira uma dependência que não tem nenhuma generalidade ou universalidade definindo os direitos e obrigações dos sujeitos. Portanto, o pastorado cristão não garante nenhuma liberdade, bem como não conduz a nenhum governo/condução de si ou dos outros.

Novamente fazendo referência ao bispo capadócio Gregório Nazianzeno Foucault recorda, na aula de 01/03/1978 do curso *Segurança, Território, População*, que este foi o primeiro pensador cristão a tratar do problema do governo pastoral dos homens como uma “*economia das almas*” (“*oikonomía psychôn*”) – que os latinos traduziriam mais tarde como “*regimen animarum*”, ou seja, “*regime das almas*”. Entre os pensadores gregos antigos, como Aristóteles, encontramos a questão da economia ligada à gestão da família através do governo sobre a mulher, os filhos, os escravos, as riquezas e bens.<sup>30</sup> Para o pastorado cristão o campo de alcance do governo estende-se para além do *oikos* familiar grego, pois com a economia das almas objetiva-se abranger

---

<sup>30</sup> Jean-Pierre Vernant coloca em *Mito e Sociedade na Grécia Antiga* que para os gregos a economia deveria ser pensada segundo dois significados opostos. Primeiro segundo aquilo que chamam de *oikonomía*, no sentido de uma “*economia agrária, de tipo familiar, sobre a qual se constrói a cidade como tal, de acordo com um ideal político de autarquia ao qual corresponde uma produção artesanal primitiva suficiente para umas necessidades reduzidas*” (VERNANT, 2003: 11-12, tradução nossa). O segundo significado é aquilo que os gregos chamam *chrematistike*, isto é, “*economia que [eles] fazem necessária ao crescimento da mesma cidade, as necessidades de seu abastecimento de alimentos e de recursos financeiros, especialmente em função dos imperativos da guerra* –, *chrematistike que se manifesta no desenvolvimento do comércio marítimo, do crédito, do banco e do empréstimo*” (VERNANT, 2003: 11-12, tradução nossa). Portanto, existia para os gregos uma economia agrícola e doméstica, da família e da cidade em um raio pequeno de influência (mercado interno), e outra economia mais ampla, de comércio e transações comerciais com outros povos (mercado externo).

não somente o pequeno núcleo doméstico, mas toda a cristandade, senão toda a humanidade.<sup>31</sup>

A partir do século XVI o conceito de regime e economia das almas sofre uma nova mudança, segundo Foucault, a partir da introdução do conceito de “*conduta*” que poderia designar tanto a atividade política de conduzir os homens, quanto a atitude de se conduzir ou de deixar-se conduzir por outra pessoa. Com efeito, ao mesmo tempo em que

*“o pastorado passa a ser definido neste momento como ‘condução das almas’ – estão nascendo neste mesmo tempo as ‘artes de governar’, o vigor das práticas pastorais como tal está declinando, mas está acontecendo uma passagem de elementos do pastorado para a prática propriamente política: da condução das almas ao governo dos vivos. Põe-se em movimento a governamentalização do Estado e da sociedade – a partir de então a palavra economia está liberada para assumir os significados que tem entre nós: de domínio concreto, ‘positivo’, de fenômenos – ‘nível de realidade’ – e conjunto de saberes e técnicas de intervenção: as ‘ciências econômicas’ modernas”* (PRADO FILHO, 2006: 40, grifo nosso).<sup>32</sup>

No terceiro capítulo, quando estudaremos as artes de governar dentro da moderna racionalidade política que começa a tomar forma desde o século XVI, analisaremos melhor como Foucault concebe esta passagem da pastoral das almas para um governo político dos homens. Mas antes, e uma vez apresentado o panorama do desenvolvimento da noção de pastorado como delineado por Foucault, procuraremos na

<sup>31</sup> Essa concepção de economia para os cristãos encontra-se associada àquilo que muito cedo dentro do Cristianismo primitivo passou a ser chamado de “*economia da salvação*”. Esta economia da salvação deveria ser visível dentro da história da comunidade eclesial quando esta se torna como que a “*expressão da salvação em Cristo, início e sinal do Reino que a torna universale salutis sacramentum, na oferta de salvação a todo o homem e a todos os homens*” (Ver: DOTOLO, C. “*Unicidade/Unicidade*”, in: *LEXICON*: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 774). Ou seja, a salvação estava destinada a toda a humanidade em sua universalidade, pois, de fato, “*os primeiros cristãos tinham um conceito singular da história, que se pode designar mais adequadamente como economia da salvação, ou como história da salvação da humanidade*” (MORALDI, 2001: 13).

<sup>32</sup> Sobre a aplicação da palavra *oikonomia* no sentido moderno de “*ciência econômica*” ver o curso de 1978-1979 “*Nascimento da Biopolítica*” onde Foucault discorre sobre os pontos de contato entre as relações comerciais, a economia, o direito, a política e a liberdade, sendo que para tanto toma como esteio analítico a arte liberal de governo. Refletindo nesta direção Foucault aponta o liberalismo como um empreendimento crítico feito contra a racionalidade política que toma a forma de uma filosofia política. No capítulo 04 examinaremos estas questões dentro do referido curso de Foucault.

seqüência discutir como se estabeleceu no limiar da modernidade a crise do pastorado em sua acepção religiosa. Isso porque o poder pastoral acabou por se re-significar e expandir-se, de um sentido estritamente religioso e moral, para uma concepção política e social de governo de um grupo de homens viventes nas cidades.

#### 2.4. O processo de crise do pastorado cristão

Em *O Sujeito e o Poder*, ao refletir sobre qual seria a melhor forma de caracterizar o que existe de específico nas relações de poder, Foucault diz que apesar do termo “*conduta*” possuir uma “*natureza equívoca*” é aquele que melhor define os vínculos concernentes a elas. A realização de um ato de condução de algo ou alguém deve ser, segundo ele, efetuada fazendo uso de mecanismos e instrumentos coercivos mais ou menos estritos ou, ainda, “*a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades*” (FOUCAULT: 1995, 244; 1994c, 237). Daí porque o poder em todas as suas modalidades, e dentre elas a de tipo pastoral, distingue-se por ser “*menos da ordem do afrontamento entre dois adversários ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’*” (FOUCAULT: 1995, 244; 1994c, 237). Governo aqui entendido em sua acepção geral de condução, direção, sustentação e conhecimento a fundo de “*todos e cada um*” (“*omnes et singulatin*”) dos indivíduos como o apregoava o pastorado cristão. Então, o governo é algo muito mais amplo e complexo do que apenas um exercício de tipo político, o que leva Foucault a pensá-lo tal como o termo era concebido no século XVI.

*“Ele [o governo] não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados; mas designava a maneira de **dirigir a conduta** dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não recobria apenas formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica; mas modos de ação mais ou menos refletidos e*

*calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos”* (FOUCAULT: 1995, 244; 1994c, 237, grifo nosso).

A concepção de governo, tal como presente no século XVI, e ainda durante o século XVII, possui alguns pontos de ligação com a concepção grega de economia enquanto governo/gestão da família e dos bens do *oikos*. Também é possível verificar, é claro, forte influência da noção cristã de condução econômica das almas e dos homens em sua integralidade. Michel de Montaigne é um exemplo de pensador daquele período histórico que, em decorrência de sua retomada dos estóicos, fez uso do termo *conduta* com o significado de governo e direção de outros. É o que podemos constatar em seu ensaio intitulado *“Da educação das crianças”* onde discorre sobre as incontáveis dificuldades e a forte resistência enfrentada pelos preceptores na instrução, formação e governo de crianças insubmissas e incapazes de manter um mínimo de disciplina.

*“Aqueles que, como nosso costume comporta, tentam em uma mesma lição e com idêntica **medida de conduta** reger muitos espíritos de tão diversas medidas e formas, não é de se espantar que, em toda uma multidão de crianças, mal encontrem duas ou três que apresentem algum fruto normal de sua disciplina”* (MONTAIGNE, 1999: 151, tradução e grifo nosso).<sup>33</sup>

Mas esta *“medida de conduta”*, de condução das condutas, entra no século XVI, e passando até o século XVII, em um forte processo de desequilíbrio e tensão com a deflagração da crise do pastorado. Após um longo período de afirmação e implantação das técnicas e procedimentos que lhe valeram tanto poder, o pastorado viu-se envolvido no pior momento de sua história. O que não significa que durante a Idade Média não ocorreram alguns movimentos de descontentamento contra seus procedimentos de ação e as imposições que determinava. O que Foucault exemplifica com os diversos

---

<sup>33</sup> *“Ceux qui, comme porte nostre usage, entreprennent d’une mesme leçon et pareille mesure de conduite regenter plusieurs esprits de si diverses mesures et formes, ce n’est pás merveille si, en tout un peuple d’enfans, ils en rencontrent à peine deux ou trois qui rapportent quelque just de leur discipline”.*



movimentos revoltosos ou de resistência ao modelo pastoral, sejam eles de ordem protestante ou católica.

Diante da busca por novos modos de governo que respondessem satisfatoriamente à questão sobre como governar, o que desembocou na multiplicação de artes de governar (arte pedagógica, arte política, arte econômica) e suas respectivas instituições de governo, Foucault aponta a emergência de outra questão: como não ser governado? Mas não no sentido de que aquela governamentalização característica das sociedades ocidentais européias dos séculos XV-XVI significassem a busca por estados onde não existisse, em absoluto, nenhuma possibilidade de ser governado. “*Quero dizer que nesta grande inquietude em torno da maneira de governar e na investigação sobre as maneiras de governar*”, explica Foucault,

*“se destaca uma questão perpétua que seria: ‘como não ser governado **deste modo**, por tal coisa, em nome destes princípios, tendo em vista tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não para isso, não por eles?’. Então, se se outorga a amplitude e inserção histórica que creio corresponde a esse movimento de governamentalização, tanto da sociedade como dos indivíduos, parece que se poderia colocar, aproximadamente, do lado desta última pergunta o que chamaria a **atitude crítica**. Fazendo frente e como contraparte das artes de governar, ou melhor, como companheira e adversária ao mesmo tempo, como maneira de duvidar delas, de recusá-las, de limitá-las, de lhes encontrar uma justa medida, de transformá-las, de buscar um escape dessas formas de governar ou, em todo caso, um deslocamento a título de reticência essencial, mas também e por ele mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria existido algo que nasceu na Europa nesse momento, uma espécie de forma cultural geral, atitude moral e política ao mesmo tempo, maneira de pensar etc., que simplesmente chamaria arte de não ser governado ou, inclusive, arte de não ser governado assim e nesse preço. Proporia então, como uma primeira definição da crítica esta caracterização geral: a arte de não ser governado de uma certa maneira”* (FOUCAULT, 1995a: 03, grifo no original, tradução nossa).<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Utilizamos aqui a tradução para o espanhol realizada por Jorge Dávila da conferência “*Qu’est-ce que la critique?*” realizada por Foucault em 27 de maio de 1978 na *Société Française de Philosophie* e publicada no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, vol. 82, n.º 2, pp. 35-63, avr./juin 1990. Não tivemos acesso à versão espanhola publicada originalmente na *Revista de Filosofia – ULA*, n.º 08, 1995a, p.05-30, mas fazemos uso de outra que segue numeração de página diferente daquela (páginas 01-18) e encontra-se disponível <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf>.

Essa “*atitude crítica*” caracteriza um comportamento diante do governo e da condução realizada por outros colocando em questão a forma como estes a executam. Seguindo seu itinerário analítico que coloca como eixo reflexivo o caminho desenvolvido pelo poder pastoral, principalmente através do modelo de pastorado cristão, Foucault elenca três “*pontos de ancoragem históricos*” sobre os quais a “*atitude crítica*” pode ser fixada. O primeiro ponto é um problema de crítica bíblica, pois se relaciona com uma nova aproximação, surgida no século XV-XVI, para com a Escritura. O governo dos homens, nessa época, era uma prática permeada por religiosidade, obediência à Igreja e seu magistério. Esta buscava na Escritura a fundamentação necessária para sua existência e seu poder de governo sobre os homens. Não querer ser governado por ela ou por políticas governamentais ligadas ao seu modelo pastoral significava “*uma volta à Escritura*” para buscar nela outras formas de governo. Segundo Foucault, essa volta tem como objetivo resgatar o que de genuíno existe na Escritura e recuperar o que foi “*efetivamente escrito na Escritura*”. Mais que isso, questionar a forma como se era governado e procurar na Bíblia a verdade significou outras coisas como: colocar em discussão a verdade do que diz a Escritura, buscar como ter acesso à verdade da Escritura na Escritura apesar da própria escrita, ou no fim o questionamento simples e crucial da autenticidade da Escritura (FOUCAULT, 1995a: 04).

O segundo ponto é uma questão jurídica e de direito natural. Não querer ser governado segundo os critérios de um mau governo não significa recusa às leis porque elas são injustas (até porque, segundo Foucault, na antiguidade dessas leis se esconde uma ilegitimidade essencial). Nesse sentido, a crítica deve ser vista como o ato de fazer frente ao governo e à obediência que exige, opondo-o com a reivindicação “*dos direitos*”

*universais e imprescritíveis aos quais todo governo, qualquer que seja – monarca, magistrado, educador, pai de família – deverá se submeter”* (FOUCAULT, 1995a: 04).

O terceiro ponto de ancoragem histórico evoca o problema da certeza da verdade proferida por quem exerce posição de governo. Não querer ser governado por uma autoridade que governa de forma insatisfatória significa também não aceitar como verdadeiro o que ela diz ser verdade. Apesar dela certificar a autenticidade daquilo que pronuncia, ou exatamente por isso é preciso questionar a veracidade do que ela fala. A aceitação ou não do que é dito pela autoridade deve passar pelo tribunal da razão, pelo julgamento pessoal sobre o que foi proferido (FOUCAULT, 1995a: 04).

O estabelecimento do momento de crise onde começa a tomar forma uma “*atitude crítica*” que colocou em xeque a continuidade do poder pastoral não ficou apenas na esfera das discussões teóricas. A situação do pastorado foi definida quando da deflagração de algumas formas de resistência e alguns focos de revolta que surgiram não fora dele, mas dentro de seu campo de ação e influência. Tendo em vista isso, Foucault realiza, na aula de 01/03/1978 do curso *Segurança, Território, População*, uma pesquisa sobre as diversas modalidades de resistência nascidas neste período.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> O uso do termo “*resistência*” como uma reação contra o poder (aqui no caso de tipo pastoral) remonta à tese enunciada em 1976 por Foucault em *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, onde afirma que “*lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em oposição de exterioridade em relação ao poder. Deve-se afirmar que estamos necessariamente ‘no’ poder, que dele não se ‘escapa’, que não existe, relativamente a ele, exterior absoluto (...)*” (FOUCAULT, 2007a: 105-106). Na entrevista concedida no ano seguinte para o jornal *Le Nouvel Observateur*, de título *Não ao sexo rei*, foi questionado por seu interlocutor se não seria uma tautologia afirmar que onde existe poder, existe resistência, ao que Foucault responde: “*Absolutamente. Não coloco substância de resistência face a uma substância do poder. Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa*” (FOUCAULT, 1979e: 241). A noção de resistência continua presente nas reflexões de Foucault no decorrer de 1978 quando, segundo Senellart, Foucault afirma que “*tudo é político pela natureza das coisas; tudo é político pela existência dos adversários. [...] A política não é nada mais, nada menos que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento*” (FOUCAULT apud SENELLART, 2008: 535).

Com efeito, a noção de resistência deve ser entendida aqui em sua reciprocidade com a de poder, posto que em seu caráter estritamente relacional as correlações de poder

*“não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite apreensão. Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder”* (FOUCAULT, 2007a: 106).

De fato, Foucault demonstra que mesmo que um movimento como o da Reforma Protestante possa ser tomado como *“um lugar de grande Recusa”*, como o grande momento de revolta contra as imposições do pastorado da Igreja, na verdade ele seria tão somente reflexo e fruto de diversos movimentos específicos, de insubmissões, de revoltas de condutas acontecidas antes do século XVI. Eventos estes que visavam outro tipo de conduta que aquela que existia. Os indivíduos revoltosos contra o poder pastoral desejavam, no fundo, serem conduzidos de outro modo, por outros condutores e outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e métodos de direção (FOUCAULT, 2008a: 257). Claro que a deflagração destes movimentos não deve levar ao engano de que o pastorado tenha existido desde seu início sem estar envolvido em lutas contra opositores. Na verdade o próprio pastorado surgiu como uma resposta da nascente Igreja contra as diversas correntes religiosas e sectárias que despontaram durante os séculos II, III e IV, como as seitas gnósticas.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Como objetivo de alcançar um conhecimento superior ou gnose (γνῶσις), os gnósticos empreenderam, desde os primeiros séculos do Cristianismo, forte oposição à estrutura eclesiástica oficial. *“Mais que um sistema, o gnosticismo deve ser considerado como um movimento de pensamento orgânico, unitário, no qual verificam-se diversos elementos orientais, gregos, judeus e cristãos. Continua sendo ainda difícil determinar-lhe a matriz, mas seja como for, aparenta ser uma tendência mais ampla e provavelmente*

Possuidoras de características e especificidades próprias, e tendo uma série de objetivos que lhes são próprios, essas “*revoltas de conduta*” não estão desvinculadas de aspectos políticos e econômicos. Tanto é verdade que mesmo o levante idealizado por Lutero começou por causa de discordâncias doutrinárias e religiosas, mas logo adquiriu matizes econômicos e políticos. As “*revoltas de condutas*”, em sua maioria, quase sempre estiveram ligadas a conflitos de outra natureza que tinham outras preocupações e outros problemas que não somente aqueles referentes ao campo religioso. É o que se pode vislumbrar em movimentos de resistência já existentes desde a Idade Média e que estiveram ligados às lutas entre a burguesia e o feudalismo como no caso dos valdenses de Lyon na segunda metade do século XII. Bem como em movimentos que mesclavam aspectos mundanos e populares com elementos religiosos e de direção de consciência ocorridos nos séculos XVI-XVII e que se formaram em torno de algumas personalidades da mística e espiritualidade entre as quais Foucault cita algumas como Isabel de La Cruz na Espanha e Madame Acarie na França, por exemplo. Da mesma forma que os fenômenos de embate doutrinário e acadêmico realizado por dirigentes reformistas que se voltaram contra a Igreja, ou o posicionamento de doutores da Igreja que lecionavam nas universidades e, na esteira das críticas realizadas pelos pastores protestantes, colocaram sob suspeita a conduta eclesial como, por exemplo a mobilização crítica realizada por John Wyclif e por Jan Hus.

---

*mais antiga que o próprio cristianismo. Em razão de seu sincretismo, o gnosticismo não se consolidou como movimento bem organizado, mas como um conjunto de escolas ou seitas distintas por culto, organização e doutrina. Além disso, no interior dessas mesmas escolas ocorriam às vezes mudanças doutrinárias dignas de consideração, que alteravam a conotação originária. [...] Não há dúvida de que o gnosticismo constituiu para a comunidade cristã dos primeiros séculos o perigo mais grave tanto no âmbito doutrinário quanto no ético. [Daí] a forte tomada de oposição de autores como Justino, Irineu, Tertuliano, Hipólito, Clemente de Alexandria e Orígenes, que, a partir de pontos de ângulos diferentes, procuraram esfoliar a interpretação gnóstica da fé cristã. [De modo que], com a chegada do século III, terá início o progressivo e fatal declínio do gnosticismo” (PADOVESE, L. “Gnosticismo”, in.: LEXICON: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p.324-325).*

Enfim, a multiplicação das “*necessidades de condução*” e governo das condutas não se articula sem o aparecimento concomitante de empreendimentos de resistência e de alguns elementos daquilo que Foucault chamou de *contraconduta*.<sup>37</sup> No conjunto da argumentação foucaultiana verifica-se que em correlação à formação do poder pastoral, e no seio deste, surge toda uma série de movimentos que visam outro tipo de conduta, outros métodos e outros objetivos.

Retomando a tese de que “*onde há poder, há resistência*”, Foucault busca imprimir validade histórica à hipótese de uma resistência cujas condições de possibilidade estão articuladas na própria estrutura do sistema de poder que busca, insistentemente, se desvencilhar ou, pelo menos, diminuir um pouco o vigor. De maneira mais precisa, podemos dizer que Foucault busca direcionar seu instrumental analítico a uma nova economia das relações de poder (entre elas as de tipo pastoral), onde as formas de resistência ao poder são tomadas como ponto de partida ou

*“como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista da sua racionalidade interna, ela [a nova economia das relações de poder] consiste em analisar as relações de*

---

<sup>37</sup> Para chegar nessa expressão, a certa altura da aula de 01/03/1978 do curso *Segurança, Território, População*, Foucault abre um parêntese na argumentação para resolver, segundo ele, “*um problema de puro e simples vocabulário*”. A questão é qual seria a melhor palavra para designar os movimentos de resistência, de recusa e de revolta. A expressão “*revolta de conduta*” carrega uma palavra, revolta, que é demasiadamente forte para definir resistências suaves e difusas como a mística medieval, por exemplo. A palavra “*desobediência*” por sua vez é extremamente fraca, “*ainda que seja de fato o problema da obediência que está no centro de tudo isso*” (FOUCAULT, 2008a: 264), mas um movimento como o anabatismo foi muito mais intenso que somente desobediência. O uso de “*insubmissão*” foi logo deixado de lado por ser uma palavra muito vinculada localmente à insubmissão militar. Outra opção poderia ser o uso do termo “*dissidência*”, mas este também é logo descartado por ser demasiadamente localizado no gênero de fenômenos de resistência a alguma modalidade de governo com organização pastoral, o que delimita sua possibilidade de aplicação. Após rejeitar todas estas opções, Foucault propõe o uso de “*contraconduta*”, uma expressão que diz ser mal construída, mas que tem a vantagem de possibilitar a referência ao sentido ativo da palavra “*conduta*”. “*Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros; o que faz que [Foucault] prefira essa palavra a ‘inconduta’, que só se refere ao sentido passivo da palavra, do comportamento: não se conduzir como se deve. [Segundo ele], empregando a palavra contraconduta, é sem dúvida possível, sem ter de sacralizar como dissidente fulano ou beltrano, analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder*” (FOUCAULT, 2008a: 266).

*poder através do antagonismo das estratégias*” (FOUCAULT, 1995: 234, grifo nosso).

Esse processo de catalisação e de dinamização postos em funcionamento pelas resistências visa reconstituir as relações de poder no exato ponto em que elas se inscrevem em toda sua concretude. Desta forma, Foucault empreende o esforço de esclarecer onde se localizam os pontos de aplicação e os métodos que as relações de poder podem utilizar através da confrontação de diversas estratégias, e não empreende o estudo das relações de poder segundo o ponto de vista de sua racionalidade interna. Em sua análise, Foucault aponta esta localização dos pontos de aplicação da resistência em cinco formas principais de “*contraconduta*” desenvolvidas, ou no mínimo intensificadas, durante o período medieval. Cada uma destas formas possui um matiz próprio em sua especificidade, no entanto, ainda assim se tocam, se articulam e se movimentam na dobradiça dos elementos fronteiros existentes no poder pastoral. Estas “*contracondutas*” apresentadas por Foucault são: o *ascetismo*, as *comunidades*, a *mística*, a *Escritura* e a *escatologia*.<sup>38</sup>

Em primeiro lugar o *ascetismo*. Esta prática associada à própria essência do Cristianismo está relacionada com o modo de vida monástico, pois o asceta é antes de tudo o monge (*ihidôjô* em siríaco, *monazón* e *monakós* em grego) “*que através da purificação do próprio pensamento, dos próprios sentimentos e com o exercício das obras de misericórdia recebe como prêmio a apátheia, a pureza do coração*”

---

<sup>38</sup> Antes de examinar estas cinco configurações da *contraconduta* Foucault ressalta a necessidade de se levar em consideração uma série de transformações ocorridas dentro da Igreja durante a Idade Média que desembocaram na irrupção das posturas contrárias à condução. Transformações estas de tipo religioso como a institucionalização rigorosa do pastorado e de seus procedimentos, a estruturação de um dimorfismo que coloca clérigos e leigos em lados opostos por meio de uma ordem binária, e a atribuição da prática do poder sacramental como exclusividade dos clérigos (FOUCAULT, 2008a: 267). Ou ainda transformações de cunho político como a ligação do pastorado com o governo civil, a feudalização da Igreja e de seu clero, e a introdução do modelo jurídico na prática pastoral quando, por exemplo, da implantação de um sistema modulador de penas e de indulgências no sacramento da confissão por volta do século XI-XII (FOUCAULT, 2008a: 268).

(TENŠEK, 2003: 54). Entretanto, uma das razões do surgimento do pastorado na Igreja Ocidental e Oriental por volta dos séculos III-IV é o combate que deveria ser estabelecido contra as práticas ascéticas e os excessos do monaquismo e da anacorese egípcia e síriaca.<sup>39</sup> A luta contra o ascetismo ocorreu principalmente por conta da forma como este último acatava a questão da obediência. Diferentemente de uma obediência irrestrita às ordens dos superiores que implicava em uma aceitação de direção da própria consciência, como estabelecia o pastorado, a prática ascética coloca em funcionamento outros aspectos como: o exercício sobre si mesmo sem intermediários; a aplicação de exercícios cada vez mais difíceis para provar e moldar o espírito do monge; a implantação de desafios interiores que se transmutam em desafios para os outros; a busca por um estado de tranqüilidade da alma, de acalmia, de apátheia e, por fim, a posição de recusa do corpo e da matéria a ponto de martirizá-lo com sacrifícios. Tudo isso esclarece porque o ascetismo é

*“totalmente incompatível com uma estrutura do pastorado que implica [...] uma obediência permanente, uma renúncia à vontade, e somente à vontade, e uma extensão da conduta do indivíduo ao mundo. [...] Creio que estas duas estruturas, a da obediência e a do ascetismo, são profundamente diferentes. É por isso que, quando e onde se desenvolveram contracondutas pastorais na Idade Média, o ascetismo foi um dos pontos de apoio, um dos instrumentos utilizados para isso e contra o pastorado. [...] É como elemento de luta que ele foi ativado ao longo de toda a história do cristianismo, reativado, sem sombra de dúvida com uma intensidade particular, a partir do século XI ou XII. Portanto, conclusão: o cristianismo não é uma religião ascética”* (FOUCAULT, 2008a: 273).<sup>40</sup>

<sup>39</sup> João Cassiano (360-435) em suas *Conferências* e na *Instituição Cenobítica* e também Benedito ou Bento de Núrsia (ca.480-ca.547) em suas *Regras* escrevem sobre as vantagens de uma vida de afastamento e recolhimento espiritual, seja na forma anacorética, monacal, cenobítica ou sarabáitica.

<sup>40</sup> Alguns anos depois, no curso “*A Hermenêutica do sujeito*” (1981-1982), Foucault emite um parecer diferente. Ao discutir a constituição da noção de “*cuidado de si*” no ascetismo antigo aponta a existência de uma ligação entre seu desenvolvimento na filosofia greco-romana e seu uso nos primórdios do cristianismo. Portanto, o cristianismo primitivo teve, de fato, um caráter ascético. Referindo-se, por exemplo, ao *Tratado da Virgindade* de Gregório de Nissa Foucault aponta que para este autor “*a liberação do matrimônio (o celibato) é a forma primeira, flexão inicial da vida ascética*”. Desse modo, “*esta assimilação da primeira forma dos cuidados de si com a liberação do matrimônio mostra-nos então a maneira como o cuidado de si tornou-se uma espécie de matriz do ascetismo cristão*” (FOUCAULT, 2004c: 13-14).



A segunda forma de contraconduta são as *comunidades*, ou melhor, a união de membros para a *formação de comunidades* que buscam, em conjunto, recusar a autoridade do pastor e as justificações teológicas e eclesiológicas sobre o papel deste. Esta rejeição ao pastorado passa pela colocação de questionamentos sutis sobre alguns problemas doutrinários como: a idéia de aceitação da autoridade do pastor em estado de pecado,<sup>41</sup> a crença na eficácia do poder sacramental do padre (colocando aqui, por exemplo, o assunto da desconfiança do batismo de crianças para os anabatistas e a dúvida quanto ao sacramento da confissão), e ligado a este a questão da presença real de Cristo na eucaristia.<sup>42</sup> A postura de algumas comunidades mais radicais frente a aspectos fundamentais do pastorado cristão coloca em xeque, por exemplo, o dimorfismo existente entre clérigos e leigos para inserir o da divisão dos membros da Igreja em eleitos e não-eleitos. Outra novidade é a introdução de um novo sentido para o princípio da obediência que agora ou não era mais observada, ou não era mais vista como uma exigência do poder pastoral, mas sim como uma espécie de juramento recíproco que poderia ser feito entre dois membros da comunidade.

A *mística* é a terceira modalidade de contraconduta apresentada por Foucault.

Aquele modo de existência que escapa ao método de controle por meio do ensino da

<sup>41</sup> Por trás deste ponto sobre as relações entre a conduta de vida moral e interior do pastor com a eficiência e validade de seu poder, Foucault aponta se encontrar a questão da *“economia dos méritos e deméritos”*. Entre aqueles que dissertaram sobre este assunto estão os protestantes João Huss e John Wyclif (Foucault, 2008: 275). Este último estabeleceu o seguinte princípio sobre esta questão: *“Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali”*, ou seja, *“ninguém é senhor, prelado, bispo enquanto se encontra em pecado mortal”*. Este preceito faz parte de um conjunto de 45 proposições que foram condenadas pelo XVI Concílio Ecumênico de Constança (1414-1418), mas que já haviam sido reprovadas, em parte, em dois Sínodos de Londres em 1382 e em 1396, e no Sinodo de Roma de 1412 (DENZINGER, 2007: 343-344).

<sup>42</sup> A doutrina da Igreja fixou um preceito que determina como deve ser pensada a relação eficácia dos sacramentos e santidade do celebrante/pastor. Segundo este preceito, a graça de Deus *“resulta do que é feito, não de quem faz”* (*“ex opere operato, non ex opere operantis”*), de modo que um sacramento continua válido independentemente do estado de imoralidade e pecado que o celebrante possa estar. Mais importante do que a santidade do ministro deve ser a *“disposição do sujeito na recepção do sacramento para que haja a graça [divina]. Se as disposições forem insuficientes, não se recebe a graça, mas eventualmente o caráter ou outro efeito permanente (res et sacramentum)”* (GERARDI, R. *“Ex opere operato”*, in.: *LEXICON: dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p.276-277).

verdade e do exame de consciência criado pelo poder pastoral. Esse sistema que vai da verdade ao exame entra em curto-circuito com esta experiência de encontro pessoal e místico com a divindade. Esta prática de vida rejeita a sujeição de um exame de consciência, pois *“a alma não se mostra ao outro num exame, por todo um sistema de confissões. A alma, na mística, se vê a si mesma. Ela se vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma”* (FOUCAULT, 2008a: 280). Além do mais a mística furta-se da estrutura de ensino e repercussão da verdade existente entre aquele que ensina e aquele que é ensinado. Ela é marcadamente caracterizada por ser uma experiência que sustenta que a ignorância e a incapacidade de exprimir o estado de beatitude é um conhecimento real de Deus, enquanto que o saber teórico – mesmo o teológico – é um tipo de ignorância que pode levar ao pecado do orgulho. Já na mística *“a ignorância é um saber, e o saber tem a própria forma da ignorância”* (FOUCAULT, 2008a: 281).

A quarta estrutura de contraconduta pastoral gira em torno do problema da *Escritura*. Dentro do sistema de poder pastoral o papel da Escritura foi diminuído em relação à presença, ensino, intervenção, condução e palavra do pastor. O regresso às Escrituras, que se desenvolve ao longo de toda a Idade Média, desqualifica a centralidade e a importância do pastor e dos mecanismos institucionais do pastorado em proveito de um conhecimento exaustivo de seus textos sagrados. O que significa que no estudo da palavra divina *“o pastor pode comentar, pode explicar o que é obscuro, pode designar o que é importante, mas o fará, de qualquer modo, para que o leitor possa ler por si próprio a Escritura”* (FOUCAULT, 2008a: 282).

Por fim, a quinta modalidade de contraconduta desenvolve-se em torno da *escatologia*. A crença escatológica rejeita os dispositivos do poder pastoral quando sustenta que o Tempo se esgotou, a promessa foi cumprida e o próprio Cristo está

prestes a voltar e reunir, muito em breve, seu rebanho separando os bons para a vida eterna e os maus para a condenação. Com a vinda iminente do verdadeiro condutor, o pastor divino, não existe mais a exigência de submissão aos “*pastores da história e do tempo*” porque se corre o risco de cair nas mãos de falsos pastores (o Anticristo), daí a necessidade de aceitar o reino do Espírito Santo que derrama com igualdade sua graça sobre todos os eleitos de Deus.

Estes exemplos de contraconduta demonstram que o Cristianismo, em sua organização pastoral real, não é uma religião ascética, comunitária, mística, escatológica e baseada na Escritura. Do mesmo modo que mostra, de forma efetiva, que as resistências ao pastorado não são externas ao Cristianismo, mas encontram-se em uma posição de fronteira entre o pertencimento a esta religião e o completo rompimento. Com efeito, elas constituem-se utilizando elementos táticos inerentes ao próprio regime pastoral do qual desejam dissociar-se. Estas contracondutas marcam o ponto de entrada de transformações que modificam as relações de força que se desenvolvem no meio dos grupos e comunidades, ao mesmo tempo em que não escondem as táticas que as justificam moralmente e/ou racionalmente.

Finalmente, a análise das resistências ao poder pelo ponto de vista das contracondutas pastorais, que se desenrolam sobre diversas estratégias e táticas, permite segundo Foucault a libertação do uso do quadro analítico pelo qual compreendemos e teorizamos o poder. Para Foucault, este gênero de análise mostra bem que as relações de poder não se limitam somente a um tipo de governo político ou econômico, mas que elas se expandem em múltiplos níveis da vida em sociedade (seja na religião, nas artes, na educação,...).

A questão de fundo ao se estudar o pastorado é saber por quais motivos os problemas políticos e econômicos ocorridos durante a Idade Média acabaram por se traduzirem, segundo as palavras de Foucault, em um

*“certo número de temas, de formas religiosas, de preocupações religiosas que vão desembocar na explosão da Reforma, da grande crise religiosa do século XVI. Penso que, se não tomarmos o problema do pastorado, do poder pastoral, das suas estruturas como sendo o ponto de articulação desse diferentes elementos exteriores uns aos outros – as crises econômicas, de um lado, e os temas religiosos, do outro –, se não tomamos isso como campo de inteligibilidade, como princípio de relacionamento, como intercambiador entre uns e outros, acho que somos obrigados, nesse momento, a voltar às velhas concepções da ideologia [e] a dizer que as aspirações de um grupo, de uma classe, etc., vêm se traduzir, se refletir, se exprimir em alguma coisa como uma crença religiosa. O ponto de vista do poder pastoral, o ponto de vista de toda essa análise das estruturas de poder permite, assim penso, retomar as coisas e analisá-las, não mais na forma de reflexo e transcrição, mas na forma de estratégias e táticas” (FOUCAULT, 2008a: 284-285).*

O problema do pastorado e das questões a ele concernentes demandam análises minuciosas e muito mais estudo. Contudo, Foucault conseguiu em sua análise extrair os pontos-chaves deste tipo de poder. Consciente da importância da temática pastoral para o tipo de reflexão que deseja empreender foi necessário dedicar muitas aulas do curso de 1978 a este assunto. Ao realizar sua análise das estruturas que envolvem o poder pastoral Foucault preparou o pano de fundo necessário para empreender o estudo das artes de governar e da governamentalidade que iriam se desenvolver no alvorecer do século XVI. É preciso salientar ainda que todo este estudo sobre as práticas do pastoreio, de condução e de governo será utilizado como comparativo quando Foucault desenvolver sua análise sobre o Estado governamentalizado, sobre a razão de Estado no século XVII e, sobretudo, sobre as ações do estado de Polícia no século XVIII-XIX.

No próximo capítulo passamos ao estudo da análise foucaultiana do processo de formação da governamentalidade como grade de inteligibilidade para se pensar a

racionalidade política no século XVI, o que se deve em grande medida à explosão das práticas de governo e conduta. Para tanto, partimos do entendimento do processo de passagem de uma prática religiosa de pastoral das almas para o exercício político da arte de governar. Dentro da análise sobre a arte de governar veremos como se efetua a formação de uma pedagogia do príncipe a partir do antigo modelo do “*espelho dos príncipes*”. No modelo do “*espelho dos príncipes*” o bom governo era aquele realizado por um governante preparado segundo as virtudes necessárias. Com o surgimento do Estado Moderno e suas práticas racionais de governo – entre as quais as técnicas policiais de controle da população, de estatística dos recursos, de fiscalização sobre a circulação de bens, alimentos e pessoas, etc. –, mais do que as virtudes é preciso ter o conhecimento para realizar a boa administração. É dentro deste contexto que emerge a economia como domínio de conhecimento e como princípio de governamentalidade.

### CAPÍTULO 3

#### GOVERNAMENTALIDADE: A ARTE DO GOVERNO RACIONALIZADO

*“(...) a temática do homem, através das ciências humanas que o analisam como ser vivo, indivíduo trabalhador, sujeito falante, deve ser compreendida a partir da emergência da população como correlato de poder e como objeto de saber. (...) A partir do momento em que (...) como vis-a-vis não da soberania, mas do governo, da arte de governar, teve-se a população, creio que podemos dizer que o homem foi para a população o que o sujeito de direito havia sido para o soberano.”*

**Michel Foucault. *Segurança, Território, População* (Aula de 25/01/1978).**

No decurso temporal que vai do século XVI até meados do século XVIII, é possível constatar a passagem de uma arte de governar baseada nas virtudes tradicionais e na habilidade humana para outra, absolutamente racional, cujos princípios e domínios são próprios do Estado. Pouco a pouco, durante estes séculos, foi tomando forma uma nova lógica de racionalidade governamental e uma nova prática política. Essa nova matriz de racionalidade política não tem como objetivo primário a defesa e a manutenção de um território (como em Maquiavel), nem mesmo o aumento do poder soberano ou das forças do Estado (como no Mercantilismo e no Cameralismo), mas sim o governo dos homens enquanto conjunto populacional. Em suma, o Estado deve conjugar esforços no sentido de cuidar de sua população, promovendo a felicidade dos homens através do oferecimento de condições de trabalho, de produção, de consumo, de vida ou de morte. Distanciando-se da simples aplicação coercitiva de um corpo de leis

sobre a população o Estado foi, paulatinamente, tornando-se positivo e presente na vida cotidiana dos homens.

Ao constatar isso Foucault percebe que o ferramental teórico e conceitual de que dispunha (como as noções de saber, discurso, disciplina, vigilância, poder, biopolítica,...) ajudaria a pensar as mudanças que ocorreram na história política do Ocidente entre os séculos XVI e XVIII, mas não seriam suficientes. Desprovido de um conceito que fosse capaz de melhor denominar este novo momento na história ocidental Foucault viu-se impelido a criar uma nova palavra, cunhar um neologismo que, na medida do possível, fosse capaz de explicar o funcionamento de tão complexa miríade de relações sociais atravessadas por matizes de política, economia, ética e religião,... É desse modo que na aula de 01/02/1978 é introduzido o conceito operatório, a noção metodológica,<sup>43</sup> que Foucault chamou de *governamentalidade*.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Tomo este termo emprestado do artigo *La gubernamentalidad en los cursos del profesor Foucault* de Carlos Ernesto Noguera. Neste texto, o autor explica que “*una noción metodológica es una herramienta para pensar, un instrumento para operar sobre un problema*” (NOGUERA, 2009: 23). Entretanto, continua Noguera, é preciso “*recordar que para Foucault pensar no es un buen pensar o un pensar bien; no se trata de pensar correctamente, pues su interés tampoco es el conocimiento: pensar no es conocer, el pensamiento no está en la dirección del conocimiento, la investigación foucaultiana no busca producir conocimiento, no se trata de una investigación científica. De la misma manera, la transmisión de conocimientos, pero tampoco en la dirección de producir aprendizajes. Una y otra implican unos objetivos previos definidos en función del sujeto que aprende. Si una noción metodológica (como por ejemplo, la de gubernamentalidad) es diseñada como herramienta para pensar, entonces se trata de un instrumento para provocar, para tensionar, para incitar el pensamiento: pensar de otro modo, pensar lo impensado antes que conocer o reproducir lo ya sabido. En este sentido, utilizando un término antiguo que Pierre Hadot recuperó, podríamos decir que una noción metodológica es un instrumento de conversión. (...) La palabra latina *convertio* corresponde a dos términos griegos: *epistrophe* que significa cambio de orientación y que implica la Idea de un retorno (al origen o a si mismo) y *metanoia* que significa cambio de pensamiento, arrepentimiento sugiriendo la Idea de mutación y renacimiento. Una noción metodológica es, entonces, una herramienta para realizar una conversión, un giro, una virada, un cambio de orientación, justamente lo que Foucault va a hacer con la introducción de la gubernamentalidad en su curso de 1978*” (NOGUERA, 2009: 25-26)

<sup>44</sup> Traduzida do original *gouvernementalité*, esta palavra inexistente tanto nos principais dicionários de língua francesa quanto no vernáculo lusitano. Em português, esta palavra é ora traduzida por *governabilidade*, ora por *governamentalidade*, o que pode resultar em confusões conceituais e de entendimento. Alfredo da Veiga-Neto, em seu artigo “*Coisas de Governo...*”, faz a defesa do uso de *governamentalidade* e não *governabilidade* como melhor tradução para a palavra do original francês. Segundo este autor enquanto *governabilidade* “*denota a qualidade daquele ou daquilo que se pode governar ou que se deixa governar, que é dócil, que é obediente*”, *governamentalidade* seria mais adequado ao conceito *gouvernementalité* cunhado por Foucault, posto que essa tradução é vista como a “*qualidade segundo a qual o Estado foi se tornando governamental*”. Para Veiga-Neto, é preferível fazer uso do conceito *governamentalidade* porque este faz referência mais às questões governamentais ligadas ao surgimento do Estado Moderno do que propriamente a alguma coisa ou alguém que pode ser objeto de

Mas o que é a governamentalidade para Foucault? Para responder satisfatoriamente esta questão é preciso antes dizer que o conceito/noção de governamentalidade sofreu modificações e acréscimos à medida que as pesquisas de Foucault foram avançando. Em consonância com os dois eixos da noção de governo – entendida ora como relação entre sujeitos, ora como relação consigo mesmo –, este filósofo apresenta duas idéias de governamentalidade, presentes em dois momentos de sua investigação. Em primeiro lugar, no âmbito da análise política quando Foucault afirma que este conceito/noção deve ser entendido através de três interpretações distintas, porém interligadas, que descrevem antes de tudo

*“o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’” (FOUCAULT, 2008a: 143-144).*

Nesse caso, trata-se daquilo que Edgardo Castro chamou de “*governamentalidade política*” (CASTRO, 2009: 191), e que foi desenvolvida nos cursos *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica*

---

um processo de governo ou direção porque é dócil e obediente. Curiosamente, na tradução inglesa de *gouvernementalité*, não foi utilizada a palavra *governableness*, já existente no dicionário, mas o conceito *governmentality*. Por ser um termo que facilita a compreensão das sutis diferenças existentes entre governo no sentido político e governo no sentido de condução e direção de coisas ou pessoas Veiga-Neto conclama, juntamente com *governamentalidade*, a “ressurreição” da palavra *governo* em língua portuguesa com o intuito de “*tornar mais rigoroso e mais fácil o duplo entendimento que, na perspectiva foucaultiana, é possível atribuir à palavra governo*” (VEIGA-NETO, 2002: 17). De fato, a adoção e uso destes termos não carregariam mais ainda a língua portuguesa, mas contribuiria para seu enriquecimento visto sua minuciosa elaboração e significativa aplicação.



(1978-1979). Em um segundo momento – e já no campo da análise ética –, Foucault define a governamentalidade de modo distinto, posto que agora seria pensada tendo por base a relação do sujeito consigo mesmo. Desse modo, em entrevista a Helmut Becker, Raúl Fornet-Betancourt e Alfred Gomez-Müller datada de 1984, Foucault explica que

*“(...) a governabilidade<sup>45</sup> implica a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governabilidade, viso ao conjunto das práticas pela quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro. Ao passo que, se você tenta analisar o poder não a partir da liberdade, das estratégias e da governabilidade, mas a partir da instituição política, só poderá encarar o sujeito como sujeito de direito. Temos um sujeito que era dotado de direitos ou que não o era e que, pela instituição da sociedade política, recebeu ou perdeu direitos: através disso, somos remetidos a uma concepção jurídica do sujeito. Em contrapartida, a noção de governabilidade permite, acredito, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a própria matéria da ética” (FOUCAULT, 2006: 286).<sup>46</sup>*

<sup>45</sup> A palavra “governabilidade” aqui é apresentada pelos tradutores como a tradução do termo original “gouvernementalité”. Entretanto, continuamos afirmando nossa posição de acatar a palavra “governamentalidade” como a melhor tradução para a expressão originalmente cunhada por Foucault, conforme as razões já aduzidas anteriormente (ver nota 27).

<sup>46</sup> Dois anos antes, na aula de 17/02/1982 do curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault já havia se expressado de forma semelhante: “(...) se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida, pois, como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética” (FOUCAULT, 2004c: 306-307). Em outubro deste mesmo ano, em uma série de conferências na Universidade de Vermont, Foucault aponta para a confluência entre as práticas de “governamentalidade política” e as práticas de “governamentalidade ético-política” ao afirmar brevemente que chama governamentalidade “ao encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 1994e: 784). Para Edgardo Castro é este estudo das relações entre o governo dos outros e o governo de si que, no marco da governamentalidade, permitirá a articulação das estratégias de resistência (CASTRO, 2009: 191). Sobre o lugar da resistência em Foucault remeto aqui a SAMPAIO, Simone Sobral. *Foucault e a resistência*. Goiânia: Editora da UFG, 2006.

Aqui a análise ganha a forma de algo que poderíamos chamar de “*governamentalidade ético-política*”, que foi trabalhada nos dois últimos volumes de *História da Sexualidade* (1984) – *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* (principalmente este último) –, e nos cursos *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982), *O governo de si e dos outros* (1982-1983) e *O governo de si e dos outros: A coragem da verdade* (1983-1984). Nestes, em um ponto de vista ético e político, Foucault percorre a formação de uma governamentalidade e de um governo de si e dos outros a partir de diversos textos da Antiguidade Clássica.

Para o presente estudo tem maior relevância o primeiro momento da noção de governamentalidade, ou seja, aquele ligado ao governo dos outros segundo a perspectiva das práticas políticas. Nesse sentido, partindo de sua análise genealógica, Foucault sublinha que o acontecimento mais importante ocorrido no Ocidente, aquele que começou a se substancializar no século XVI e emergiu no século XVIII, não foi um processo de estatização da sociedade, mas sim o longo, complexo e tortuoso fenômeno de “*governamentalização do Estado*” (FOUCAULT, 2008a: 145). Este acontecimento singular e próprio da sociedade ocidental somente ocorreu, diz Francisco Ortega, “*mediante a incorporação, a partir do século XVI, das diferentes técnicas do poder pastoral, técnicas de individuação e procedimentos globalizantes cuja expressão principal é, desde o século XVIII, o biopoder, [que] correspondente à (...) politização da vida*” (ORTEGA, 2002: 107). Temos aqui uma trama composta pela governamentalização do Estado, a ascensão do governo sobre a vida como problema político e a assunção desta por parte da estrutura estatal. Disso tudo é interessante ressaltar o fato de que, provavelmente, foi o processo de governamentalização pelo qual passou que permitiu a própria sobrevivência do Estado. É possível que

*“se o Estado existe tal como ele existe agora, seja precisamente graças a essa governamentalidade que é ao mesmo tempo exterior e interior ao Estado, já que são as táticas de governo que, a cada instante, permitem definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não-estatal. Portanto, (...) o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais da governamentalidade”* (FOUCAULT, 2008a: 145).

Concomitante ao processo histórico que culminou na formação da governamentalidade é possível constatar no Ocidente, em linhas gerais, a formação progressiva de três modalidades de Estado (o que não significa que um modelo sobrepõe-se ao outro, mas sim que estabelecem uma relação de coexistência). Primeiro o *Estado de Justiça*, próprio do período feudal, onde as leis definem a territorialidade e a coesão das relações em sociedade. Logo após, a organização de um *Estado administrativo* onde a territorialidade é estabelecida pela delimitação das fronteiras, das forças, das riquezas de cada potência territorial (séculos XV e XVI) e o surgimento de uma sociedade governada via regulamentos e práticas disciplinares (século XVII). Por fim, o *Estado de governo*, modalidade surgida no século XVIII (e que permanece até nossos dias) que não se define essencialmente em função do território – transformado em mais um dos vários componentes do cálculo político –, mas sim em função do conjunto da população. *“E esse Estado de governo, que tem essencialmente por objeto a população e que se refere [a] e utiliza a instrumentação do saber econômico, corresponderia a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança”* (FOUCAULT, 2008a: 145-146). A estes diferentes tipos de Estado estão associadas modalidades específicas de poder (o soberano, o disciplinar e o biopoder). Todas estas tecnologias de poder foram postas em funcionamento na sociedade ocidental desde o século XVI. O que não significa que tenha existido a contínua sucessão de uma pela

outra. Alternando momentos de hegemonia de uma e de outra estas formas de poder vêm coexistindo desde aquela época.

Conforme já vimos, para Foucault o desenvolvimento da governamentalidade remonta muito mais longe no tempo e lança raízes na formação e no funcionamento da arcaica noção de pastorado. A pastoral, principalmente aquela criada e reelaborada pelo Cristianismo, constitui como que o pano de fundo de todo o fenômeno de governamentalização do Estado. De fato, como bem aponta Inês Lacerda Araújo, com o intuito de

*“compreender como surge e como funciona o biopoder, Foucault recua na história até o poder pastoral, cuja genealogia remonta às primeiras civilizações orientais. E essa análise o leva até as noções mais atuais de governamentalidade e de conduta de toda uma população, na qual surge um novo tipo de subjetivação, e cujo solo é o liberalismo. O liberalismo é visto como o pano de fundo da biopolítica e é uma consequência da ‘arte de governar’ dos séculos XVI e XVII que vai até meados do século XVIII, quando se transforma pela ação de um novo jogo, o da economia política, próprio do liberalismo. O interessante é que Foucault não cumpre a promessa de analisar o biopoder, pois se detém em uma acurada análise do poder pastoral, da razão de Estado e do liberalismo, mas não nessa ordem” (ARAÚJO, 2009: 43).*

Para realizar o traçado genealógico da formação da governamentalidade no Ocidente Foucault realizou um grande retorno temporal para analisar o momento de formação do poder pastoral. Foi nos primórdios do Cristianismo que ele verificou o estabelecimento do esboço geral da governamentalidade que acabou culminando – após uma série de modificações e adaptações – nos dois modelos de racionalidade governamental moderna: a razão de Estado e o liberalismo. O primeiro seria aquele associado ao desenvolvimento desde o início do século XVII de uma nova concepção de arte de governar proposta pelos políticos. Esta rompia com o modelo cosmo-teológico medieval e renascentista para propor o estabelecimento de princípios racionais e formas de cálculo específicas de um novo modo de governo.

O modelo liberal de governamentalidade seria aquele surgido em meados do século XVIII através da introdução por parte dos economistas de uma nova racionalidade. Não mais a Razão do Estado e seus dispositivos de polícia e diplomático militar, mas sim o liberalismo através da economia e das práticas de mercado. Entretanto, é preciso ressaltar que *“a razão econômica está, não substituindo a razão de Estado, mas dando um novo conteúdo à razão de Estado e dando, por conseguinte, novas formas à racionalidade de Estado”* (FOUCAULT, 2008a: 468). A governamentalidade liberal funcionou relativamente bem ao longo de cerca de dois séculos até que, no começo do século XX, passa por um processo de crise interna que levou a uma reprogramação de seus mecanismos de ação. Disso resultou a sua nova feição, o *neoliberalismo*.

No presente capítulo seguiremos de perto o raciocínio de Foucault sobre como se realizou este deslocamento de uma pastoral religiosa das almas para uma pastoral política dos homens. É nessa mudança crucial na história da governamentalidade ocidental que veremos a introdução do critério da economia como princípio de governo – tomada aqui não como economia da salvação, mas como economia do bem-estar. Após realizarmos isso poderemos no capítulo 4 nos debruçar sobre os modelos de governamentalidade postos em funcionamento pela razão de Estado e pelo liberalismo.

### **3.1. Da pastoral das almas à arte de governar**

*“Detenho-me no limiar dessa ‘governamentalidade’ moderna à qual importantes trabalhos já foram dedicados, mas sobre a qual resta mostrar como se inscreve na história longa dos modos de governo desde a Idade Média”* (SENELLART, 2006: 304, grifo nosso). Com esta frase, colocada no final de *As artes*

*de governar*, Michel Senellart aponta para um vasto campo de pesquisas carente de um maior desenvolvimento e que necessita ser melhor explorado. Este, a saber, compreende a análise do desenvolvimento e transformações semânticas do conceito de *regimen* (governo) ao longo de *toda a Idade Média* até seu apagamento nos séculos XV-XVI quando, em seu lugar, nasce uma idéia de governo tomada segundo a transfiguração efetuada pela nascente razão de Estado.

De fato, quando Foucault estuda o nascimento, no Ocidente, da tecnologia de poder pastoral e da arte de governar não o faz segundo um estudo histórico exaustivo, mas realizando uma analítica das estruturas de pensamento que possibilitaram a criação destas. Isso sendo fiel a seu método de estudo e fazendo os recortes históricos que melhor se adaptavam à sua argumentação. Desse modo estudou o pastorado entre alguns povos antigos – de forma mais detida entre os gregos e hebreus antigos – para, enfim, investigar as mutações introduzidas pelo cristianismo no conceito de poder pastoral. Para tanto, seu método consistiu em analisar como alguns autores do cristianismo antigo – entre eles São João Crisóstomo, São Cipriano, Santo Ambrósio, Gregório Nazianzeno, Gregório o Grande, São Cassiano, São Bento –, que viveram entre o século I até o século VI, pensaram a questão do governo das almas e corpos. É nesse aspecto teológico-religioso de condução das almas e dos homens presente em diversos textos dos primórdios do Cristianismo que Foucault constata a gradativa formação da complexa noção de pastorado cristão. Na seqüência Foucault dá um salto de alguns séculos para retomar o problema do poder pastoral já no século XIII com um autor como Tomás de Aquino que ainda permanecia no viés da existência de um *continuum cosmológico-teológico* que estreitava as relações entre o governo divino do mundo celeste e do governo humano do mundo terrestre (FOUCAULT, 2008a: 313).

Existe, portanto, toda uma seqüência temporal de pelo menos sete séculos – englobando toda a alta Idade Média (séculos VI a IX) e a Idade Média clássica (séculos X a XIII) – que Foucault não examina quando realiza sua investigação acerca do governo e das raízes da prática governamental moderna.<sup>47</sup> É sobre essa lacuna histórica que Senellart desenvolve sua investigação em *As artes de governar* quando, partindo da concepção de rei para os autores cristãos dos primeiros séculos do Cristianismo e passando pela construção medieval do conceito de *regimen*, ele se depara com a estruturação do conceito de governo no limiar da Modernidade. Entretanto, é preciso salientar que a escolha metodológica de Foucault não incluía a realização de um exame semântico minucioso da noção de *regimen*, tal como foi desenvolvida durante a Idade Média e que Senellart realizou com brilhantismo. Sua análise semântica limitou-se a uma exposição da concepção de governo presente entre os séculos XIII e XVI para, tomando-a como norte, pensar as modificações ocorridas quando da crise do pastorado e da transformação do governo pastoral das almas em um governo político dos homens (FOUCAULT, 2008a: 162-164).

Sendo assim, importa para a análise de Foucault apontar que mesmo passando por um processo de crise o sistema pastoral não chegou ao completo desaparecimento. Pelo contrário, esta fase difícil do poder pastoral resultou na multiplicação de suas táticas e técnicas que deram origem a uma série de outras formas de governo e

---

<sup>47</sup> Apesar de ter negligenciado, ou pelo menos deixado de lado, o estudo das modificações ocorridas sobre a noção de governo no decurso do século VI até o século XIII, as idéias e intuições desenvolvidas por Foucault acerca do poder pastoral não deixam de ecoar sobre os acontecimentos e textos escritos durante aquele período da história. É o que afirma Michel Senellart quando diz que ao buscar seguir um dos possíveis caminhos da longa história dos modos de governo e “*desenrolar o fio das transformações semânticas do regimen, até seu apagamento no discurso prudencial da razão de Estado*” acabou, por várias vezes, deparando-se “*com as hipóteses estimulantes de Michel Foucault sobre o surgimento, no Ocidente, de uma tecnologia de ‘poder pastoral’, surgida da experiência cristã dos primeiros séculos, e revezada, na época clássica, pela instalação de dispositivos de gestão dos fenômenos de massa*” (SENELLART, 2006: 304). De fato, em vários momentos de *As artes de governar* Senellart faz referência a Foucault, seja para posicionar-se do lado dele ou para contestá-lo (sobre isso consultar as páginas 42-43, 77, 247, 255, 259, 304 da referida obra).

condução. Por isso, o grande momento de crise do pastorado e as investidas das contracondutas que premiram essa crise “*não levavam a uma rejeição global de toda conduta, mas a uma busca multiplicada para ser conduzido, mas como convém e aonde convém. Donde a multiplicação das ‘necessidades de conduta’ no século XVI*” (FOUCAULT, 2008a: 310). Nesse movimento de aumento das variações de governo há de se destacar que a manifestação da ruptura, do já tenso equilíbrio relacional entre pastor e rebanho, permitiu que o modelo do pastorado se espalhasse e tomasse a dimensão de uma nova racionalidade política que é expressa, na leitura de Foucault, através do neologismo governamentalidade.<sup>48</sup>

Aceitar que a pastoral continua viva no modelo moderno de governo político significa admitir que, de alguma forma e na sua essência, noções e práticas tão distintas como a ascese e a confissão mantiveram-se presentes no campo dos procedimentos governamentais e políticos. Resta saber que elementos possibilitaram este acontecimento e responder de maneira satisfatória a esta complicada questão significaria, no mínimo, traçar alguns pontos de ligação entre as práticas do governo pastoral e as do governo político. Foucault tinha ciência da enorme tarefa que se descortinava à sua frente. Sabia também que dentro dos limites impostos pelo formato

---

<sup>48</sup> Este conceito possibilitou a Foucault um novo desdobramento, senão uma ampliação, da analítica do poder convergindo no desenvolvimento de algumas estratégias metodológicas já incorporadas desde a segunda metade da década de 1970 em obras como *Vigiar e Punir* (1975), *Em defesa da sociedade* (1975-1976) e *História da Sexualidade I – A vontade de saber* (1976). É preciso acrescentar que estas três obras marcam um momento não de clivagem e nem de transição, mas de abertura para outros assuntos que perpassam os cursos, entrevistas e textos produzidos por Foucault até o final de sua vida. É o caso da emergência do tema do “governo” em torno do qual “*conectam-se abordagens do filósofo acerca dos mecanismos de poder que efetivam o ‘governo da vida’ e aquelas acerca das práticas do sujeito moral que correspondem ao ‘governo de si’*” (FONSECA, 2008a: 241). Podemos citar os cursos “*Securité, Territoire, Population*” (1977-1978) e “*Nascimento da Biopolítica*” (1978-1979), e textos como “*Omnes et singulatum: vers une critique de la raison politique*” (1979) e “*La technologie politique des individus*” (1982) como exemplos de estudos que buscam compreender as estratégias e técnicas criadas para melhor governar/conduzir/administrar a vida dos homens no aspecto material e espiritual. Entre as obras onde Foucault trabalha o “*governo de si*” citamos o volume 2 e 3 da “*História da Sexualidade*” (“*O uso dos prazeres*” e “*O cuidado de si*”, respectivamente), os cursos “*Subjetividade e verdade*” (1980-1981), “*A Hermenêutica do sujeito*” (1981-1982), “*Le gouvernement de soi et des autres*” (1982-1983) e “*Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité*” (1983-1984).



de um curso não poderia “*sequer esboçar a série de transformações pelas quais se passou efetivamente dessa economia das almas ao governo dos homens e das populações*” (FOUCAULT, 2008a: 305). Apesar disso, Foucault busca uma resposta a esta questão à medida que, na aula de 08 de março do curso “*Securité, Territoire, Population*”, destaca a fundamental importância da noção de condução e das práticas de conduta para se entender essa “*passagem*” da pastoral das almas para uma governamentalidade aplicada sobre os homens enquanto membros de uma população.

Igreja e Estado não configuram dois sistemas de força totalmente paralelos com suportes distintos, aparelhos específicos e técnicas próprias que incidem sobre os homens. Entre estas duas instâncias de condução e governo dos homens existe uma espécie de entrelaçamento, fruto de séculos de convivência, onde uma influenciava a outra apesar da passagem por momentos históricos ora turbulentos, ora relativamente harmoniosos.<sup>49</sup> Apesar da relação existente entre ambas, não é possível afirmar que exista uma transferência osmótica das funções pastorais para o monarca ou governante. Por isso o termo “*passagem*” não é o mais apropriado para se entender os fenômenos envolvidos na interação entre o pastorado cristão e o governo político, entre a Igreja e o Estado no limiar da modernidade. Apesar das técnicas de conduta usadas pelo pastorado guardarem certa similaridade para com as que foram colocadas em funcionamento pelas instituições do Estado é preciso ressaltar a existência de diferentes modos de aplicação destes procedimentos de condução no campo das práticas governamentais. Por outro

<sup>49</sup> A relação entre Igreja e Estado possui uma longa história. Ela começa com o Imperador Constantino (306-337) e sua política religiosa que buscava a simbiose perfeita entre Igreja e Estado. Atravessa as discussões medievais sobre a natureza do Estado e a inferioridade desse em relação à Igreja. Passa pelo processo de secularização da sociedade iniciado no século XVI (ou até mesmo antes). Chegando à completa separação ocorrida no século XIX quando da concepção do Estado laico. Durante todos estes séculos as relações entre o poder religioso e o poder político foram tão complexas que oscilaram entre a tensão dos desentendimentos e a tranquilidade dos diálogos. De fato, é preciso abolir a simples e anacrônica separação que coloca em lados diametralmente opostos Igreja e Estado, sagrado e profano, clero e laico, como se fossem elementos hermeticamente fechados. Pelo contrário, existe a necessidade de tomá-los segundo suas relações, caracterizadas por serem extremamente moventes no tempo e de natureza muito complexa.

lado, após a emergência dos movimentos de contra-conduta, das resistências às práticas de governo, das revoltas pastorais nos séculos XV-XVI, diferentemente do que se possa supor, “*não se assiste*”, diz Foucault, “*a um desaparecimento do pastorado. Não se assiste nem mesmo à transferência maciça e global das funções pastorais da Igreja para o Estado*” (FOUCAULT, 2008a: 307). Por esta razão, afirma Foucault, no século XVI ocorre a deflagração de “*um fenômeno muito mais complexo*” do que uma simples passagem de um modo de governo a outro.

A transmissão das atividades próprias do pastor para o conjunto das funções do governante ocorre somente após a passagem do pastorado por uma transformação muito elaborada. A complexidade desta espécie de adaptação de técnicas pastorais no campo da governamentalidade política pode ser visualizada na junção de dois eventos importantes. O primeiro é o estabelecimento de uma “*intensificação do pastorado religioso (...) em suas formas espirituais, mas também em sua extensão e em sua eficiência temporal*” (FOUCAULT, 2008a: 308). Tanto a Reforma Protestante quanto a Contra-Reforma Católica forneceram ao pastorado religioso um maior poder de comando sobre os indivíduos, seja por meio do aumento das condutas devocionais, da majoração dos controles espirituais ou de um maior desenvolvimento das relações existentes entre os fiéis e seus guias. Para além das questões espirituais assiste-se nesse momento a expansão dos interesses pastorais também para o campo da vida cotidiana, temporal e concreta. Com efeito, diz Foucault,

*“nunca o pastorado havia sido tão intervencionista, nunca havia tido tamanha influência sobre a vida material, sobre a vida cotidiana, sobre a vida temporal dos indivíduos: é a assunção, pelo pastorado, de toda uma série de questões, de problemas referentes à vida material, à higiene, à educação das crianças”* (FOUCAULT, 2008a: 308).

O segundo evento importante ocorre no século XVI quando se assiste a uma multiplicação das práticas de condução dos homens para além da alçada da Igreja. Ao manifestar-se fora do campo de ação eclesial o problema da condução desdobra-se em duas formas distintas que não são totalmente díspares. Pelo contrário, quando analisadas em conjunto verifica-se que são complementares e formam um plano unitário. A primeira forma de conduta coloca em relevo o desenvolvimento privado da questão da condução: Como conduzir a si mesmo? Como conduzir os filhos? Qual a melhor maneira de se conduzir a família? Ou seja, descortina-se aqui todo o problema da busca pela medida correta de direcionamento da vida a ser aplicada sobre si na relação consigo mesmo, com os outros e com as autoridades que governam a cidade.<sup>50</sup> Ou ainda a questão da condução do espírito através de regras de direcionamento tendo em vista o alcance da salvação, da verdade ou a aquisição de conhecimento (FOUCAULT, 2008a: 308-309). É dentro deste quadro que se encontra o problema da conduta em Montaigne, diz Foucault, bem como o problema cartesiano do estabelecimento de regras de direção do espírito e a prática da meditação na busca pelo conhecimento verdadeiro.

A segunda forma coloca o problema da condução no domínio público, no campo das ações políticas do governante. Questiona-se nesse momento sobre *como e em que medida* o exercício do poder soberano pode e deve ser lastreado por um certo

---

<sup>50</sup> Estas interrogações propagadas no século XVI-XVII não são inéditas, posto que repercutem discussões que já haviam encontrado grande espaço na filosofia clássica grega – como, por exemplo, no *Alcebiades* de Platão –, ou na filosofia clássica romana com os estóicos – principalmente Sêneca e Marco Aurélio. Inspirado nos gregos, Foucault chegou à subjetivação como uma derivação do sujeito e à concepção de uma relação de forças criadoras de um “si” a partir do qual se efetivam as práticas de um governo de si e de um governo dos outros. A relação com os outros, o cuidado para com os outros, era fundamental para a noção de cuidado de si na Grécia antiga. A ética do cuidado de si mesmo implica uma relação complexa com os outros, apesar do cuidado de si ser ontologicamente a relação primordial. O governo dos outros está estritamente relacionado com o aprendizado sobre o governo de si mesmo. Nesse sentido justifica-se a inserção das práticas de si como a escrita de si (exemplificada por meio dos *hypomnemata* e das correspondências) e as relações de amizade. Sobre as relações entre a amizade e a estética da existência no pensamento foucaultiano consultar *Amizade e estética da existência em Foucault* de Francisco Ortega.

número de tarefas e atividades de condução dos homens que até o momento não eram da sua alçada. “*O soberano que reina, o soberano que exerce sua soberania se vê, a partir desse momento, encarregado, confiado, assinalado a novas tarefas, e essas novas tarefas são precisamente as da condução das almas*” (FOUCAULT, 2008a: 309). Foucault não aceita que ocorreu uma passagem pura e simples do poder pastoral para outras formas inteiramente novas de conduta, governo e direção dos homens. Para ele ocorre, na verdade, uma “*intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e dessas técnicas da conduta*”, de modo que “*com o século XVI, entramos na era das condutas, na era das direções, na era dos governos*” (FOUCAULT, 2008a: 309).

Dentre todos os modelos de condução que ganharam intensidade nesse período – condução de si, condução da família, condução religiosa, condução pública sob os cuidados ou controle do governo –, Foucault aponta a questão pedagógica da condução das crianças como aquela que mereceu maior atenção. Isso porque ela estava exatamente na interseção, no cruzamento entre as diversas outras modalidades de governo. “*A utopia fundamental, o cristal, o prisma através do qual os problemas de condução são percebidos é o da instituição das crianças*” (FOUCAULT, 2008a: 310). De fato, basta apontarmos a proliferação, no século XVI, dos livros sobre educação das crianças, dos códigos de comportamento e dos manuais de civilidade escritos por autores do porte de um Erasmo de Roterdã (1469-1536); ou dos textos ensaísticos de Michel de Montaigne (1533-1592) que, se não elaboram uma idéia sistemática de educação, pelo menos apontam aqui e ali alusões e motivos que se revestem de grande significado educativo. Do primeiro podemos citar o livro *De pueris instituendis* (1529) onde enfrenta o problema do valor da educação através do tratamento de temas como: o

comportamento decente ou indecente das crianças; as vestes adequadas a serem usadas; a maneira como comportar-se em uma Igreja, nas refeições, nos jogos e brincadeiras, nos momentos que precedem o sono ou o levantar-se e, por fim, quando se encontra na presença de pessoas mais velhas ou importantes. Segundo Franco Cambi a parte mais relevante do raciocínio pedagógico de Erasmo diz respeito ao papel desempenhado pela razão na concretização da finalidade da educação. É o cultivo da razão, essencialmente, que preparam os homens (já desde crianças) para viverem verdadeiramente sua humanidade (CAMBI, 1999: 254) Para realizar esta tarefa é preciso que exista a cooperação entre professores, pais e comunidade. É assim que para Cambi

*“Erasmo atribui grande importância ao papel do professor. A ele cabe a tarefa de caracterizar as diferenças individuais dos sujeitos e em relação a elas seguir as modalidades de ensino mais oportunas. Erasmo tem em alta consideração a função do docente, embora manifeste em várias ocasiões um profundo desprezo por muitos mestres, pobres no que diz respeito à preparação cultural e profissional. Não menos relevante é a sua referência aos pais, para que se preocupem com a educação dos filhos, e à comunidade, para que providenciem escolas eficientes, sendo a educação ‘uma função pública’, não menos importante ‘que a organização do exército’” (CAMBI, 1999: 255).*

De Montaigne citamos particularmente dois ensaios, *Pedantismo* e *Da educação das crianças*, onde o autor enfrenta de perto a problemática escolar e educativa. Tomemos por exemplo o primeiro escrito onde Montaigne realiza uma crítica cerrada às práticas educativas usadas nas escolas da sua época, sejam aquelas que permanecem com posições escolásticas ou aquelas que se inspiram apenas formalmente em concepções humanistas. O resultado tanto em um caso como em outro, diz Cambi, é a ocorrência de uma educação autoritária e pedante que não apresenta vínculo com a experiência concreta. Ou ainda uma instrução mnemônica e repetitiva mais preocupada em encher a cabeça das crianças de noções do que formar a capacidade de julgamento e

o espírito crítico dos alunos (CAMBI, 1999: 268). Incluindo-se entre aqueles que ensinam ou instruem alguém de modo erudito e inócuo Montaigne diz:

*“Nós trabalhamos para encher a memória e deixamos o intelecto e a consciência vazios. Assim como, às vezes, os pássaros vão à procura de grão e o trazem no bico, sem o provar, para dá-lo a seus filhotes, também nossos mestres vão pilhando a ciência nos livros alojando-a na ponta de suas línguas somente para vomitá-la ou lançá-la ao vento. É maravilhoso o quanto, propriamente, tal burrice se aloja sob meu exemplo. Não é o mesmo aquilo que faço na maior parte desta composição?”* (MONTAIGNE, 1595: 73, tradução nossa).<sup>51</sup>

Entretanto, apesar de sua centralidade, o problema da educação e governo das crianças não foi desenvolvido por Foucault em *Segurança, Território, População*.<sup>52</sup> A modalidade de pedagogia que lhe interessou, nesse curso, foi aquela endereçada aos príncipes e que lhes forneciam elementos racionalmente pensados para o bom governo dos homens. Este tipo de literatura deveria esclarecer para o governante como deveria agir quando governa. Para tanto, alguns problemas sobressaíam logo de imediato, como a dificuldade de traçar sobre quais domínios ou objetos específicos deveriam voltar-se a atenção do governante quando governa os homens, já que não se trata mais dos mesmos

<sup>51</sup> *"Nous ne travaillons qu'à remplir la memoire, et laissons l'entendement et la conscience vuide. Tout ainsi que les oyseaux vont quelquefois à la queste du grain, et le portent au bec sans le taster, pour en faire bechée à leurs petits : ainsi nos pedantes vont pillotans la science dans les livres, et ne la logent qu'au bout de leurs lévres, pour la dégorgger seulement, et mettre au vent. C'est merueille combien proprement la sottise se loge sur mon exemple. Est-ce pas faire de mesme, ce que je fay en la plus part de cette composition?"* Aqui faço uso da edição póstuma dos *Ensaio*s editada em 1595, portanto três anos após a morte de Montaigne, onde o texto deste filósofo encontrou sua versão definitiva.

<sup>52</sup> Ainda que não tenha escrito nenhum texto consagrado ao tema da educação das crianças este é, sem dúvida, importante dentro da obra de Foucault, aparecendo sempre ligado a outros assuntos. Nesse sentido podemos apontar dois trabalhos, *Vigiar e Punir* e *Os Anormais*, onde Foucault desenvolve a questão da educação infantil e da condução das crianças. Em *Vigiar e Punir* esse assunto aparece quando é trabalhado o processo de disciplinarização da educação onde o controle dos corpos e a ortopedia dos comportamentos configuram-se como temas de importância e relevância [ver 3ª parte denominada “Disciplina” (p. 125-204), principalmente o capítulo I (“Os corpos dóceis”) e capítulo II (“Os recursos para o bom adestramento”)]. Já em *Os Anormais* a educação aparece no contexto da grande cruzada contra a masturbação no século XVIII e a implantação de uma sexualidade das condutas infantis [ver principalmente as aulas de 05 e 12 de março desse curso, p. 293-369]. Para maiores informações sobre o papel das crianças nas sociedades do Antigo Regime indico os seguintes livros: ARIÈS, Philippe. *L'Enfant et la vie familiale sous l'ancien regime*. Paris: Seuil, 1973 [Trad. : *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981] e ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume I e II. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 (principalmente o volume I, “Uma história dos costumes”).

que antes eram atribuídos ao poder pastoral. Ou então a dificuldade de traçar sob qual tipo de pensamento, quais cálculos, qual racionalidade usar para administrar um conjunto de homens no âmbito da soberania. Portanto, diz Foucault, não se trata mais de continuar fazendo uso de uma *ratio pastoralis*, mas de descobrir qual modelo de *ratio gubernatoria* seria o mais eficiente.

Até o século XVI existia uma espécie de “*continuum teológico-cosmológico*” que alguém como Tomás de Aquino (1225-1274) apontava entre o governo da cidade celeste e o governo da cidade terrestre. No *Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre* o Aquinate diz que o rei não é aquele que apenas reina e não precisa governar.<sup>53</sup> Pelo contrário, para ele o rei é aquele para o qual a função de governar deve ser atribuída quase que automaticamente. É porque, diz,

“*aquele que governa (regit) uma comunidade perfeita, isto é uma cidade ou uma província, é chamado rei (rex) por antonomásia que aquele que governa uma casa não é chamado rei, mas pai de família. Entretanto, ele tem alguma similitude com o rei por causa da qual se chama, à vezes, os reis de pai dos povos. Portanto, daquilo que dissemos parece evidente que o rei é aquele que governa a multidão de uma cidade ou de uma província, e isso em vista do bem comum*” (TOMÁS DE AQUINO, 1946: 34, tradução nossa).<sup>54</sup>

Dessa definição de rei deduz-se que não existe nenhum elemento específico que imponha cisão entre o governo do monarca e o exercício da soberania. Não existe ruptura entre governar e ser soberano. Pelo contrário, existe uma continuidade que é

<sup>53</sup> No prefácio de apresentação do *De Regno* Marie Martin-Cottier adverte que este opúsculo não resume toda a doutrina política de Tomás de Aquino. Nessa obra, o Doutor Angélico tem como objetivo específico dirigir-se a um rei já estabelecido à frente de um reino para lhe traçar as diretrizes necessárias “*para exercer um governo justo*” (MARTIN-COTTIER, 1946: 09). O pensamento político do Aquinate é muito mais complexo do que o que é exposto no *De Regno*, de modo que se encontra esparso por diversas obras como: *Comentários aos quatro livros das Sentenças de Pedro Lombardo*, *Suma Teológica*, *Suma contra os gentios*, *Comentários à Ética nicomaquéia*, *Comentários à Política de Aristóteles*, bem como no pequeno tratado *Sobre o governo dos judeus à Duquesa de Brabante*.

<sup>54</sup> “*C’est pourquoi celui qui gouverne (regit) une communauté parfaite, c’est-à-dire une cité ou une province, est appelé roi (rex) par antonomase; celui qui gouverne une maison n’est pas appelé roi, mais père de famille. Cependant il a avec le roi quelque similitude à cause de laquelle on appelle parfois les rois pères des peuples. De ce que nous avons dit, il ressort donc avec évidence que le roi est celui qui gouverne la multitude d’une cité ou d’une province, et ceci en vue du bien commun*”.

retratada, segundo Foucault, por meio de alguns modelos externos, algumas “*analogias do governo*” que traçam os possíveis perfis de protótipos que o governante pode ter em vista para exercer bem seu papel. O primeiro é aquele do *governo de Deus sobre a terra*. O governante exercerá bem sua função à medida que retirar seu modelo da forma como a natureza governa. Mas no limite quem governa universalmente todo o conjunto de elementos naturais é Deus através de sua Providência. “*Portanto, é preciso considerar aquilo que Deus faz no mundo, diz Tomás de Aquino, porque assim o que deve fazer o rei será manifesto. Ao todo, há que se considerar duas operações de Deus no mundo: uma pela qual ele o cria, outra pela qual ele o governa, uma vez criado*” (TOMÁS DE AQUINO, 1946: 109, tradução nossa).<sup>55</sup> O segundo exemplo é o do *governo da própria natureza e de sua força vital sobre os seres vivos*. Todos os organismos vivos estariam expostos à decomposição e à desagregação se não existisse neles uma força vital, uma força diretriz, que reúne e mantém todos os elementos de que são compostos, ao mesmo tempo em que organiza estes organismos em função do bem comum (TOMÁS DE AQUINO, 1946: 29). Da mesma maneira aconteceria com a sociedade ou o reino se cada indivíduo buscar apenas o seu próprio bem e negligenciar o bem comum. “*É necessário, portanto, que haja no reino algo que corresponda ao que é a força vital, a força diretriz do organismo, e esse algo que vai dirigir as tendências de cada um ao seu próprio bem no sentido do bem comum vai ser o rei*” (FOUCAULT, 2008a: 310). Isso porque é preciso que em toda multidão exista um princípio diretor que a una e governe, e esse é o próprio rei. Por fim, o modelo externo do *governo do pastor sobre as ovelhas ou do pai sobre sua família*. O pastor busca, no limite de suas forças, oferecer as melhores condições de vida para as ovelhas sob seus cuidados. Do mesmo

---

<sup>55</sup> “*Il faut donc considérer ce que Dieu fait dans le monde, car ainsi ce que doit faire le roi sera manifeste. Il y a en tout à considérer deux opérations de Dieu dans le monde : l’une par laquelle Il le crée, l’autre par laquelle Il le gouverne une fois créé*”.



modo faz o pai de família para com os seus. Contudo, nenhum bem particular como a saúde, a riqueza, a erudição, etc., que oferecem condições de ser feliz na terra, supera a felicidade eterna quando, na beatitude celeste, os que forem salvos gozarão da presença de Deus. Nessa medida tanto o pastor quanto o pai de família devem também se preocupar com a salvação de todos no fim da vida. Ora, sendo o rei a cabeça do reino e o responsável pelo governo dos homens em vista do bem comum terreno também lhe compete traçar um plano, tomar decisões temporais, que não comprometam a salvação eterna do povo, mas que todos sob sua guarda alcancem a beatitude celeste.

*“Portanto, porque o fim da vida que ora levamos com honestidade é a beatitude celeste, pertence, por esta razão, ao ofício do rei procurar para a multidão uma vida boa, segundo aquilo que convém à obtenção da beatitude celeste. Ou seja, ele deve prescrever aquilo que conduz a esta beatitude celeste, e proibir, conforme for possível, aquilo que é contrário”* (TOMÁS DE AQUINO, 1946: 124, tradução nossa).<sup>56</sup>

É precisamente esta relação de continuidade apresentada por Tomás de Aquino que é rompida. O que não significa que o recurso a estes modelos deixou de ser usado. Pelo contrário, eles permaneceram presentes nos tratados teóricos sobre a soberania e o significado do poder real. Mas estas analogias seriam tanto mais formuladas, afirma Foucault,

*“quanto mais se tratar de reavaliá-las, de estabelecê-las a partir de outra coisa e segundo outra economia, porque (...) o que caracteriza o pensamento político no fim do século XVI e no início do século XVII é justamente a busca e a definição de uma forma de governo que seja específica relativamente ao exercício da soberania”* (FOUCAULT, 2004a: 240).

Em *O imaginário da Renascença* Claude-Gilbert Dubois afirma que o imaginário cósmico europeu que avança por toda a Idade Média, passando pelo

<sup>56</sup> *“Parce que, donc, la fin de la vie que nous menons présentement avec honnêteté, est la béatitude céleste, il appartient, pour cette raison, à l’office de roi de procurer à la multitude une vie bonne, selon qu’il convient à l’obtention de la béatitude céleste ; c’est-à-dire qu’il doit prescrire ce qui conduit à cette béatitude céleste, et interdire, selon qu’il sera possible, ce qui y est contraire”*.

Renascimento, já no século XVI, era regido por uma série de metáforas que podem ser agrupadas em duas ordens essenciais. A primeira composta por aquelas “*associadas a um mimetismo antropomórfico ou teomórfico*” onde o mundo ou é a imagem do homem, figurada através da noção de universo-corpo ou universo-*habitat*; ou é a imagem de Deus, representado por meio de atributos como, por exemplo, a infinitude, a onipotência ou a capacidade criativa (DUBOIS, 1995: 82). O segundo conjunto é formado pelas metáforas que fazem “*do universo um instrumento de significação*”, onde ocorre a representação deste através de “*uma canção, um poema, uma peça teatral*”; o universo é o “*mensageiro que traz uma palavra e pode, portanto, ser assimilado aos angeli, outros mensageiros teológicos que fazem o papel de intermediários – media ou gobetween*” (DUBOIS, 1995: 82). Durante a Renascença, todo este conjunto superposto de símbolos tão difundido no período medieval viu-se substituído por um novo grupo metafórico. Segundo Dubois, ocorre nesse período

*“uma vontade de neutralização que consiste em tratar o objeto cósmico como objeto. Não como um desses objetos criados pelas relações amorosas, pela identificação com o sujeito e a projeção narcisista do sujeito sobre eles, mas um objeto a que se pode dar forma, demonstrável, transcritível em números e em fórmulas; só se poderia restituir-lhe a verdadeira natureza usando o vocabulário das profissões – dos marceneiros, ferreiros e outros técnicos das ‘artes mecânicas’ – ou então dos técnicos de nível mais elevado, os arquitetos, geômetras, médicos. Se esse objeto tem corpo, é um corpo-máquina. Em suma, é a evolução que se manifesta de maneira mais patente nas relações entre homem e animal: o animal humanizado, ou portador de símbolos, que é o da Renascença, cede lugar à concepção cartesiana de um animal-máquina que se pode e deve usar como animal. O mesmo com relação ao Cosmo. Convinha igualmente livrar-se das conseqüências do esforço de simbolização que tendia a fazer do Cosmo um portador de mensagens. Com esse fim, parecia necessário inventar uma linguagem monossêmica, que nada mais significasse além do que designasse claramente. Tarefa difícil quando se tinha um sistema lingüístico no qual a polissemia era instrumento de expressão do mistério, da variedade e da complexidade das coisas, segundo a concepção polifônica que se tinha do real”* (DUBOIS, 1995: 92).

O mundo governado segundo os critérios do poder pastoral, de uma economia da salvação, de uma obediência irrestrita e de uma verdade absoluta começa a desmoronar entre o século XVI e XVII. Primeiro devido à série de movimentos anti-pastorais desencadeados contra a Igreja, mas que, como vimos, não significaram o completo desaparecimento do sistema pastoral (visto que este continuou, de uma forma ou de outra, presente nas práticas de condução religiosa protestante). Em segundo lugar, o pastorado sofreu o golpe decisivo quando, através da produção e circulação das idéias científicas, ocorre o rompimento completo da ligação direta existente entre Deus e o mundo. Ligação esta que era expressa por meio de metáforas, signos e analogias presentes na idéia medieval e renascentista de cosmo.<sup>57</sup>

Todo o teor de mistério e segredo que as metáforas queriam passar foi, durante os séculos XVI e XVII, desvelado por meio das descobertas científicas que alteraram a visão sobre o mundo. Entre estas podemos citar as descobertas astronômicas de Copérnico e Kepler, a redefinição da física com Galileu, a concepção de uma nova visão sobre a história natural por John Ray, a criação da gramática de Port-Royal, entre outras. Por uma espécie de quiasma ou cruzamento fundamental todas estas novas visões sobre o mundo, todos estes novos discursos científicos, alteraram completamente o significado do governo divino sobre a terra. Eles mostraram que Deus rege o mundo

*“somente por leis gerais, leis imutáveis, leis universais, leis simples e inteligíveis, que eram acessíveis seja na forma da medida e da análise matemática, seja na forma da análise classificatória, no caso da história natural, e da análise lógica, no caso da gramática geral. (...) Quer dizer que Deus não o governa. Não o governa no modo pastoral. Ele reina soberanamente sobre o mundo através de princípios”* (FOUCAULT, 2008a: 314, grifo nosso).

---

<sup>57</sup> Foucault já havia trabalhado em *As Palavras e as Coisas* sobre o ideal de cosmos na Idade Média e no Renascimento, períodos históricos onde fervilhava o uso de signos, o apelo a metáforas e a construção de analogias para realizar a representação do mundo (ver 1ª parte, capítulo III: *Representar*, p. 63-105).

Está decretado o fim de um mundo recheado de significações e simbologias. Já não existe espaço para metáforas que apenas dizem, de modo codificado, como Deus age sobre o universo, como ele governa como um pastor a vida dos homens.

*“Um mundo inteiramente finalista, um mundo antropocentrado, um mundo de prodígios, de maravilhas e de sinais, enfim, um mundo de analogias e de cifras – é isso que constitui a forma manifesta de um governo pastoral de Deus sobre este mundo. Ora, é isso que desaparece. Em que época? Muito exatamente, entre os anos de 1580 e 1650, no momento da fundação da episteme clássica. É isso que desaparece ou, se preferirem, numa palavra, podemos dizer que o desenvolvimento de uma natureza inteligível na qual as causas finais vão se apagar pouco a pouco, em que o antropocentrismo vai ser posto em questão, um mundo que será purgado de seus prodígios, maravilhas e sinais, um mundo que se desenvolverá de acordo com formas de inteligibilidade matemáticas ou classificatórias que já não passarão pela analogia e pela cifra, tudo isso corresponde ao que chamarei, perdoem-me o termo, de **desgovernamentalização do cosmo**”* (FOUCAULT, 2008a: 314, grifo nosso).

A mudança de visão de mundo também afeta a maneira como se pensava os aspectos relacionados com a questão do governo. Apartado de seus modelos de governo o soberano deveria buscar entender o que é a tarefa que tinha de desempenhar: o que era governar uma cidade, uma multidão de pessoas a fim de obter o bem comum para todos. A emergência da busca pela especificidade do nível e da forma do governo pode ser ilustrada, no fim do século XVI, pela problematização da coisa pública (“*res publica*”). Em outras palavras, pode ser traduzido por um novo fenômeno surgido nesse período: “*a governamentalização da coisa pública*”. Aquilo que o dirigente de um Estado deverá fazer “*é mais que a soberania, é um suplemento em relação à soberania, é algo diferente do pastorado, e alguma coisa que não tem modelo, que deve buscar seu modelo, é a arte de governar*” (FOUCAULT, 2004a: 242). Dessa forma, o soberano deverá fazer algo mais do que simplesmente exercer a soberania ou desempenhar ações de pastoreio. Ele deverá ser um artista especializado na arte de bem governar um Estado

e um conjunto de indivíduos. Deveria entender profundamente o que significa essa “*arte de governar*” e dominar as técnicas e procedimentos concernentes a bem aplicá-la.

### 3.2. A arte de governar: do *speculum principii* à pedagogia do príncipe

De acordo com Foucault, tão importante quanto ser um período onde o engenho humano foi capaz de inventar as mais altas técnicas científicas e industriais, a Idade Clássica também deve ser considerada o momento de elaboração de formas de governo que, para serem eficazes, deveriam fazer funcionar uma série de aparelhos administrativos e de instituições políticas. Nesse sentido, faz-se necessário entender o que significa a noção de governo dentro do pensamento foucaultiano. Sobre o que está falando Foucault quando reflete e escreve sobre a ação de governar? Governo tem um sentido burocrático-administrativo ligado a um poder estabelecido como Estado de Direito nos moldes de um contrato legal ou refere-se a algo mais amplo e complexo que extrapola qualquer legitimação judiciária e contratual, acontecendo mais na ordem das relações?

Para iniciar uma resposta a estas perguntas é preciso saber que na perspectiva foucaultiana não se trata apenas de fazer uma análise da questão governamental pela via do poder soberano centralizado ou do Estado de Direito. Nem mesmo da construção de uma teoria geral que diga o que é essencialmente o poder, mas sim da dissecação das várias formas de manifestação do poder. Muito menos a busca pela definição do que é o governo, mas sim fazer o cômputo nominal e histórico das diversas práticas reais e concretas de governo que possibilitaram a formação posterior do Estado.<sup>58</sup> Em *Foucault*

<sup>58</sup> A revolução implantada por Foucault, seja no âmbito da análise histórica (como o diz Paul Veyne), no campo dos estudos das ciências do *psi*, ou nas pesquisas em filosofia política encontra-se na escolha de seu método de trabalho. Foucault não buscou partir de universais previamente constituídos para, por meio deles, chegar até os fenômenos e eventos particulares. Nisso consiste seu *nominalismo metodológico*. Não em partir, *a priori*, de algo como o poder, a loucura, o direito, a medicina, o governo ou o Estado. Pelo contrário, trata-se, antes, de inverter a fórmula e colocar em *sursis* estes universais, tomando em primeiro

*Revoluciona a História*, texto escrito em 1978, o historiador francês Paul Veyne afirma que o método usado por Foucault consiste em “*compreender que as coisas não passam das objetivações de práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe*” (VEYNE, 1982: 162). E continua dizendo que o erro antes de Foucault estava em tomar os objetos das práticas como possuidores de uma natureza que precedem as próprias práticas.

“*Desconhecíamos que cada prática, tal como o conjunto da história a faz ser, engendra o objeto que lhe corresponde, do mesmo modo que a pereira faz peras e a macieira maçãs; não há objetos naturais, não há coisas. As coisas, os objetos não são senão os correlatos das práticas. (...) Tudo gira em volta desse paradoxo, que é a tese central de Foucault, e a mais original: o que é feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer em cada momento da história; enganamos quando pensamos que o fazer, a prática, se explica a partir do que é feito*” (VEYNE, 1982: 163, grifo no original).

Partindo disso, concluímos que o estilo foucaultiano de análise objetiva uma investigação mais pontual e analítica onde as relações práticas entre poder político e sociedade desenrolam-se sob a forma de técnicas de vigilância e controle voltadas para o governo contínuo e permanente dos indivíduos. O que não significa que o Estado foi elidido desse quadro analítico. Ele tem seu espaço e vai ocupá-lo à medida que as práticas de poder e de governo forem sendo aplicadas. Desse modo, não existe

---

lugar as práticas concretas e pontuais que irão, posteriormente, dar conformidade e sustentação a todas estas entidades. No início do curso *Nascimento da Biopolítica*, quando fala de sua opção de método de pesquisa, Foucault afirma que “*o historicismo parte do universal e passa-o, de certo modo, pelo ralador da história. Meu problema é o inverso disso. Parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: como vocês podem escrever a história, se não admitem a priori que algo como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos existe? Era a mesma questão que eu formulava quando indagava [sobre a loucura]. (...) O método consistia em dizer: suponhamos que a loucura não exista. Qual é, por conseguinte, a história que podemos fazer desses diferentes acontecimentos, dessas diferentes práticas que, aparentemente, se pautam por esse suposto algo que é a loucura? Portanto, é exatamente o inverso do historicismo (...)*” (FOUCAULT, 2008b: 05). Essa crítica aos universais será reafirmada em 1984 quando, sob o pseudônimo de Maurice Florence, Foucault escreve o artigo “*Foucault*” para o *Dictionnaire des philosophes* organizado por Denis Huisman, e republicado mais tarde nos *Dits et Écrits*. Sobre a questão do nominalismo e a recusa dos universais em Foucault consultar: VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In: *Como se escreve a história*. Brasília: Editora da UnB, 1982; RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

desvinculação entre a aplicação dos mecanismos e aparelhos de vigilância, administração e controle da população presentes nos métodos modernos de governo e a instituição estatal que passa a tomar forma, grosso modo, desde o século XVI.

Entretanto, “*é preciso relativizar o Estado*” (FOUCAULT, 2004a: 252). Isso significa, de início, o considerar não como um ser ou uma coisa da qual seria possível pensar o *eidós*. O que leva Foucault a concluir que “*o Estado não tem essência*”, não é universal e não é em si uma fonte autônoma de poder (FOUCAULT, 2008b: 105-106). Aqui está uma importante decisão para a aplicação do método genealógico: partir não do Estado como um universal previamente dado, mas sim das práticas de governo, procedimentos e eventos históricos pontuais que em um dado momento convergiram na formação do Estado. Este, por sua vez, deve sua existência a uma causalidade conjuntiva que, na ordem espaço-temporal, reuniu as diferentes práticas e acontecimentos históricos, e não a uma teleologia transcendental, como se a criação do Estado fosse um fenômeno calculado e arquitetado por alguma entidade extraterrena ou divina. “*O Estado nada mais é que um efeito*” (FOUCAULT, 2008b: 106), um resultado da conjunção de práticas ativas, pactuadas e refletidas de governo. Ou, no limite, podemos dizer que o próprio “*Estado é uma prática*” que “*não pode ser dissociado do conjunto de práticas que fizeram efetivamente que ele se tornasse uma maneira de governar, uma maneira de agir, uma maneira também de se relacionar com o governo*” (FOUCAULT, 2008a: 369). Nesse sentido, a existência do Estado é no mínimo intrigante e paradoxal porque ele não existe como objeto anteriormente dado, mas como fruto da contingência de acontecimentos que o precedem. O que não significa dizer, em absoluto, que o Estado não existe posto ser ele o objeto a ser governado. Está muito claro que para Foucault importa identificar

*“a emergência de um certo tipo de racionalidade na prática governamental, um certo tipo de racionalidade que permitiria regradar a maneira de governar com base em algo que se chama Estado e, em relação a esta prática governamental, em relação a este cálculo da prática governamental, exerce a um só tempo o papel de um já dado, visto que é verdade que o que será governado é um Estado que se apresenta como já existente, que se governará nos marcos de um Estado, mas o Estado será, ao mesmo tempo, um objeto a construir. O Estado é, ao mesmo tempo, o que existe e o que ainda não existe suficientemente. E a razão de Estado é precisamente uma prática, ou antes, uma racionalização de uma prática que vai se situar entre um Estado apresentado como dado e um Estado apresentado como a construir e a edificar. A arte de governar deve, então, estabelecer suas regras e racionalizar suas maneiras de fazer propondo-se como objetivo, de certo modo, fazer o dever-ser do Estado tornar-se ser. O dever-fazer do governo deve se identificar com o dever-ser do Estado. O Estado tal como é dado – a ratio governamental – é o que possibilitará, de uma maneira refletida, ponderada, calculada, fazê-lo passar ao seu máximo de ser”* (FOUCAULT, 2008b: 06).

Para investigar como foi se constituindo a *“técnica geral de governo dos homens”* Foucault precisou estender sua reflexão até o ponto onde ocorre o cruzamento entre as *“técnicas de governo das almas, forjadas pela Igreja em torno do ritual da penitência”* (SENELLART, 2008: 529), e o processo de disciplinarização dos corpos realizado pelo Estado. Para tanto, Foucault elabora no curso *Segurança, Território, População* uma trama composta principalmente por dois fios: a arte de governar e a pastoral (SENELLART, 2008: 529). Estes por sua vez demandam uma série de outros fios colaterais que ajudam a compor o pano de fundo da história do governo e da história da governamentalidade no Ocidente. Sobre o fio do governo pastoral nós já tratamos no segundo capítulo desse trabalho, interessa no momento o fio da arte de governar.

A arte de bem conduzir-se no governo foi objeto de incontáveis tratados na Antigüidade greco-romana e durante a Idade Média (já dentro de uma influência dos preceitos do Cristianismo). Já na Antigüidade clássica, as obras mais conhecidas e que despontam como modelos seminais de toda a tradição cristã posterior são *Dos Deveres*



de Cícero e *Da clemência* de Sêneca. Tanto esses exemplos quanto aqueles surgidos no período medieval tinham como objetivo oferecer conselhos ao príncipe/governante sobre qual a melhor maneira de se conduzir, de exercer seu poder, de fazer ações que o levem a ser respeitado pelos súditos, de estabelecer a obediência a Deus e a ele como seu representante (FOUCAULT, 2008a: 118). Os tratados direcionados aos príncipes escritos na Idade Média fazem parte de uma tradição à parte dentro da literatura política que receberam a denominação de “*Espelhos dos Príncipes*”, seja mais ou menos por comodidade ou para melhor designar “*todos os escritos pertencentes ao gênero da panerética régia*” (SEHELLART, 2006: 49).<sup>59</sup> Dentro deste conjunto literário, surgido já no contexto cristão medieval de fins do século XII, podemos citar alguns que fazem parte do gênero tradicional dos espelhos como o *Speculum regale* de Godofredo de Viterbo (1180/1183), o *Konungs-Skuggsja (Speculum regale)* – escrito norueguês de 1260 –, o *Speculum regis* de Simon Islip (1337/1349), o *Speculum regnum* do franciscano Alvarus Pelagius (1341/1344), o *Speculum morale regium* de Robert Gervais (1384), entre outros. Este gênero encerra aqueles tratados que tinham por objetivo o discurso em louvor ao príncipe ao mesmo tempo em que ofereciam valiosos conselhos a este sobre como governar segundo as virtudes e qualidades inerentes ao bom príncipe. Para Marcos Antônio Lopes,

*“a essência do espelho de príncipe é ser obra de aconselhamento moral dos reis. As obras do gênero constituem autênticos tratados sobre o comportamento moral dos soberanos, com pretensões declaradas de conduzir as cabeças coroadas na direção do bom governo. Constituindo-se o monarca na figura mais visível numa dada comunidade política, que se encontra entregue por Deus à sua responsabilidade, é preciso encontrar os melhores instrumentos para orientar suas funções diretivas. Na cultura cristã ocidental, os espelhos de*

<sup>59</sup> Desde 1938 quando Wilhelm Berges escreveu o artigo *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* [*Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*. Leipzig: MGM, 1938; 2ª edição Stuttgart, 1952], convencionou-se a designar genericamente este modelo de literatura por “Espelho dos Príncipes” (*Fürstenspiegel*). Entretanto, esta denominação remonta ao século XII com a obra *Speculum regale* de Godofredo de Viterbo, onde pela primeira vez apareceu a palavra espelho para nomear este tipo de obra.

*príncipes foram tradicionalmente livros de moral, que usavam a história para ensinar o comportamento adequado aos reis, tanto em seu ofício público quanto em sua vida privada, ambas as dimensões encaradas como categorias reflexivas, quase indissociáveis. Em fins da Idade Média, usou-se comparar a figura do príncipe a um espelho, cujas virtudes se refletiam sobre o reino. Essa literatura fazia parte da educação dos príncipes em toda a Europa. Desde a infância, eles ouviam as leituras de livros dessa natureza, feitas por seus preceptores ou por pessoas designadas por estes para essa tarefa” (LOPES, 2004: 50-51).*

O espelho como metáfora usada para retratar ou o príncipe como modelo moral para o restante do reino ou o reino celeste como arquétipo de governo a ser seguido pelo príncipe. Entretanto, Senellart faz a ressalva de que o gênero dos *Specula* praticamente não faz nenhum uso, seja literário ou doutrinal, da vasta e rica simbologia do espelho desenvolvida pelos místicos e teólogos cristãos desde os primeiros séculos do Cristianismo. Por isso, conclui,

*“trata-se de duas tradições distintas que raramente interferem. Um Filipe de Mézières (1327-1405) – que escreve em seu *Songe du vieil pélerin* [Sonho do velho peregrino] que, ‘pela virtude do espelho que fala moralmente, assim como à luz do sol se vêem planamente [=claramente] as coisas criadas em geral neste mundo’, assim também cada um vê claramente seus defeitos ‘sem reverberação como em relação ao sol’ – é uma exceção. Nenhum autor pôs em cena, como ele, numa espécie de coreografia solar, a Rainha Verdade e suas Damas (Paz, Misericórdia e Justiça), cada uma segurando um espelho, em volta do príncipe que elas iniciam nos segredos de seu ofício. Assim, convém limitar o termo *speculum*, se o aplicamos à arte de governar, a seu sentido histórico de manual, guia de conduta, inscrevendo-se certamente numa estrutura analógica do ser que permite estabelecer correspondências entre o visível e o invisível, mas pobre em ressonâncias metafóricas” (SENELLART, 2006: 54-55).*

Diferente do conjunto tradicional dos espelhos, a partir do século XVI nota-se um desenvolvimento nesse gênero de escritos. Senellart aponta que é possível verificar um interessante indício de evolução dos “Espelhos dos príncipes” já em um autor como Guillaume de La Perrière. No prefácio de seu *Le Miroir politique* ele explica as duas

razões pelas quais “*quis dar à [sua] presente obra o título de Espelho político*”, sendo que a primeira razão diz que

*“assim como num espelho aquele que nele se mira e olha não vê tão-somente sua face, mas vê por linha reflexa a maior parte da sala ou quarto onde estiver, do mesmo modo todo administrador político que se quiser mirar no presente espelho (não de cristal, de prata, de vidro ou de aço, mas de papel) poderá ver aqui, resumido e sumariamente agregado, tudo que lhe é necessário ver para exercer bem e devidamente seu ofício, sem dar-se o trabalho de folhear vários autores gregos e latinos que difusamente escreveram sobre isso”* (LA PERRIÈRE, 1567: f. 11v).

Para Senellart a metáfora trabalhada aqui é muito mais preciosa e traz um elemento novo: a sala ou quarto onde está aquele que se mira. Na ordem das representações o espelho não reflete, por meio de simetrias analógicas, “*a idealidade de um modelo transcendente, mas, por um fenômeno puramente físico, a imagem do lugar onde se está*” (SENELLART, 2006: 55). A entrada do espaço na reflexão especular do príncipe com seu encargo configura um fenômeno que não estava presente no modelo tradicional de espelho dos príncipes. O espaço

*“reflete a emergência do território como domínio concreto, geograficamente estruturado (contrariamente ao conceito puramente jurídico do regnum medieval) do exercício do poder. A ‘face’ do príncipe se inscreve dentro de coordenadas espaciais com as quais ela forma um todo. Essa é, talvez, a primeira lição do texto. Evitemos, porém, forçar sua interpretação. O que o espelho mostra não é tanto a realidade de um país, em sua diversidade material, quanto uma síntese do que escreveram ‘vários autores gregos e latinos’ sobre a ciência do governo. O Espelho político é um compendium para uso dos ‘administradores políticos’, aos quais falta tempo para ‘folhear’ os livros eruditos. Um manual, portanto, que oferece aos governadores a representação de uma república bem ordenada”* (SENELLART, 2006: 56).

Na aula de 01/02/1978 do curso *Segurança, Território, População*<sup>60</sup> Foucault discorre sobre alguns exemplos de textos dentro de todo o conjunto literário sobre a arte de governar surgida desde o século XVI (entre os quais o de La Perrière). Literatura esta que tinha por objetivo esmiuçar todos os pontos importantes do governo do Estado e transformar em um livro para uso dos governantes. Para tanto Foucault buscou opor toda esta massa de literatura sobre o governo a um texto que, do século XVI ao século XVIII, foi objeto de repulsa explícita ou implícita: *O Príncipe* de Nicolau Maquiavel (FOUCAULT, 2008a: 119). Escrito em 1513 este livro foi louvado pelos contemporâneos de Maquiavel no século XVI, e novamente teve ampla aceitação em países como Alemanha, Itália e França, quando redescoberto já no século XIX. No intervalo entre estes séculos *O Príncipe* suscitou as mais acaloradas discussões que originaram uma longa tradição literária anti-Maquiavel (FOUCAULT, 2008a: 120).<sup>61</sup>

O conjunto de escritos anti-Maquiavel realiza uma leitura invertida d’*O Príncipe* partindo do princípio de que, para o florentino, “*o príncipe está em relação de singularidade e de exterioridade, de transcendência em relação a seu principado*”

---

<sup>60</sup> Esta aula teve sua primeira transcrição publicada na revista italiana *Aut-aut*, nº 167-168, set.-dez. de 1978, com reprodução em *Actes*, nº especial 54, *Foucault hors les murs*, verão de 1986, p. 06-15, e republicada no terceiro volume dos “*Ditos e Escritos*” [*Dits et Écrits. 1954-1988*. Vol. III. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris, Gallimard, 1994.], onde recebeu o título “*La ‘gouvernementalité’*”. No Brasil esta aula foi publicada em 1979 em FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, pp. 277-293, com o nome “*A governamentalidade*”, através de um trabalho conjunto de tradução de Roberto Machado e Ana Loureiro de Souza.

<sup>61</sup> Michel Senellart aponta em *As artes de governar* que, dentro da longa tradição de escritos de artes de governar, existem algumas linhas de inclinação que possibilitaram o deslocamento do formato dos “Espelhos dos Príncipes” (*Specula principum*) medievais para os tratados de máximas de governo do Estado surgidos nos séculos XVI-XVII. A passagem de uma ética do *regimen* medieval “*inscrita na relação especular do príncipe com seu modelo perfeito*” para “*uma técnica governamental determinada pelos interesses do Estado*” tem como pivô o padrão de príncipe apresentado por Maquiavel. Entre um e outro “*a figura do príncipe maquiaveliano representa menos um corte brutal do que uma transição, forte e surpreendente, sem dúvida, derrubando clichês e convenções, mas através da qual se prolonga uma antiqüíssima pedagogia régia, ao mesmo tempo que nela emerge uma consciência nova das condições da ação política. O príncipe: não livro fundador, manifesto de uma ciência nascente, mas texto de articulação entre a literatura dos espelhos e os manuais de Estado*”. Por isso, complementa Senellart, “*para que se possa formar no século XVII uma ciência positiva do Estado, será preciso romper-se a forma do espelho no qual O príncipe, a despeito de sua ironia subversiva, permanecia encerrado*” (SENELLART, 2006: 48-49).

(FOUCAULT, 2008a: 122). Isso porque ou recebeu este principado por herança ou o adquiriu por conquista e através da violência. Por conseguinte, têm-se como corolário desse princípio que à “*medida em que essa relação é de exterioridade, ela é frágil, e não vai parar de ser ameaçada*” (FOUCAULT, 2008a: 122). Seja por ameaça externa de inimigos que querem tomar o principado das mãos do príncipe, ou por ameaça interna de súditos descontentes com o governo que ele realiza. Deduz-se desse princípio e desse corolário um imperativo que ordena que o objetivo do exercício do poder deve ser o de manter, fortalecer e proteger o principado, entendido não como o “*conjunto constituído pelos súditos e pelo território*”, mas como

“*a relação do príncipe com o que ele possui, com o território que herdou ou adquiriu, com os súditos que lhe são submissos. É esse principado como relação do príncipe com seus súditos e seu território, é isso que se trata de proteger, e não diretamente, ou imediatamente, ou fundamentalmente, ou primeiramente, o território e seus habitantes. É esse vínculo frágil do príncipe com seu principado que a arte de governar, a arte de ser príncipe apresentada por Maquiavel deve ter como objetivo*” (FOUCAULT, 2008a: 122-123).

Para apresentar o que a literatura anti-Maquiavel pensava ser a verdadeira arte de governar Foucault faz o levantamento de alguns textos surgidos entre do século XVI até o século XVIII que se encaixam nessa tradição, entre os quais *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté* de Innocent Gentillet (c.1535-1588) e *Anti-Machiavel* de Frederico II (1712-1786). Entretanto, Foucault empreende sua análise especificamente sobre obras: *Le Miroir politique* de Guillaume de La Perrière (1499?-1553?),<sup>62</sup> um dos primeiros escritos dessa

---

<sup>62</sup> O título completo do livro é *Le Miroir politique, contenant diverses manieres de gouverner et policer les Republicques qui sont, et ont esté par cy devant: Oeuvre [...] que necessaire à tous Monarches, Rois, Princes, Seigneurs, Magistrats et autres qui sont charge du gouvernement ou administration d'icelles: Par M. Guillaume de la Perrière, Tholosain*, nome dado à 2ª e 3ª edições impressas em Paris no ano de 1567. A 1ª edição foi publicada em 1555 em Lyon com o título *Le Miroire politique, oeuvre non moins utile que nécessaire à tous monarches, roys, princês, seigneus, magistrats, et autres surintendants et gouverneurs de Republicques*. Historiador oficial de Toulouse, Guillaume de La Perrière recebeu a solicitação dos *Capitolz* dessa cidade para “redigir num volume, pôr em ordem conveniente, ilustrar e enriquecer os decretos e regulamentos municipais, concernentes ao fato do governo político” (3ª

tradição; e *L'Oeconomique du Prince* e *La Politique du Prince*, dois dos textos pedagógicos ao Delfim escritos por François de La Mothe Le Vayer (1588-1672).

O que é governar? Quem é aquele que governa? É possível encontrar no *Le Miroir politique* a definição de que aquele que governa pode ser o monarca, o rei, o príncipe, o senhor, o magistrado, o prelado, o juiz, ou outros assemelhados. Já governar, ou o ato de governo, tem para La Perrière os mesmos significados correntes no século XVI: governo da casa, governo das crianças, governo das almas, governo da família, etc. Destas definições retira-se uma importante implicação política. Diferente de Maquiavel – para quem o príncipe estava em posição de exterioridade em relação ao principado e era o único apto para governá-lo –, La Perrière aceita que todas as pessoas que governam e todas as práticas de governo

*“por um lado, são práticas múltiplas, já que muita gente governa: o pai de família, o superior de um convento, o pedagogo, o professor em relação à criança ou ao discípulo; há, portanto, muitos governos em relação aos quais o do príncipe que governa seu Estado não é mais que uma das modalidades. Por outro lado, todos esse governos são interiores à própria sociedade ou ao Estado. É no interior do Estado que o pai de família vai governar sua família, que o superior do convento vai governar seu convento, etc. Há, portanto, ao mesmo tempo, pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado, multiplicidade e imanência dessa atividade, que a opõe radicalmente à singularidade transcendente do príncipe de Maquiavel”* (FOUCAULT, 2008a: 124).

A arte de governar expressa nos diversos escritos da literatura anti-Maquiavel postula uma continuidade entre as várias formas de governar, exatamente o contrário da descontinuidade do governo do príncipe maquiaveliano. Enquanto a doutrina de *O Príncipe* e a teoria jurídica do soberano buscavam ressaltar “*a descontinuidade entre o poder do príncipe e qualquer outra forma de poder, (...) nessas artes de governar*” (dedicatória, p. 09). Foi assim que, nesta obra de publicação póstuma à qual dedicou quinze anos (1539-1553), La Perrière compôs um novo gênero de “espelho”: um “espelho” ampliado que não é somente um “espelho do príncipe”, mas um espelho estendido aos “administradores políticos” (que são de imediato os administradores da cidade de Toulouse a quem La Perrière dedica seu livro, mas também é, por extensão, dirigido a todos os gestores públicos de toda a França).

*devemos procurar identificar a continuidade, continuidade ascendente e continuidade descendente*” (FOUCAULT, 2008a: 125). A continuidade ascendente do governo assegura que aquele que deseja governar o Estado deve antes saber governar em um crescendo que vai do governo de si mesmo, passa pelo governo de sua família e de seu domínio para, enfim, chegar ao governo do Estado. O governante deveria ser preparado e instruído para isso. Motivo bastante suficiente para que surgisse nesse período todo um conjunto de pedagogias do príncipe escritas por autores como François La Mothe Le Vayer. Este escreveu uma série de textos pedagógicos, com o intuito de educar o Delfim, que discorrem sobre ciências úteis à arte de bem governar, tais como a geografia, a retórica, a lógica, a moral, a economia e a política.<sup>63</sup> Ao serem reunidos estes textos fornecem, segundo La Mothe Le Vayer, elementos suficientes para instruir o governante. É a pedagogia do príncipe que assegura a continuidade ascendente.

Na linha descendente a continuidade se realiza na medida em que o governante segue como espelho para a conduta dos indivíduos ou para a gestão das famílias. A boa

---

<sup>63</sup> Cf. LA MOTHE LE VAYER, François de. “La Geographie du Prince”, p. 01-172; “La Rhetorique du Prince”, p. 173-236; “La Moral du Prince”, p. 237-284; “L’Oeconomique du Prince”, p.285-296; “La Politique du Prince”, p. 297-358; “La Logique du Prince”, p. 359-391. In.: *Oeuvres de François de La Mothe Le Vayer*. Nouvelle Edition Revue et Augmentée. Tomo I, parte II. Dresde: Michel Groell, 1756-1759 (7 tomes en 14 vol.). A continuidade ascendente fica evidente para La Mothe Le Vayer quando, dirigindo-se ao Delfim, afirma logo no início de *L’Oeconomique du Prince* que “*a Moral, que é a ciência dos Costumes divide-se em três partes. Na primeira, que se denomina Ética ou Moral por excelência, e sobre a qual Vossa Majestade já se tem mantido, nós aprendemos a governar a nós mesmos pelas regras da Razão. Existem outras duas partes que seguem naturalmente aquela, uma das quais é a Econômica, e a outra a Política. Esta ordem é extremamente natural, posto que é uma coisa de todo necessária que um homem saiba governar a si mesmo antes de comandar os outros: seja como Pai de família, o que é da Economia; seja como Soberano, Magistrado ou Ministro de Estado, aquilo que diz respeito à Política*” (LA MOTHE LE VAYER, 1756: 287-288, tradução nossa). Ou igualmente no primeiro capítulo de *La Politique du Prince*: “*Depois das duas primeiras partes da moral, uma das quais ensina a se reger a si mesmo e a outra a ser bom ecônomo, isto é, a conduzir uma família como é preciso, segue a terceira parte, que é a política, ou a ciência de bem governar. É uma ciência que é tão natural ao homem, e que lhe convém tão bem que, de acordo com a observação de Aristóteles, não existe em nenhum animal, embora se diga das abelhas e formigas, que se sentem bem em viver em comum em uma sociedade igualitária. Esta inclinação da natureza tem seu fundamento sobre o bem que todas as coisas procuram, e que é ainda maior e mais considerável se ele é mais geral. Ora, o bem de cada particular, e aquele das famílias, dependem absolutamente daquele do Estado que compreende os dois outros. Não é necessário se surpreender se nossa inclinação natural nos leva até este último e nos faz o desejar*” (LA MOTHE LE VAYER, 1756: 299-300, tradução nossa).

administração do Estado terá como vitrine a boa gestão pública que se manifesta naquilo que na época passa a ser chamado de “polícia”.<sup>64</sup> Tanto na instrução do príncipe quanto na ação da polícia a grande questão desse período é como introduzir o modelo de governo da família, ou seja, as práticas próprias de uma economia familiar na gestão do Estado. “*A introdução da economia no seio do exercício político, é isso, a meu ver, que será a meta essencial do governo*”, diz Foucault (FOUCAULT, 2008a: 126).

É desse modo que, séculos XVI e XVII, o governo da família se transformou na peça-chave para que o Estado pudesse realizar por uma espécie de arte de governar ou de exercício do poder a melhor administração possível. Nesse sentido, a economia deve ser entendida como um campo de realidade pelo qual o governo, através de processos complexos, é capaz de interferir sobre a vida da população ao mesmo tempo em que intensifica a riqueza e a potência do Estado. O que é diferente daquilo que sustentava Maquiavel, pois não se trata de exercer um domínio sobre um território e seus habitantes, mas sim efetuar aquilo que La Perrière chamou de “*governo das coisas*”.

### **3.3. A economia como princípio de governamentalidade**

Os debates ainda insipientes durante o século XVI e XVII sobre a aplicação da economia como grade de inteligibilidade para a ação do governo serão intensificados no decorrer do século XVIII. Autores como Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e François Quesnay (1694-1774) refletiram sobre a aplicação da economia nas práticas de governo político. O primeiro discorre sobre isso no verbete *Discours sur l'économie politique* de 1755, onde, logo no início, esclarece que a palavra economia

*“vem de οίκος, casa, e de νόμος, lei, e significa originalmente apenas o sábio e legítimo governo da casa, para o bem comum da família. O sentido deste termo*

<sup>64</sup> Termo que tinha um sentido diferente daquele que atribuímos hoje à palavra “polícia”. Discorreremos sobre a noção de polícia no quarto capítulo do presente trabalho.



*foi, na seqüência, estendido ao governo da grande família, que é o Estado. Para distinguir estas duas acepções se chama, neste último caso, economia geral ou política e, no outro caso, economia doméstica ou particular. Quando há entre o Estado e a família tanta relação quanto muitos autores o pretendem, não se seguiria por isso que as regras de conduta próprias de uma dessas sociedades fossem convenientes à outra: elas se diferenciam por demais em grandeza para poderem ser administradas das mesma maneira, e sempre haverá uma extrema diferença entre o governo doméstico, em que o pai pode ver tudo por si mesmo, e o governo civil, em que o chefe não vê quase nada a não ser pelos olhos alheios. Para que as coisas se tornem iguais a este respeito seria necessário que os talentos, a força, e todas as faculdades do pai aumentassem em razão da grandeza da família, e que a alma de um poderoso monarca fosse aquela de um homem comum, como a extensão de seu império é a herança de um particular” (ROUSSEAU, 2002: 41, tradução nossa).<sup>65</sup>*

Já o médico e economista François Quesnay – fundador e principal representante da Fisiocracia, escola de pensamento econômico surgida na primeira fase científica da economia – relacionou de tal forma o governo político e a economia que chegou a cunhar o termo “governo econômico” para designar a ligação entre ambos. O que, no fundo, é uma tautologia, diz Foucault, “já que a arte de governar é, precisamente, a arte de exercer o poder na forma e segundo o modelo da economia” (FOUCAULT, 2008a: 127). Contudo, esse pleonismo quesnaysiano manifesta um momento no século XVIII em que a arte de governar começa a tomar a forma moderna de exercício do poder através da ciência econômica. Para Foucault, a palavra “economia” denominava “uma forma de governo no século XVI, e no século XVIII designará um nível de

---

<sup>65</sup> “Le sens de ce terme a été dans la suite étendu au gouvernement de la grande famille, qui est l’état. Pour distinguer ces deux acceptions, on l’appelle dans ce dernier cas, économie générale, ou politique; et dans l’autre cas économie domestique, ou particulière. Quand il y aurait entre l’état et la famille autant de rapport que plusieurs auteurs le prétendent, il ne s’ensuivrait pas pour cela que les règles de conduite propres à l’une de ces deux sociétés, fussent convenables à l’autre: elles diffèrent trop en grandeur pour pouvoir être administrées de la même manière, et il y aura toujours une extrême différence entre le gouvernement domestique, où le père peut tout voir par lui-même, et le gouvernement civil, où le chef ne voit presque rien que par les yeux d’autrui. Pour que les choses devinssent égales à cet égard, il faudrait que les talents, la force, et toutes les facultés du père, augmentassent en raison de la grandeur de la famille, et que l’âme d’une puissant monarque fût à celle d’un homme ordinaire, comme l’étendue de son empire est à l’héritage d’un particulier”.

*realidade, um campo de intervenção para o governo, através de uma série de processos complexos (...) absolutamente capitais para nossa história*” (FOUCAULT, 2008a: 127).

A descendência contínua entre Estado e família se reflete na aplicação de uma administração econômica dos assuntos estatais. A continuidade descendente acontece quando cada nível daquilo que deve ser governado não escapa a essa linha de ação sem rupturas onde, de acordo com La Perrière, cabe ao governante colocar cada coisa no seu lugar e segundo a sua finalidade. *“Governar é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado”* (LA PERRIÈRE, 1567: f. 23r). Aqui Foucault enfatiza o ineditismo da aplicação da palavra “coisas” para denominar os elementos sobre os quais a administração do governante deve estar atenta. Diferentemente do que acontecia até então, pois *“a soberania do direito público, da Idade Média até o século XVI, não se exerce sobre coisas, ela se exerce primeiro sobre um território e, por conseguinte, sobre os súditos que nele habitam”* (FOUCAULT, 2008a: 128). Com La Perrière o foco muda do governo de um território para o governo das coisas o que, para Foucault, não significa

*“opor as coisas aos homens, mas antes de mostrar que aquilo com que o governo se relaciona não é, portanto, o território, mas uma espécie de complexo constituído pelos homens e pelas coisas. Quer dizer também que essas coisas de que o governo deve se encarregar (...) são os homens, mas em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua seqüência, sua fecundidade. São os homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar. E, enfim, são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte”* (FOUCAULT, 2008a: 128-129).<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Michel Senellart concorda com Foucault de que o antigo governo das almas e corpos foi substituído pelo governo das coisas (SENELLART, 2006: 43), mas o repreende em uma nota subsequente quanto ao exemplo tomado da obra de La Perrière. Segundo ele, *“será que se pode realmente considerar como uma novidade, ou como sinal de uma transformação decisiva, a presença da palavra ‘coisas’ na definição do governo por G. de la Perrière (Le Miroir politique, 1555) que ele [Foucault] comenta longamente: ‘Governo é a correta disposição das coisas, cujo encargo se assume para conduzi-las a um fim adequado’ (f. 23r-v)?”*. Isso porque, continua Senellart, logo na seqüência dessa definição La Perrière menciona os “filósofos morais e teólogos”, em uma clara referência à tradição antiga e medieval. Ou

O príncipe de Maquiavel deveria buscar a manutenção de seu principado protegendo o território e lidando com os súditos, de acordo com o momento, e segundo o que pedem os acontecimentos porque se for preciso “*derramar o sangue de alguém, deverá fazê-lo quando houver justificativa conveniente e causa manifesta*” (MAQUIAVEL, 1996: 81). Desde que não faça de modo a ser odiado, visto que, na questão que envolve a conquista do amor ou do temor dos súditos, o príncipe deve sempre ter em mente que “*os homens amam segundo sua vontade e temem segundo a vontade do príncipe*” e que deve “*contar com o que é seu e não o que é de outros*” (MAQUIAVEL, 1996: 82). Mas os homens não são apenas súditos submissos à vontade soberana do príncipe, eles são indivíduos em relação a costumes, hábitos, modos de fazer ou de pensar que os distinguem em grupos, interesses e atividades. Ao governar deve-se levar em consideração mais do que apenas a conservação do território e tudo o que nele existe (súditos, riquezas,...). Governar exige levar em consideração homens, riquezas, eventos climáticos, costumes, fecundidade, mortalidade, doenças, morte, etc.,

---

ainda quando, um pouco antes dessa definição, La Perrière diz que o “*governo pressupõe ordem, na medida em que sem ordem não se pode devidamente governar*”. Nessa afirmação Senellart interpreta a existência de um eco direto com a célebre definição agostiniana de paz presente em *A Cidade de Deus*, XIX, 13: “*A paz de toda coisa é a tranqüilidade que a ordem oferece, e a ordem não é senão uma disposição das coisas semelhantes e dessemelhantes que atribui a cada uma o lugar que lhe cabe (ordo est parium et disparium rerum sua cuique loca tribuens dispositio)*” (SENELLART, 2006: 43-44). O que não significa que Foucault aboliu de sua leitura do governo como disposição das coisas dito por La Perrière o papel da “ordem”, do ordenamento. De fato, na seqüência de sua análise Foucault enfatiza que diferentemente do modelo da soberania, presente na tradição antiga e medieval, onde a boa ordem – seja do reino ou da natureza –, ou o bem público, ou a paz, resultavam da submissão e obediência a um sistema de leis: “*à lei do soberano sobre esta terra ou à lei do soberano absoluto, Deus*” (FOUCAULT, 2008a: 131). Existe uma circularidade aqui, pois a finalidade da soberania “*remete ao próprio exercício da soberania; o bem é a obediência à lei, logo o bem que a soberania se propõe é que as pessoas obedecem à soberania*” (FOUCAULT, 2008a: 131). O bem comum, a paz ou a ordem aparecem, nesse caso, não como objetivo principal, visto que, em primeiro lugar e acima de tudo deve estar a manutenção da soberania através da obediência às leis. O que muda com a introdução das coisas, assim como La Perrière escreveu e Foucault interpretou, é que o governante não deveria cercar-se do conhecimento sobre as leis e impô-las aos homens. Trata-se, antes, “*de dispor das coisas, isto é, de utilizar táticas, muito mais que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas; agir de modo que, por um certo número de meios, esta ou aquela finalidade possa ser alcançada*” (FOUCAULT, 2008a: 132). Conhecer as coisas que deve administrar, tanto quanto ou mais que as leis da soberania, para ordená-las e lavá-las ao fim que lhes são convenientes constitui a tarefa essencial para o bom governante; posto que “*a finalidade do governo está nas coisas que ele dirige*” (FOUCAULT, 2008a: 132) e não nas leis que as circundam.

sendo que a soberania adquirida por um príncipe figura apenas como um dos aspectos. “O essencial, portanto, é esse complexo de homens e coisas, é isso que é o elemento principal, o território, a propriedade, de certo modo, é apenas uma variável” (FOUCAULT, 2008a: 129).

Além da tarefa de arrumar e de dispor as coisas segundo sua função e finalidade o governante deve “*conduzi-las a um fim adequado*”. Aqui está outro elemento importante da definição de La Perrière que Foucault contrapõe aos textos filosóficos e jurídicos que tratam da soberania. Esta nunca foi exposta como um direito puro e simples sobre o qual o “soberano legítimo” fundamenta incontestavelmente as razões do exercício de seu poder. Os juristas afirmam o tempo todo que para que sua soberania fosse legítima, “*para ser um bom soberano, o soberano sempre deve se propor um fim, isto é, dizem regularmente os textos [dos juristas e filósofos], o bem comum e a salvação de todos*” (FOUCAULT, 2008a: 130).<sup>67</sup> O que é o bem comum na perspectiva das teorias de soberania? Para estas o bem comum está caracterizado

*“quando todos os súditos obedecem sem falhas às leis, executam os encargos que lhes foram atribuídos, praticam corretamente os ofícios a que se dedicam, respeitam a ordem estabelecida, pelo menos na medida em que essa ordem é conforme às leis que Deus impôs à natureza e aos homens. Ou seja, o bem público é essencialmente a obediência à lei, à lei do soberano sobre esta terra ou à lei do soberano absoluto, Deus. Mas, como quer que seja, o que*

---

<sup>67</sup> Foucault analisa o que disse o filósofo jusnaturalista alemão Samuel von Pufendorf (1632-1694). Para este a autoridade soberana é conferida aos governantes apenas para que estes busquem o bem comum, o bem do povo e a manutenção da utilidade pública; nunca deveria buscar seu benefício particular, a não ser que este coincida com os interesses do Estado. Essa idéia é expressa tanto no *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem* (livro II, cap. II, § 3) quanto no *De jure naturae et gentium* (livro VII, cap. IX, § 3). No *De jure naturae et gentium* lê-se: “O bem do povo é a soberana lei: é também a máxima geral que os Príncipes devem ter sempre diante de seus olhos, já que a eles foi conferida a Autoridade Soberana a fim de que a utilizassem para proporcionar e manter o Bem Público, que é a finalidade natural das Sociedades Civis. Portanto, eles não devem considerar nada como vantajoso para si mesmos, se também não o é para o Estado” (PUFENDORF, 1706: 314). Especificando melhor o que quer dizer Pufendorf assinala na seqüência (livro VII, cap. IX, § 4) que para manter a tranqüilidade dentro do Estado é preciso, necessariamente, que os cidadãos se conduzam segundo a maneira e a disposição conforme o Bem Público. Daí porque o Soberano deve prescrever “*não somente Leis, que tendem a este fim, mas ainda estabelecer uma boa ordem e uma boa disciplina*” sobre tudo aquilo que concerne, por exemplo, à educação das crianças de acordo com a Lei ou à submissão dos súditos à esta, quer seja por meio da razão ou pelo hábito (PUFENDORF, 1706: 314-315).

*caracteriza a finalidade da soberania, esse bem comum, esse bem geral, não é afinal de contas outra coisa senão a submissão a essa lei. Isso quer dizer que a finalidade da soberania é circular: ela remete ao próprio exercício da soberania; o bem é a obediência à lei, logo o bem que a soberania se propõe é que as pessoas obedeçam à soberania” (FOUCAULT, 2008a: 131).*

Diferente disso, em La Perrière (e na tendência que se segue a ele) a finalidade do governo exercido pelo poder soberano é visto como a correta disposição das coisas de acordo com os fins que lhes são concernentes. É isso que o governante deve buscar conhecer para executar bem o exercício de sua função soberana. O que não significa que o “bem comum” tão propalado pelos juristas e filósofos da soberania tenha sido deixado de lado e substituído pelo “fim conveniente das coisas” tal como pensado por La Perrière. Ou que tenha começado a existir em determinado momento algo como uma oposição entre os dois. Ocorre sim o acoplamento entre ambos no momento em que a lei passa a ser vista como *mais um instrumento entre outros* que o governo dispõe para cumprir suas funções – o que tenderá a dividir sua importância como ferramenta de poder –, e as “coisas” com as quais o governante deve preocupar-se ganham maior relevância. *“Regressão, por conseguinte, da lei; ou antes, na perspectiva do que deve ser o governo, a lei não é certamente o instrumento maior”*. No século XVII e XVIII os economistas e fisiocratas irão intensificar essa idéia de *“que não é certamente pela lei que se pode efetivamente alcançar as finalidades do governo”* (FOUCAULT, 2008a: 132). Decididamente a arte de governar proposta por autores como La Perrière, La Mothe Le Vayer, Gentillet e outros esboçaram alguns passos nessa direção. *“Creio que esse pequeno esboço da noção e da teoria da arte de governar”*, resume Foucault,

*“esse primeiro rápido esboço, não ficou certamente no ar no século XVI; ele não era simplesmente assunto de teóricos políticos. Podemos identificar suas correlações no real. Por um lado, a teoria da arte de governar esteve ligada, desde o século XVI, a todos os desenvolvimentos do aparelho administrativo das monarquias territoriais (aparecimento dos aparelhos de governo, dos*

*representantes do governo, etc.); esteve ligada também a todo um conjunto de análises e de saberes que se desenvolveram desde o fim do século XVI e que adquiriram toda a sua amplitude no século XVIII, essencialmente esse conhecimento do Estado em seus diferentes dados, em suas diferentes dimensões, nos diferentes fatores do seu poder, e foi isso que se chamou precisamente de 'estatística' como ciência do Estado. Enfim, em terceiro lugar, essa busca de uma arte de governar não pode não ser posta em correlação com o mercantilismo e o cameralismo que são, ao mesmo tempo, esforços para racionalizar o exercício do poder, em função precisamente dos conhecimentos adquiridos pela estatística e que também foram uma doutrina, ou melhor, um conjunto de princípios doutrinários quanto à maneira de aumentar o poder e a riqueza do Estado” (FOUCAULT, 2008a: 133-134).*

Entretanto, a arte de governar não pôde adquirir grande amplitude e maior consistência antes do século XVIII. Do século XVI até o século XVIII ela viu-se bloqueada por uma série de razões. Seja por razões históricas que, de certa forma, se opuseram ao desenvolvimento pleno das técnicas de governo, como, por exemplo, a Guerra dos Trinta Anos, as revoltas camponesas e urbanas, ou as diversas e subseqüentes crises financeiras e de subsistência que assolaram os países europeus no final do século XVII. Ou seja ainda por aquilo que Foucault chamou, a contra gosto, de “razões de estruturas institucionais e mentais”. O que significa que, com a predominância do problema do exercício da soberania e da necessidade de se pensar como exercer o poder soberano, a arte de governar não poderia desenvolver-se de forma autônoma e específica. O que pode ser verificado no caso do *mercantilismo* quando ocorre a primeira tentativa de “racionalização do exercício do poder como prática do governo” através da constituição de “um saber do Estado capaz de ser utilizado para as táticas de governo” (FOUCAULT, 2008a: 136). Por outro lado, o mercantilismo também se viu bloqueado, tal como a arte de governar, porque estava estreitamente vinculado ao poder soberano. Esta ligação ocorria porque o mercantilismo tinha como objetivo – seja na sua forma francesa, alemã, espanhola ou inglesa – o aumento do

poder soberano através da ampliação das riquezas do país, especificamente por meio da acumulação de metais e moedas. Para tanto, o mercantilismo fazia uso dos instrumentos tradicionais da soberania como leis, decretos e regulamentos.

Desse modo, durante todo o século XVII até o início do século XVIII (quando ocorre o desaparecimento das questões mercantilistas) a arte de governar manteve-se presa entre duas amarras. De um lado, era prisioneira do amplo e abstrato problema da soberania, com o qual se tentou formular, através de uma renovação da teoria da soberania, uma série de princípios diretores de uma arte de governar. *“É aí que intervêm os juristas do século XVII quando formulam ou quando atualizam a teoria do contrato. A teoria do contrato (...) vai ser uma espécie de matriz a partir da qual se procurará alcançar os princípios gerais de uma arte de governar”* (FOUCAULT, 2008a: 136). Mas, ao invés de resultar em princípios diretores de uma arte de governar, não se foi além da criação de princípios gerais do direito público. Por outro lado, a arte de governar era cativa do modelo por demais estreito, frágil, inconsistente, porém concreto, da família. Toda a discussão nesse caso girava em torno da seguinte problemática: como realizar a transferência do micro modelo de governo econômico familiar para o macro governo de um Estado. Para desatar estas amarras e promover o desbloqueio da arte de governar foi preciso aguardar a emergência de uma série de fatos ocorridos no século XVIII.

O desbloqueio da arte de governar ocorrerá no rastro de uma série de fenômenos como a expansão demográfica do século XVIII, que estava ligada à abundância monetária proveniente, em grande parte, das transações mercantilistas que, por sua vez, esteve também atrelada ao aumento da produção agrícola. Mas tudo isso compõe o plano geral do momento do desbloqueio da arte de governar que, entretanto, tem como

ponto preciso e decisivo a “*emergência do problema da população*” (FOUCAULT, 2008a: 138). Com a aplicação desse novo problema na racionalidade governamental foi possível repensar a noção de economia, agora não mais estritamente vinculada ao modelo da família, mas atrelada à população e aos fenômenos que lhes são concernentes. Para realizar todos os cálculos pertinentes sobre os acontecimentos relacionados à população fez-se uso novamente da *estatística*. Com a diferença de que agora ela não seria usada, em benefício de uma administração monárquica e soberana, como instrumento de computação das riquezas do Estado. Segundo Foucault,

*“essa mesma estatística descobre e mostra pouco a pouco que a população tem suas regularidades próprias: seu número de mortos, seu número de doentes, suas regularidades de acidentes. A estatística mostra igualmente que a população comporta efeitos próprios da sua agregação e que esses fenômenos são irredutíveis aos da família: serão as grandes epidemias, as expansões epidêmicas, a espiral do trabalho e da riqueza. A estatística mostra [também] que, por seus deslocamentos, por seus modos de agir, por sua atividade, a população tem efeitos econômicos específicos. A estatística, ao possibilitar a quantificação dos fenômenos próprios da população, faz aparecer sua especificidade irredutível [ao] pequeno âmbito da família. Salvo certo número de temas residuais, que podem ser perfeitamente temas morais e religiosos, a família como modelo do governo vai desaparecer”* (FOUCAULT, 2008a: 138-139).

Desse momento em diante a família passa a ser tomada a partir do interior da população e como apoio fundamental do governo desta. De modelo quimérico para o bom governante e arquétipo de administração econômica a família passa a ser um segmento da população usado como laboratório, local de pesquisas. Por meio dela é possível extrair informações privilegiadas acerca do comportamento sexual, da demografia, do número de filhos, do consumo, das doenças, etc. Além do mais, é sobre ela que incidirão diversas campanhas desde meados do século XVIII como as que buscavam evitar a mortalidade, regularizar casamentos, promover vacinações, realizar inoculações, etc. A finalidade e meta do governo não vai ser mais o aumento do poder



soberano ou o crescimento das riquezas do Estado, ou pelo menos não diretamente, pois é a população com todos os seus interesses e necessidades – e no limite cada um dos indivíduos que a constitui – que emerge fortemente como alvo e instrumento do governo. Por fim, a população será o objeto sobre o qual o governo deverá observar detidamente e refletir minuciosamente para constituir seu saber. A constituição de um saber de governo é absolutamente indissociável da constituição de um saber sobre todos os processos referentes à população em sentido lato, ou melhor, daquilo que será chamado *economia política*. A passagem de uma arte de governo para uma ciência política, de um regime dominado pela estrutura da soberania para um regime dominado pelas técnicas de governo ocorre, no século XVIII, em torno da população e, conseqüentemente, do nascimento da economia política (FOUCAULT, 2008a: 141).

Todavia, é preciso enfatizar que não ocorreu a eliminação da soberania e da disciplina como lugares a partir dos quais se pensam questões de Estado desde o momento em que a arte de governar ganhou substância como ciência política. Pelo contrário, ocorre uma intensificação tanto do problema da soberania quanto daquele referente aos aspectos disciplinares. De acordo com Foucault

*“as coisas não devem, de forma nenhuma, ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental –, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança”* (FOUCAULT, 2008a: 142-143).

A racionalidade governamental realiza suas funções através da junção entre o conjunto legislativo, as práticas disciplinares e os mecanismos de segurança. Sendo que a segurança deve ser tomada como uma certa maneira de fazer funcionar, para além dos mecanismos de segurança, as antigas estruturas da lei e da disciplina (FOUCAULT,

2008a: 14). A importância da questão dos mecanismos de segurança emerge seja no sentido de segurança do país contra inimigos externos e internos (razão de Estado), ou a título de segurança dos indivíduos contra os perigos cotidianos (liberalismo).

**CAPÍTULO 4**  
**RAZÃO DE ESTADO E LIBERALISMO: MODELOS DE**  
**GOVERNAMENTALIDADE**

*“O Estado não é nada mais que o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas.”*

**Michel Foucault. *Nascimento da Biopolítica* (Aula de 31/01/1979).**

*“A questão da frugalidade do governo é a questão do liberalismo.”*

**Michel Foucault. *Nascimento da Biopolítica* (Aula de 17/01/1979).**

Em sua feição moderna a governamentalidade vincula-se ao exercício de gestão das coisas e das pessoas, a um problema de governo, entendido aqui no seu sentido mais amplo de condução, cuidado e sustento dos indivíduos tomados individualmente e coletivamente no conjunto da população. Estas tarefas atribuídas ao governante ressoam ainda aquelas que o pastor do antigo modelo pastoral deveria ter para com suas ovelhas e seu rebanho. Mas não se resumem a isso porque na versão moderna a governamentalidade enquanto arte de governo será instigada por novos problemas como o controle de taxas de mortalidade e natalidade, a monitoração e eliminação de focos de doenças, aumento da produção de alimentos, etc. Desse modo, a somatória dessa série de incumbências, e outras mais que foram surgindo conforme as sociedades foram se tornando mais complexas, originaram diferentes modelos de governamentalidade política.

A primeira dessas formas é a *razão de Estado*. Situada entre os séculos XVI até início do século XVIII a razão de Estado tinha como problema central a definição do tipo de racionalidade que deveria orientar o governo dos homens realizado pelo poder soberano. Esta nova concepção de arte de governar foi proposta por uma classe social que começava a tomar forma: a dos políticos. Rompendo com o modelo cosmológico medieval e renascentista a razão de Estado propunha o estabelecimento de princípios racionais e formas de cálculo específicas de um novo modo de governo. Para tanto, buscou definir os objetos e instrumentos sobre os quais se assentaria o poder soberano. Em suma, a razão de Estado é um tipo de racionalidade da prática governamental que toma o Estado segundo dois pontos fundamentais: ele é ao mesmo tempo um dado concreto e um objeto a ser construído. Ele existe, mas não suficientemente. Por isso a organização de uma política baseada no uso de dois conjuntos tecnológicos: o sistema diplomático militar e a polícia. O primeiro visa o aumento do poder e da influência externa (apesar de ser a todo instante limitado por outros Estados); já o segundo tem por objetivo a majoração do poder interno do Estado através de *princípios ilimitados* de intervenção.

Na segunda metade do século XVIII uma nova forma de governamentalidade ganha contornos através da introdução de uma nova racionalidade proposta pelos economistas. O que somente foi possível após a ocorrência de uma ruptura conceitual e da mudança de pensamento que levou a uma transformação importante na governamentalidade presente no Ocidente. Trata-se do surgimento de um *princípio de limitação* da arte de governar no que concerne às medidas de política interna adotadas pelos Estados. A intervenção do Estado sobre a vida e as atividades dos indivíduos deverá, a partir de agora, obedecer a um princípio de limitação intrínseco. O

instrumento intelectual de tal transformação foi a *economia política* e o campo de atuação foi o mercado. Como resultado nasce o *liberalismo* como novo modelo de governamentalidade. Não mais a Razão do Estado através de seus dispositivos de polícia e diplomático militar, mas sim o liberalismo através da economia e das práticas de mercado. Contudo, alerta Foucault, “*a razão econômica está, não substituindo a razão de Estado, mas dando um novo conteúdo à razão de Estado e dando, por conseguinte, novas formas à racionalidade de Estado*” (FOUCAULT, 2008a: 468).

A governamentalidade liberal permaneceu, em linhas gerais, mais ou menos inalterada durante o século XIX até que sofre uma inflexão no começo do século XX. Dessa data em diante prevalece outra governamentalidade que pode ser considerada uma variação intensificada da arte de governar liberal. Trata-se do *neoliberalismo*, sistema de governamentalidade que Foucault analisou via neoliberalismo alemão (personificado nas idéias dos teóricos da escola de Freiburg) e o neoliberalismo americano (representado nas idéias dos teóricos da Escola de Chicago).

#### **4.1. A razão de Estado**

Foucault destaca que no século XVI a razão de Estado, tal como foi imaginada por seus teóricos, foi imediatamente percebida como uma invenção, ou melhor, como algo que inovava e lançava nova luz sobre o pensamento político. Tanto que a razão de Estado “*tinha a mesma característica contundente e abrupta da descoberta, cinquenta anos antes, do heliocentrismo, da descoberta da lei da queda dos corpos pouco depois, etc.*” (FOUCAULT, 2008a: 320). Ou mesmo no século XVII onde ainda era considerada uma novidade, como bem o atesta a *Dissertatio de ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico* de Chemnitz. Esta idéia de que a razão de Estado

tenha surgido como um pensamento inovador foi objeto de contestação e de aceitação. Para uns ela não trazia nada de novo porque quando já na Antiguidade autores como Tácito, por exemplo, explicavam os mecanismos políticos do Estado nada mais faziam do que demonstrar o funcionamento da razão de Estado (FOUCAULT, 2008a: 321).<sup>68</sup> Já para outros, ao contrário, existia uma novidade radical na nascente razão de Estado que não deve ser buscada nas obras dos historiadores, mas sim nos acontecimentos que se desenrolavam naquele momento histórico como, por exemplo, as várias descobertas no campo científico. Chemnitz, observa Foucault, foi um desses defensores do ineditismo apresentado pela razão de Estado e, de fato, ele é

*“um dos mais interessantes, aquele que percebeu com perfeição que relação..., enfim, que em todo caso teve em vista uma analogia entre o que acontecia no domínio das ciências e o que acontecia no domínio da razão de Estado. Ele diz: claro, a razão de Estado sempre existiu, se entendermos por razão de Estado o mecanismo pelo qual os Estados podem funcionar, mas foi necessário um instrumento intelectual absolutamente novo para detectá-la e analisá-la, do mesmo modo que existem estrelas que nunca foram vistas e que será preciso esperar, para vê-las, o aparecimento de um certo número de instrumentos e lunetas. ‘Os matemáticos modernos’, diz Chemnitz, ‘descobriram com suas lunetas novas estrelas no firmamento e manchas no sol. Os novos políticos também tiveram as suas lunetas, por meio das quais descobriram o que os antigos não conheciam ou nos haviam ocultado com cuidado’”* (FOUCAULT, 2008a: 322).

Do lado daqueles que contestavam a razão de Estado existiu mesmo uma facção radical que a via como um escândalo, uma heresia. Faziam parte desse grupo alguns escritores ligados a um catolicismo radical, ultramontano, que se colocaram em franca

---

<sup>68</sup> No fim do século XVI e primeira metade do século XVII o pensamento político e filosófico foi muito influenciado pela visão histórica, principalmente dos historiadores latinos, e mais especialmente por Tácito. O tacitismo teve entrada na França dessa época através de um retorno ao estoicismo e não por conta da execução de uma história da historiografia. Para esse acontecimento em um contexto francês ver THUAU, Etienne. *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: Albin Michel, 2000, mais especificamente o capítulo II, “L'accueil à Tacite et à Machiavel ou les deux raisons d'État”, p.33-102. Para o tacitismo em geral consultar TOFFANIN, G. *Machiavelli e il Tacitismo*. Padova: Draghi, 1921; SCHELHASE, K.C. *Tacitus in Renaissance Political Thought*. Chicago: Chicago University Press, 1976; CAMOS, Rosanna Gorris. “La France estoit affamée d'un tel historien”: lectures de Tacite entre France et Italie. In.: BOHLER, D. et MAGNIEN, C. *Ecritures de l'histoire (XIVe-XVIe siècle)*. Actes du Colloque du Centre Montaigne et Centre National du Livre. Genève: Droz, 2005, p. 113-141.

oposição ao catolicismo político de personagens como o Cardeal Richelieu (1585-1642) ou o Cardeal Jules Mazarin (1602-1661). Para eles a *ratio status* não era a razão de Estado, mas sim a razão do diabo (*ratio diaboli*). Tanto que, em 1637, um padre jesuíta chamado Claude Clément (1594-1642/43) escreveu uma obra com um título que expressa essa rejeição à razão de Estado, a saber, *Machiavellismus jugulatus a Christiana Sapientia Hispanica et Austriaca* (“O maquiavelismo jugulado pela sabedoria cristã da Espanha e da Áustria”). Ali, refletindo sobre a razão de Estado e sobre os partidários desta acaba vendo-os de uma forma muito negativa. O autor do *Machiavellismus jugulatus* enxerga os políticos como heréticos, como um grupo congregado em torno de uma seita. A “*seita dos políticos*” (*politicorum secta*) engloba o conjunto daqueles que praticavam o que chamou de “*estatolatria*” (*politiatrian*), ou seja, devotavam uma adoração ao Estado tão intensa quanto a que os gregos antigos atribuíam à Cidade, ou os romanos à República/Império (CLÉMENT, 1637: 01-02).

Para Foucault, é possível retirar disso que a idéia corrente nessa época foi a de entender a política não como um domínio ou uma prática, mas um conjunto de pessoas, os políticos, ou melhor, um certo modo de pensar e racionalizar o que concerne à estrutura do Estado.

*“A palavra ‘político[s]’ aparece aqui, portanto, para designar pessoas que, entre si, unem certa maneira de pensar, certa maneira de analisar, de racionalizar, de calcular, certa maneira de conceber o que um governo deve fazer e em que forma de racionalidade se pode apoiá-lo. Em outras palavras, o que apareceu primeiro no Ocidente do século XVI e do século XVII não foi a política como domínio, não foi a política como conjunto de objetos, não foi nem mesmo a política como profissão ou como vocação, foram os políticos, ou, se quiserem, uma certa maneira de colocar, de pensar, de programar a especificidade do governo em relação ao exercício da soberania. Por oposição ao problema jurídico-teológico do fundamento da soberania, os políticos são os que vão tentar pensar em si mesma a forma da racionalidade do governo. E [é] simplesmente no meado do século XVII que [aparece] a política, a política*

*entendida então como domínio ou como tipo de ação” (FOUCAULT, 2008a: 328).*<sup>69</sup>

Na prática, desacoplado da teleologia cristã, o governo político pode reformular suas prioridades e diminuir a extensão de seu objetivo: não mais a administração e condução de toda a humanidade como pretendia a Igreja, mas o governo de um reino soberano dentro de suas próprias regras e peculiaridades. Já no plano teórico ocorre o desenvolvimento de todo um *savoir-faire*, expresso em diversos escritos, que tem por objetivo o príncipe, isto é, que visa instruí-lo no conhecimento e no domínio das regras próprias da arte de governar. É nesse momento que toma forma o modelo de príncipe que busca governar seu reino segundo as necessidades do momento, mas sempre tendo por finalidade a manutenção do território que comanda e tudo que nele existe. Aqui já estamos longe da representação medieval do governante como aquele que deveria buscar o verdadeiro sentido da virtude, da prudência e da justiça para melhor governar seu reino.

---

<sup>69</sup> É nesse sentido que o cardeal Jules Mazarin escreve o *Breviário dos políticos*: não como um tratado de política, mas como um manual prático para os políticos. Segundo Bolívar Lamounier é preciso entender que mundo político é esse a que se refere o cardeal Mazarin e quem são estes políticos aos quais ele se dirige (LAMOUNIER, 1997: 11). Mazarin escreveu dentro do contexto do absolutismo francês e europeu, entendido como essa espécie de “hipertrofia do poder de alguns monarcas individualmente, ou de suas respectivas dinastias, e não a plenitude institucional daquela grande estrutura que fomos aos poucos identificando como o Estado moderno. (...) O absolutismo é uma das formas iniciais do Estado moderno, não o Estado moderno plenamente configurado (...)” (LAMOUNIER, 1997: 11-12). Ora, se a delimitação das fronteiras nacionais – este atributo maior e fundamental que caracteriza o Estado-nação moderno –, era algo que continuava instável na Europa do século XVII como imaginar “que o acesso e a investidura de indivíduos privados em funções dotadas de autoridade pública já estivessem balizados por regras jurídicas firmemente estabelecidas, ou que existissem organizações políticas e burocráticas sedimentadas o suficiente para assegurar a tais indivíduos segurança e legitimidade em seu exercício?” (LAMOUNIER, 1997: 12-13). Assim, diz Lamounier, no caso específico de Mazarin, aqueles a quem se dirige em seu *Breviário dos Políticos* “eram políticos, mas não políticos no sentido que hoje emprestamos à palavra. Os políticos de nossa época se definem em relação a um arcabouço constitucional preestabelecido: são políticos no Estado, ou em relação ao Estado. Os políticos de Mazarin, em comparação, seriam políticos antes do Estado. Se não fosse o risco de atribuímos ao cardeal uma clarividência excessiva, poderíamos até dizer que eram *avant la lettre*: políticos que ele aparentemente desejava formar, como se vagamente antevisse a necessidade de um verdadeiro Estado, e conseqüentemente de uma classe política, para que o exercício do poder se distanciasse cada vez mais do recurso à violência” (LAMOUNIER, 1997: 14).



Conforme vimos, este modelo de governante, geralmente associado ao príncipe maquiaveliano, levou ao desenvolvimento entre o século XVI e o XVIII de toda uma série de escritos pró ou contra Maquiavel. Enquanto meditavam e criticavam a versão maquiaveliana de governante os autores dessas obras acabaram formulando a concepção de uma razão de Estado. Um desses teóricos, certamente o primeiro e mais importante entre eles, foi o jesuíta italiano Giovanni Botero (1540-1617) de quem Foucault consulta o famoso tratado *Della ragion di Stato libri dieci*, escrito em 1589. Daí retira aquilo que Botero pensava ser o Estado e a razão a ele correspondente, a saber, que “*o Estado é uma firme dominação sobre os povos; e a razão de Estado é o conhecimento dos meios adequados para fundar, conservar e ampliar uma tal dominação e senhorio*” (BOTERO, 1599: f. 4r). Entre estas tarefas próprias da racionalidade estatal Botero atribui maior importância à conservação do Estado do que à sua extensão territorial; e à extensão muito mais do que a própria fundação do Estado. Ou seja, diz Foucault, “*ele faz da razão de Estado o tipo de racionalidade que vai possibilitar manter e conservar o Estado a partir do momento em que ele é fundado, em seu funcionamento cotidiano, em sua gestão de todos os dias*” (FOUCAULT, 2008a: 318).<sup>70</sup>

Outro autor italiano a que Foucault recorreu foi Giovanni Antonio Palazzo que escreveu em 1604, em Nápoles, uma obra chamada *Discorso del governo e della ragion*

---

<sup>70</sup> Na época de Botero existiam duas vertentes de pensamento que refletiam sobre a prática política do governo dos príncipes em termos de razão de Estado: o maquiavelismo e o tacitismo. Longe de inscrever-se em uma ou outra dessas visões da racionalidade estatal Botero lança ataques virulentos sobre elas, principalmente sobre aquela associada a Maquiavel. Em *Botero machiavélien ou l'invention de la raison d'État* Stéphane Bonnet apresenta como o *Della ragione di Stato* se coloca como um tratado contra Maquiavel e se posiciona do lado da opinião comum quando se trata de fazer do secretário florentino um teórico da razão de Estado. Criticando o fato de Maquiavel fundar a razão de Estado fazendo pouco caso da consciência moral e do conhecimento da lei de Deus, Botero afirma sua originalidade frente a este e “*obriga seus sucessores a se situarem não apenas em função do maquiavelismo ou do antimachiavelismo, mas também em relação à distinção entre a razão de Estado ordinária e a razão de Estado extraordinária: a primeira designa o conjunto dos imperativos de governo geralmente compatíveis com a moralidade comum, a segunda retorna aos imperativos que derogam esta moralidade*” (BONNET, 2003: 321).

*vera di Stato*. Para Palazzo a razão de Estado possui dois sentidos, um objetivo e outro subjetivo.

*“Objetivamente, vai se chamar de razão de Estado o que é necessário e suficiente para que a república (...) conserve exatamente sua integridade. Agora, tomando o lado [subjetivo] (...) o que vai ser chamado de ‘razão de Estado’? Pois bem, ‘uma regra ou uma arte (...) que nos dá a conhecer os meios para obter a integridade, a tranqüilidade ou a paz da república’” (FOUCAULT, 2008a: 343).*

Em outras palavras, a finalidade da arte de governar torna-se, gradualmente, imanente à própria prática de governo e aos assuntos aos quais ela poderia ser aplicada. Diferente da descrição de arte política encontrada em Tomás de Aquino a finalidade da razão de Estado não deveria ser outra coisa senão o próprio Estado. Nesse sentido, a razão de Estado estabelece uma mudança no problema da origem e legitimidade do princípio de governo para aquele que tem em vista a prática concreta das ações governamentais. Enquanto na visão tomasiana a arte de governar deve ser situada em uma posição transitória entre a vida presente dos homens e o Julgamento Final, a razão de Estado é uma governamentalidade que não prevê o término ou fim de seu domínio já que tem como perspectiva um tempo histórico. Como consequência, a idéia de estabelecimento de uma paz perpétua sobre a terra, em torno de um Império Universal (seja dos Césares ou da Igreja), é progressivamente substituída pela idéia de paz e equilíbrio entre os Estados indefinido (FOUCAULT, 2008a: 347-348). E isso pode ser exemplificado historicamente pela assinatura do Tratado de Westfália que teve como objetivo pôr fim à guerra que arrasou a Europa entre 1618 e 1648 (Guerra dos Trinta Anos), além de eliminar os desejos imperialistas da Casa dos Habsburgos e de implantar o antigo sonho europeu medieval de um *“império dos últimos dias”*.

A fim de compor o horizonte geral de formação da razão de Estado Foucault empreende a comparação entre alguns traços da arte pastoral de governo que ecoam, claro que modificados e segundo peculiaridades próprias, na arte de governar segundo uma racionalidade estatal. Isso retomando o problema da *salvação*, da *obediência à lei* e da *busca pela verdade*.

Primeiro a questão da *salvação*. Todo o conjunto de justificativas usadas para conquistar a salvação da alma foi, no modelo da razão de Estado, progressivamente substituído pela preservação da vida na terra o máximo possível. Conseqüentemente, os mecanismos usados pelo pastorado cristão para conhecer, dirigir e salvar a alma de cada indivíduo são recuperados via técnicas de individualização postas em funcionamento. Se antes o objetivo era assegurar que todos e cada um dos indivíduos conquistassem a bem-aventurança celeste, agora a finalidade é que seja assegurada a maior produtividade, segurança e felicidade a todos. No coração da nova racionalidade política ganha cada vez mais espaço a idéia de felicidade, prosperidade e bem-estar da população a cargo do Estado. O aumento da produtividade levaria, como resultado, ao crescimento da riqueza e do poder de cada Estado – não esquecendo que o sistema econômico que sustentava esse pensamento era o Mercantilismo que pregava que o acúmulo de riquezas e moedas resultaria na ampliação das forças do Estado (seja militar, econômica ou política). O que tem grande importância no contexto europeu dos séculos XVI e XVII de grande rivalidade entre os vários Estados.

Cada vez mais o cálculo da racionalidade política é feito levando em conta o binário indivíduo-população e todos os elementos que os rodeiam. O Estado foi, ao mesmo tempo, desenvolvendo uma prática governamental que intensificou seu campo de influência. Isso foi conquistado através do advento de um novo instrumento

tecnológico, a *polícia*. A esta nova tecnologia do poder estatal foi atribuído o encargo de regulamentar as práticas e os comportamentos dos indivíduos em todos os níveis de sua vida social: seja cuidando do que concerne à religião, oferecendo condições de alimentação, proporcionando saúde, mantendo as construções e estradas, zelando pelo conhecimento científico, controlando os vagabundos e bandidos, tomando os pobres sob sua responsabilidade, etc. Nada deve escapar aos olhares da polícia. Ela deve ser o instrumento concreto de um governo estatal que almeja cada vez mais governar pois nunca se governa demais.

Com a emergência deste modelo de governo, onde Colin Gordon verifica uma condução pastoral de tipo econômico que ele denomina de “*economic pastorate*”, verifica-se o surgimento de uma série de reconfigurações éticas que merecem maior atenção (GORDON, 1991: 12). Em primeiro lugar, ao contrário da racionalidade pastoral cristã onde se exigia do pastor o extremo do sacrifício pelas ovelhas (mesmo que fosse por apenas uma que se extraviasse), na razão de Estado não se prescreve ao soberano que ele deve morrer pelos indivíduos que é encarregado de zelar e sustentar. O soberano na figura do Estado pode requerer no fim das contas o sacrifício de quantos cidadãos for necessário para que seja assegurada a sua própria proteção e conservação. Nesse sentido, notamos aqui a inversão de papéis entre governantes e governados no que se refere à perspectiva do sacrifício.

Outro ponto que deve ser ressaltado é que quando Foucault retoma a questão da salvação o faz também realizando um paralelo com a prática do “*golpe de Estado*”, noção muito discutida no século XVII cujo texto *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639) de Gabriel Naudé (1600-1653) é um dos exemplares mais conhecidos. O golpe de Estado não deve ser pensado como a apreensão do poder

político de um governo por uma parcela de indivíduos em detrimento de outros. Nem mesmo como algo estranho à própria razão de Estado visto que ela mesma “*não é absolutamente homogênea a um sistema de legalidade ou de legitimidade*”, pois ela *não comanda segundo as leis, mas comanda as próprias leis* que regem o Estado (FOUCAULT, 2008a: 349). O golpe de Estado se inscreve no horizonte geral da própria razão de Estado, visto que quando ele se efetiva visa a necessidade de salvação do próprio Estado e do funcionamento de suas estruturas de governo. De acordo com Foucault, as promessas salvadoras do pastorado transformam-se nesta idéia – ao mesmo tempo teatral e trágica – de golpe de Estado segundo o qual se deve aceitar uma série de sacrifícios tendo em vista não a salvação de todos e de cada um, mas a salvação do próprio Estado (FOUCAULT, 2008a: 350). Esta concepção de salvação justifica as mais graves violências como puro reflexo de uma racionalidade que se reencontra na restauração da razão de Estado.

Em segundo lugar o problema da *obediência* e da *lei*. Para retomar esta questão, agora segundo a óptica da razão de Estado, Foucault toma como base o texto “*Of Seditions and Troubles*” (1625) de Francis Bacon (1561-1626). Ali o problema da obediência não é apresentado mais como uma situação de submissão para com os governantes, mas segundo as precauções a serem tomadas para administrar as sedições. Administrar porque as sedições não são vistas como acontecimentos incomuns ou insólitos, pelo contrário, elas são “*como uma espécie de fenômeno, de fenômeno muito menos extraordinário do que perfeitamente normal, natural, de certo modo até imanente à vida da res publica, da república*” (FOUCAULT, 2008a: 356-567). Para Bacon, o governante precisa levar em consideração, ter sempre como possível, a ocorrência de sedições. O governante precisa administrar o Estado mesmo convivendo

com distúrbios e revoltas. Já não é concebível que para assegurar um ambiente “tranquilo” e condições favoráveis de governo se faça uso da força ou de meios pouco ortodoxos para obter o apoio do povo (assim como o dizia sem meias palavras Maquiavel).

Na visão de Bacon o importante é que seja avaliada como se realiza a gestão ativa e permanente da obediência, o que o bom governante consegue levando em conta, na matemática da arte de governar, dois elementos principais, o *aspecto econômico* e a *opinião pública*. Estes, por sua vez, estão associados a dois tipos de causas das sedições: as causas materiais e as causas ocasionais. O povo pode deflagrar algum tipo de agitação se estiver em estado de indignação e passando fome ou muito descontente com alguma ação do governante. O descontentamento aqui não necessariamente tem relação com o grau de pobreza em que o povo pode estar. “*Mas, sendo as coisas como são, há que levar em conta a barriga e a cabeça, a indignação e o estado da opinião. Fome e opinião, barriga e cabeça, eis as duas matérias da sedição*” (FOUCAULT, 2008a: 359). Então, as sedições têm causas, e se têm causas têm remédio. Descobrir o remédio exato e alcançando o controle das causas eficientes que influenciam o povo – quer seja a pobreza, a fome, a atribuição indevida de cargos e benefícios a pessoas indignas, a subversão de costumes e leis, o aumento de preços, etc. –, é possível acalmar os nervos e evitar o algum tipo de ofensa ou revolta.

Por fim, no que diz respeito à *verdade* Foucault mostra que o governo de um Estado não pode ficar na dependência do conhecimento das leis, da prudência, da sabedoria e das virtudes. O governante deve, doravante,

*“conhecer os elementos que vão possibilitar a manutenção do Estado, a manutenção do Estado em sua força ou o desenvolvimento necessário da força do Estado, para que ele não seja dominado pelos outros e não perca sua existência perdendo sua força ou sua força relativa. Ou seja, o saber necessário*

*ao soberano será muito mais um conhecimento das coisas do que um conhecimento da lei, e essas coisas que o soberano deve conhecer, essas coisas que são a própria realidade do Estado é precisamente o que na época se chama de ‘estatística’” (FOUCAULT, 2008a: 365).*

A ciência da estatística ensinará como o governo deve administrar suas forças através da aplicação de uma racionalidade econômica que tem como objetivo o crescimento das riquezas e a proteção da soberania do Estado. Como nesse período histórico, século XVI e XVII, existia uma situação de acirrada e permanente concorrência entre os Estados, a verdade e os conhecimentos que o Estado constituía acerca de si mesmo deveriam ser objetos de segredo. Não somente tendo em vista os inimigos externos do Estado, mas também os inimigos internos. *“Necessidade, por conseguinte, de pesquisas que sejam de certo modo coextensivas ao exercício de uma administração, mas também necessidade de uma codificação precisa do que pode ser publicado e do que não deve sê-lo” (FOUCAULT, 2008a: 367).*<sup>71</sup>

Em torno dessa nova preocupação econômica, seria organizado um trabalho de formação e controle da consciência dos indivíduos. Isso por meio da implantação de uma série de técnicas, disciplinas e exames que transformarão diretamente o comportamento dos indivíduos. Toda a série de procedimentos de exame ligados ao poder pastoral será transferida, com as devidas adaptações, para os procedimentos de individualização a serviço do crescimento das forças internas do Estado, a saber, a Polícia e o aparato tecnológico das disciplinas. Paralelamente serão organizados exércitos que devem proteger as fronteiras de cada Estado e um dispositivo

---

<sup>71</sup> Estes segredos do Estado foram na época chamados de *arcana imperii*. Foucault comenta que mesmo os conhecimentos estatísticos foram, durante muito tempo, considerados segredos do poder estatal (FOUCAULT, 2008a: 367). Sobre este assunto indicamos de Ernst H. Kantorowicz o artigo *Secretos de Estado: um conceito absolutista y sus tardios origenes medievales*, (disponível em [http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP\\_104\\_039.pdf](http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_104_039.pdf)). Muitos dos temas trabalhados por Kantorowicz neste texto foram examinados com mais cuidado no seu já clássico *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval* [São Paulo: Companhia das Letras, 1998].

diplomático-militar que tem por finalidade assegurar o equilíbrio da Europa através de um sistema complexo de alianças. Eis, portanto, os dois conjuntos tecnológicos que fornecem suporte externo e interno para a razão de Estado: o *sistema diplomático-militar* e a *Polícia*.

#### **4.1.1. Primeiro conjunto tecnológico: o sistema diplomático-militar**

Após anos de guerras religiosas e políticas e o fim da Guerra dos Trinta Anos a Europa encontrava-se dividida em diversos Estados entre os quais as animosidades ainda não estavam completamente apagadas. Nem mesmo os desejos de conquista imperialistas. Com o intuito de dar um ponto final a isso foram assinados os diversos tratados que compunham o Tratado de Westfália: delimitaram fronteiras, diminuíram o poder da Casa dos Habsburgos e da Igreja, etc.<sup>72</sup>

Entretanto, talvez a maior conquista tenha sido a implantação de um sistema de segurança que tinha como objetivo o estabelecimento de um equilíbrio de forças e poder entre os Estado europeus. Porque os Estados estavam em relação de concorrência uns com os outros, era necessário conceber um sistema que permitisse limitar a ambição de cada um, ao mesmo tempo em que lhe deixasse bastante liberdade de modo que pudesse aumentar sua potência dentro de suas fronteiras. Se fosse demasiado fraco um Estado tornar-se-ia presa fácil de seus vizinhos. Por outro lado, se fosse demasiado forte constituir-se-ia em uma ameaça para a segurança dos outros Estados e dele mesmo. Mas

---

<sup>72</sup> O Tratado de Westfália pôs fim à Guerra dos Trinta Anos quando de sua assinatura em 24 de outubro de 1648. Através de um pacto mútuo os acordos deste tratado remodelaram a Europa redefinindo as fronteiras entre os Estados. Destacamos entre as mudanças importantes a independência das Províncias-Unidas (Países-Baixos) e a anexação sueca dos territórios que lhe deram controle sobre a foz dos rios Oder, Elba e Weser. O Sacro Império Romano-Germânico foi fragmentado em 350 Estados diminuindo, assim, o poder dos Habsburgos e a influência da Santa Fé sobre a política europeia. O Tratado de Westfália firmava ainda que cada Príncipe poderia escolher entre as confissões católica, luterana e calvinista aquela que seria a religião dominante em seu Estado. Para maiores detalhes consultar: BLIN, Arnaud. *1648: la Paix de Westphalie ou la naissance de l'Europe politique moderne*. Bruxelles: Éditions Complexe, 2006.



como assegurar um equilíbrio das forças, condição de uma paz duradoura, neste espaço geográfico fragmentado, formado de múltiplos Estados que eram desiguais e rivais entre si, chamada Europa? A execução de tal projeto supunha a aplicação de dois mecanismos, um exército disciplinado e a diplomacia permanente, que juntos formavam o que Foucault chamou de *dispositivo diplomático-militar*.

O dispositivo diplomático-militar tinha como objetivos maiores garantir que a constituição de uma Europa com Estados bem delimitados fosse respeitada (FOUCAULT, 2008a: 399), e assegurar o equilíbrio da balança europeia. Para alcançar o equilíbrio europeu, afirma Foucault, foram concebidas três vias entre o século XVII e XVIII: da limitação absoluta do descompasso de forças entre os mais fortes e os mais fracos; da restrição do número de Estados mais fortes e equalização das forças que cada um destes possuiria; por fim, da possibilidade de combinação da força dos mais fracos para contrabalançar com a força dos mais fortes (FOUCAULT, 2008a: 401-402). Desse modo seria possível chegar não à concretização não de uma paz universal e definitiva, mas de uma paz relativamente universal e definitiva de acordo com a vontade dos próprios Estados em conjunto e em sua pluralidade. “*É esse o objetivo, diz Foucault, para garantir essa segurança na qual cada Estado poderá efetivamente aumentar suas forças, sem que o aumento das suas forças seja causa de ruína para os outros e para ele próprio*” (FOUCAULT, 2008a: 402).

Soma-se a isso o fato de que para garantir a paz relativa e o equilíbrio europeu, por meio da aplicação do dispositivo diplomático-militar, a razão de Estado teve de fazer uso de quatro instrumentos distintos e complementares. O primeiro deles é a *guerra*, justificada aqui apenas na intenção de garantir a manutenção do equilíbrio entre os Estados. No contexto europeu de século XVII-XVIII as guerras não ocorriam

motivadas, como na Idade Média, por motivos jurídicos ou de direito, mas pela razão de Estado. “*Tem-se perfeitamente o direito de alegar, para deflagrar uma guerra, uma razão puramente diplomática – o equilíbrio está comprometido, é necessário restabelecer o equilíbrio, há um excesso de poder de um lado e não se pode tolerá-lo*” (FOUCAULT, 2008a: 404). Daí o segundo instrumento, a *diplomacia*. Após a firmação do Tratado de Westfália, cada país por um compromisso multilateral criou cargos de diplomatas que representariam seus interesses diante dos outros. Estes deveriam fazer uso de todos os meios possíveis – negociações permanentes, criação de sistemas de informações sobre o poder de cada país, transferência de territórios, troca de favores econômicos, etc. – para conciliar os interesses particulares do Estado que representava com aqueles que visavam à sustentação do equilíbrio europeu. De onde a idéia de criação de uma sociedade das nações que parte do princípio de que “*os Estados são como indivíduos que devem manter entre si um certo número de relações que o direito deve determinar e codificar (...)*” (FOUCAULT, 2008a: 406). Isso foi o que suscitou o desenvolvimento e elaboração do que foi chamado no século XVIII de direito das gentes, o *jus gentium*.<sup>73</sup> O terceiro instrumento é o estabelecimento de um *dispositivo militar permanente*. O que levou à profissionalização dos exércitos que dispensavam grandes somas em dinheiro para se manterem. A justificação para isso não era tanto o uso da força militar em guerras, mas sim sua presença no cálculo das relações diplomáticas, políticas e econômicas. Segundo Foucault, “*a existência desse dispositivo*

---

<sup>73</sup> Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1728), um dos maiores teóricos do *jus gentium*, podia escrever no seu *Principes du droit de la nature et des gens* que “*a Europa forma hoje um sistema político, um corpo em que tudo está ligado por relações e pelos diversos interesses das nações que habitam esta parte do mundo. Já não é, como outrora, um amontoado confuso de peças isoladas, cada uma das quais se acreditava pouco interessada pela sorte das outras e raramente se importava com o que não lhe dizia diretamente respeito. (...) A atenção contínua dos soberanos a tudo o que acontece em seu país e nos outros, os ministros sempre residentes, as negociações perpétuas fazem da Europa moderna uma espécie de república cujos membros, independentes mas ligados pelo interesse comum, se reúnem para manter a ordem e a liberdade*” (BURLAMAQUI apud FOUCAULT, 2008a: 407).

*militar permanente (...) é uma das peças essenciais numa política comandada pelo cálculo dos equilíbrios, pela manutenção de uma força que se obtém pela guerra, ou pela possibilidade de guerra, ou pela ameaça da guerra”* (FOUCAULT, 2008a: 409).

Como último instrumento Foucault coloca o *aparelho de informação* que possibilita ao Estado o conhecimento das próprias forças e a ocultação destas aos olhos dos outros, bem como a obtenção de informações sobre o poder dos aliados e adversários, disfarçando possuí-las.

Através desse sistema de equilíbrio da balança de forças entre os Estados europeus, que talvez tenha sido mais teórico que real, se forjou a idéia de uma república europeia, ou seja, de uma pluralidade dos Estados unidos por interesses comuns no seio de um mesmo espaço geográfico. A este sistema externo de equilíbrio entre os Estados, fundado sobre um dispositivo diplomático-militar, corresponde o desenvolvimento no interior dos Estados de outro conjunto tecnológico, a *polícia*.

#### **4.1.2. Segundo conjunto tecnológico: a polícia**

Em *Polícias e Sociedades na Europa* o sociólogo francês Jean-Claude Monet realiza uma cuidadosa pesquisa histórica e sociológica do surgimento e estabelecimento dos diversos modelos de polícia no continente europeu. Nesta obra Monet apresenta, por meio de uma abordagem histórica e semântica, que a polícia é herdeira de uma longa história que remonta à Grécia e Roma antiga. Os filósofos Aristóteles e Platão atribuíam dois sentidos à polícia: o primeiro a via como um conjunto de leis e regras que possibilitam a administração geral da Cidade (ordem pública, moralidade, salubridade, abastecimentos); o outro a associava ao grupo de “*guardiões da lei*” encarregados da manutenção do respeito por estas regulamentações de que Platão fala

na *República*. Os romanos tomam o termo grego *politeia* – que corresponde para eles ao mesmo tempo à “*coisa pública*” (*res publica*) e aos “*negócios da cidade*” (*civitas*) – e o latinizam para *politia*, derivado da palavra *polis*. Ao mesmo tempo os juristas romanos atribuem um sentido e um papel específico à polícia visando a justificação do poder soberano absoluto do Estado imperial sobre os súditos. É assim que o corpo policial passa a exercer um ofício ambíguo, pois, “*administrativa em sua forma, coercitiva em sua ação, a função policial está, por sua natureza, no coração do político, que aparece ele mesmo sob a forma de uma relação de dominação*” (MONET, 2001: 21).

Após um longo período de Eclipse a noção de polícia ressurge na Idade Média, concomitante à redescoberta e ensino do direito romano em algumas universidades européias. Nesse momento a polícia designa o estado de uma sociedade que se beneficia de um “bom governo” que promulga e aplica “boas leis”.

Já em 1591, diz Monet, a palavra polícia foi usada na Dinamarca segundo o sentido que será difundido na Europa esclarecida do século XVIII, ou seja, não mais ao conjunto de funções governamentais, mas à administração geral que incluía a manutenção da ordem, da higiene, do comércio, do trabalho, etc. Bem antes de aparecer na Europa do Norte o termo já era usado na Itália, França e na Alemanha onde sua evolução esteve associada à consolidação da monarquia absoluta e do despotismo esclarecido. A título de exemplo podemos citar a presença do conceito de polícia no dicionário francês-latim de Robert Estienne, publicado em 1539, onde ele “*remete à atividade governamental, isto é, ao poder de promulgar regras que enquadram a vida social*” (MONET, 2001: 21).

Em linhas gerais podemos dizer que do século XV até o século XVI a palavra “polícia” era usada de três formas. Primeiro ela servia para designar um conjunto ou

associação de indivíduos dirigidos por uma autoridade pública e um poder político. Também podia ser empregada para definir “*o conjunto de atos que vão precisamente reger essas comunidades sob a autoridade pública*”. Ou, por fim, a noção de polícia poderia ser aplicada no sentido de definir “*o resultado positivo e valorizado de um bom governo*” (FOUCAULT, 2008a: 420-421).

A partir do século XVII até o fim do século XVIII o conceito de polícia toma um sentido absolutamente novo, passando a definir os meios pelos quais a potência do Estado pode crescer ao mesmo tempo em que é garantida a manutenção da ordem em seu interior. “*Em outras palavras*”, conclui Foucault, “*a polícia vai ser o cálculo e a técnica que possibilitarão estabelecer uma relação móvel, mas apesar de tudo estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento de suas forças*” (FOUCAULT, 2008a: 421). Diferente da significação que hoje atribuímos à polícia diversos autores dessa época a concebiam como uma técnica de governo essencialmente estatal que possibilita a intervenção do Estado sobre domínios e objetivos que lhe eram próprios (FOUCAULT, 1994d: 153). Então, a polícia não tinha ainda o formato de um corpo institucionalizado, nem de um mecanismo a parte existente no interior do Estado, mas constituía o conjunto de uma tecnologia própria da governamentalidade da razão de Estado.

Por que meios e em que campos o Estado poderia utilizar a polícia e os métodos a ela concernentes? Para responder tal questionamento Foucault analisa como o projeto de polícia adquiriu diferentes conotações teóricas e instrumentais em diferentes modelos de Estados europeus. Mais especificamente o objetivo era verificar como na França, Itália e Alemanha foi sendo composta a concepção moderna de polícia.

No caso da Itália, o tema da polícia não teve um desenvolvimento significativo, tanto quanto o da razão de Estado e do equilíbrio de forças entre os Estados. Para entender isso é preciso ter em vista que nessa época o território italiano era fragmentado em diversas regiões e principados que rivalizavam entre si, o que colocava como problema maior a questão do equilíbrio entre essas forças plurais. Tanto na teoria quanto na prática real o objetivo maior era como executar a melhor composição das forças segundo o uso da diplomacia. A Itália do século XVII-XVIII é antes um Estado de diplomacia do que um Estado de Polícia (FOUCAULT, 2008a: 426).

A Alemanha também era dividida em diversos Estados, mas esta divisão territorial teve um efeito diverso sobre a problemática da polícia. Diferente do caso italiano, no alemão ocorreu um intenso desenvolvimento teórico e prático sobre o que deveria ser a polícia como meio de ampliação das forças do Estado. Os pequenos Estados alemães serviram de laboratórios concretos das ações policiadas, enquanto as universidades foram usadas como locais de formação dos administradores “*que deviam assegurar o desenvolvimento das forças do Estado e de reflexão sobre as táticas a empregar para fazer crescer as forças do Estado*”. Razão pela qual entre o século XVII e o XVIII foi possível o desenvolvimento, nas universidades alemãs, de um conhecimento sem par na Europa, a *Polizeiwissenschaft* (a ciência da política). Esta teve como desdobramento natural a produção de uma série de teorias sobre a polícia e manuais para administradores que estivessem à frente do Estado que, de tão associado às doutrinas e práticas da polícia passou a ser chamado de *Polizeistaat*, o Estado de Polícia (FOUCAULT, 2008a: 426-427).

Diferente do caso da Alemanha, a França teve uma unificação precoce de seu território e a formação de uma centralidade monárquica e administrativa que colocou de

modo concreto as aplicações dos instrumentos da polícia. Enquanto no caso alemão a problematização foi colocada de modo teórico e conceitual, no francês foi no próprio interior da prática administrativa que a polícia foi concebida. Concepção sem teoria, sistemas ou conceitos, mas no exercício real que levou à institucionalização da polícia como estrutura tecnológica da razão de Estado (FOUCAULT, 2008a: 428).

Para aprofundar e embasar sua pesquisa Foucault ilustra sua análise com o que foi descrito em várias obras sobre a polícia surgidas entre o século XVII e o XVIII. Entre estas citamos *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé et meslé des trois formes de legitimes Republicues* de Louis Turquet de Mayerne (1550-1615); o compêndio chamado *Traité de la police* escrito por Nicolas Delamare (1639-1723); e os *Éléments généraux de police* de Johann Heinrich Gottlob von Justi (1720-1771).

A “utopia-programa” de um Estado de Polícia idealizado por Turquet de Mayerne em *La Monarchie aristodémocratique* definia a polícia como o conjunto de artificios que promovem ornamento, forma e esplendor à cidade.<sup>74</sup> O que nos leva a constatar que para este autor existe uma relação de semelhança entre a arte de governar e o exercício da polícia, de modo que à polícia “*se reduz tudo aquilo que se poderia pensar ou dizer em matéria de governo: estendendo-se a polícia, evidentemente, a todos os Estados e condições das pessoas, e a tudo aquilo que elas designam, fazem, manejam ou exercem*” (TURQUET DE MAYERNE, 1611: 207, tradução nossa). Ampliando sua leitura do texto de Turquet de Mayerne Foucault vai dizer, em *Omnes et*

---

<sup>74</sup> Foucault se defende do fato de fazer uso de uma utopia de polícia para fazer a análise concreta dessa tecnologia da razão de Estado afirmando que se o faz é para demonstrar que “*essa obra de Turquet não é senão um exemplo de uma imensa literatura [que estava] circulando na maioria dos países europeus da época*”. Tradição literária esta que expôs idéias que se “*difundiram pelos séculos XVII e XVIII, seja sob a forma de políticas concretas (tais como o cameralismo ou o mercantilismo), seja como matérias para ensino [como] a Polizeiwissenschaft alemã*” (FOUCAULT, 2003: 379-380).

*singulatim: vers une critique de la raison politique*”<sup>75</sup>, que a idéia principal em *La Monarchie aristodémocratique* é que “a polícia engloba tudo”, mas de um modo extremamente meticuloso e particularizado. “*Homens e coisas são vistas em suas relações: a coexistência dos homens no território; as suas relações de propriedade; o que eles produzem; o que se troca no mercado*” (FOUCAULT, 1994d: 155, tradução nossa) Além do mais, ela focaliza sua atenção sobre a maneira como os homens vivem, a ocorrência de doenças sobre eles e os acidentes aos quais estão expostos. “*É de um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia cuida*”, de modo que, ressalta Foucault, para resumir sua teoria policial “*Turquet usa uma expressão notável: o homem é o verdadeiro objeto da polícia (...)*” (FOUCAULT, 1994d: 155, tradução nossa). Aqui vemos que não estamos longe do que dizia o modelo arcaico de poder pastoral – cujo objeto maior era o cuidado e zelo pelas ovelhas/homens –, nem mesmo da concepção de biopolítica e biopoder desenvolvidas por Foucault – onde o propósito maior é o de tomar o homem como ser vivo pertencente a uma espécie, que deve ser tratado com esmero para que ofereça o máximo de suas potencialidades físicas e produtivas.

Já Nicolas Delamare, um conselheiro-comissário do Rei que no início do século XVIII compilou uma série de regulamentos de polícia de toda a França, é visto por Foucault como uma fonte inesgotável de informações sobre a tecnologia geral de polícia. Em seu *Traité de la police* esse autor designa treze domínios ou campos sobre os quais a polícia deve cuidar no interior do Estado.

*“São a religião, os costumes, a saúde e os meios de subsistência, a tranqüilidade pública, o cuidado com os edifícios, as praças e os caminhos, as ciências e as artes liberais, o comércio, as manufaturas e as artes mecânicas, os empregados domésticos e os operários, o teatro e os jogos, enfim o cuidado e a*

---

<sup>75</sup> Texto que reúne conferência proferida nos dias 10 e 16 de outubro de 1979 na Universidade de Stanford nos EUA.



*disciplina dos pobres, como ‘parte considerável do bem público’*” (FOUCAULT, 2008a: 450).<sup>76</sup>

Qual o sentido lógico da polícia ter sob sua responsabilidade elementos tão distintos quanto estes? A resposta de Delamare é um tanto hesitante, diz Foucault, pois primeiro responde que é porque cabe à polícia velar “*por tudo o que diz respeito à felicidade dos homens*”. Depois acrescenta que “*a polícia vela por tudo o que regulamente a sociedade (as relações sociais) [e] que prevalece entre os homens*”. Para, enfim, concluir que “*a polícia vela pelo vivo*” (FOUCAULT, 2003: 380-381). E aqui está a originalidade de Delamare posto que quando a polícia ocupa-se da religião, da saúde, do comércio, dos pobres, etc., ela nada mais faz do que cuidar da qualidade moral, da preservação, das comodidades e dos prazeres concernentes à vida do homem.

Para Delamare, ocupando-se destes itens a polícia proporciona a condição geral para que a vida em sociedade possa ser a melhor possível. Nesse caso ela estaria executando o papel que lhe era atribuído, de uma forma geral, nos séculos XVII e XVIII, isto é, ocupar-se do viver e do mais que viver proporcionando a maximização das condições de “bem viver” em sociedade. O que concorda com o que diz logo nas primeiras páginas do *Traité de la police* quando – seguindo de perto sua inspiração: o artigo *Police* escrito por Boucher d’Argis para a *Encyclopédia* de Diderot e d’Alembert –, define de modo amplo a polícia como a “*arte de proporcionar uma vida cômoda e tranqüila*”. O que é especificado quando apresenta seu sentido mais restrito e verdadeiro de polícia como aquilo que visa “*a ordem pública de cada cidade*” (L’HEUILLET,

---

<sup>76</sup> Em *Omnes et singulatim* Foucault irá dizer que são elencados onze objetos da polícia no *Traité de la police*: “1) a religião; 2) a moralidade; 3) a saúde; 4) os mantimentos; 5) as estradas, as pontes e calçadas, e os edifícios públicos; 6) a segurança pública; 7) as artes liberais (em geral, as artes e as ciências); 8) o comércio; 9) as fábricas; 10) os criados e os carregadores; 11) os pobres” (FOUCAULT, 1994d: 156-157). Na verdade isso condiz mais com o que expõe Delamare. A diferença na quantidade de domínios se deve ao fato de que Foucault aponta o teatro e os jogos como um item especial quando compreendidos no conjunto dos costumes.

2002: 04). Então, os problemas da polícia são problemas da cidade, problemas surgidos em meio à complexa coexistência de uma densidade populacional urbana.

No caso dos manuais de polícia escritos dentro do contexto alemão, talvez o mais importante seja o *Éléments généraux de police* de von Justi.<sup>77</sup> Este polígrafo e professor de cameralística, que em 1760 se tornou administrador geral das minas por ordem de Frederico II, apresenta em termos bem mais nítidos o grande paradoxo da polícia. De um lado, ela “*é o que permite ao Estado aumentar seu poder e exercer sua potência em toda sua amplitude*”; de outro “*deve manter as pessoas felizes – a felicidade sendo compreendida como uma sobrevivência, a vida e uma vida melhorada*” (FOUCAULT, 2003: 383). Concomitante a este paradoxo von Justi apresenta uma distinção entre política (*die politik*) e polícia (*polizei*). A primeira é uma tarefa essencialmente negativa que consiste na busca pela segurança do Estado e no confronto direto contra seus inimigos internos e externos (o que caracteriza a meta da razão de Estado); já a segunda tem um aspecto positivo, pois tem por objetivo aplicar meios que garantam ao mesmo tempo a vida feliz dos cidadãos pela aplicação sábia de seus regulamentos e a majoração das forças e potência do Estado tanto quanto for capaz (FOUCAULT, 2003: 383).

Observando as definições propostas por estes três teóricos do Estado de Polícia podemos constatar que em todos é enfatizada a preocupação central sobre o homem como ser vivo, suas relações sociais e a busca por sua felicidade. O que possui ligação com a crescente importância dada a um elemento que emerge com força na matemática da racionalidade política no século XVIII: a noção de população. O que está em jogo nesses escritos e na prática real da polícia é o problema da intervenção atuante e

---

<sup>77</sup> Obra cujo título original é *Grundsätze der Policey-Wissenschaft*, Göttingen (1756). A tradução francesa é de 1769 e recebeu o nome de *Éléments généraux de police*.

permanente do Estado sobre a população. “*A polícia governa não pela lei, mas intervindo de maneira específica, permanente e positiva na conduta dos indivíduos*” (FOUCAULT, 1994f: 825). Jorge Ramos do Ó enfatiza que ao desempenhar suas funções, a polícia coletava diversas informações sobre os níveis de prosperidade do reino e de seus habitantes que seriam de extrema necessidade na formação da racionalidade do Estado. “*Ora, o que interessa compreender é que foi esta a via de identificação que o Estado encontrou para tocar diretamente a existência individual dos cidadãos*” (RAMOS DO Ó, 2005: 20).

A polícia foi a tecnologia privilegiada através da qual o Estado pode realizar o processo de urbanização do território, de modo que é possível afirmar que a polícia é a condição de existência da urbanidade (FOUCAULT, 2008a: 453). Através de regras e leis a polícia pode regulamentar as práticas e relações da população vivente na cidade, desde minúcias do comportamento moral até preocupações com a higiene pública, a mortalidade, a alimentação, etc. É nesse sentido que Catarina II, por exemplo, pode escrever que contrariamente às leis que se ocupam de coisas maiores, a polícia se ocupa perpetuamente dos detalhes (FOUCAULT, 2008a: 457). Ora, aqui vemos um elo com a idéia de controle e disciplina dos comportamentos que o poder disciplinar objetivava conseguir sobre os corpos individuais. O que o poder disciplinar desejava fazer no âmbito da microfísica dos corpos a razão de Estado, por meio da polícia, pretendia no espaço macrofísico da população.

A técnica da ação policiada passou a ter uma grande importância nos séculos XVII e XVIII porque refletia o propósito de codificar o conjunto de relações sociais onde se aplicava a intervenção racional e reguladora do Estado, bem como sua influência nas regulamentações estatais. Assim, surgiram condições históricas para o

exercício do cálculo detalhado, aplicado em inúmeras circunstâncias da vida. Tal aspecto realizou a concretização do propósito nuclear da *police*, ou seja, coletar o maior número de informações sobre a prosperidade do Estado e de seus habitantes, algo semelhante ao modo como o poder pastoral buscava recolher o maior número de informações sobre suas “ovelhas”. Por esse motivo, os autores dos compêndios e tratados sobre polícia e administração estatal falam repetidamente de ciências do governo e da felicidade dos cidadãos.

Como prática e arte racionalizada de governo a razão de Estado tem como imperativo que *nunca se governa demais*, ao mesmo tempo em que coloca que o Estado deve ter como meta a maximização de seu poder. O crescimento das forças e potencialidades do Estado seria conquistado, do século XVI até meados do século XVIII, por meio de instituições e maneiras precisas de governar. Primeiro pelo sistema econômico conhecido como *Mercantilismo*, que foi mais do que uma doutrina econômica posto que deve ser tomado como uma organização da produção e circuitos comerciais segundo três princípios: do enriquecimento pela acumulação monetária, do fortalecimento pelo crescimento da população, e do constante estado de concorrência entre os Estados. Em segundo lugar, pela ilimitada gestão e regulamentação interna do Estado e da população que nele vive efetuada pela *polícia*. Por fim, pela organização e estabelecimento de um permanente aparelho diplomático-militar que vise o equilíbrio de forças entre Estados concorrentes (FOUCAULT, 2008b: 08).

Contudo, a razão de Estado foi cerceada por alguns mecanismos que visavam demarcar o limite, a fronteira até onde ela poderia se estender. Mas os mecanismos usados no século XVI até começo do século XVIII eram sempre externos à própria racionalidade governamental como, por exemplo, a teologia ou de modo mais enfático o

direito. Diferente do que ocorria na Idade Média quando as instituições judiciárias multiplicavam o poder real, nesse momento a racionalidade jurídica visava limitar o poder estatal por meio do contratualismo e do direito natural (FOUCAULT, 2008b: 11-13). O que não significa que existisse uma completa oposição entre Estado e direito, o que pode ser constatado através de um certo número de teóricos favoráveis ao poder real que buscaram integrar e justificar a razão de Estado com elementos jurídicos. Entretanto, vigiando cada passo do Estado o direito poderia opor-se à racionalidade estatal quando esta excedesse os limites que lhe havia imposto e declará-lo ilegítimo (FOUCAULT, 2008b: 14).

Por volta de metade do século XVIII ocorreu uma alteração importante nas formas de governamentalidade moderna. Esta transformação consistiu na emergência de uma limitação da razão governamental que lhe é intrínseca, que se encontra no seu interior e que lhe estabelece critérios para um auto-limite. Este limitador é a *economia política*. De início a economia política não surge – do mesmo modo que o direito – como ponto de reflexão crítica sobre a legitimidade ou não da governamentalidade da razão de Estado, mas como componente de enriquecimento em um contexto de concorrência entre Estados (Mercantilismo). A partir dessa época ela vai exercer o papel de introdutora de um novo princípio: não mais o do governo ilimitado do Estado, mas o do equilíbrio entre o máximo e o mínimo da arte de governar (FOUCAULT, 2008b: 24). Se até antes do século XVI-XVII a questão a ser posta era se o governo da cidade e dos súditos era feito critérios morais e religiosos, para depois (já no âmbito da razão de Estado) ser colocado em termos de maximização do poder estatal, de meados do século XVIII em diante o problema a ser posto é se o governo está de acordo com as necessidades intrínsecas da própria ação de governar que estabelecem os limites do

máximo e do mínimo que o governante deve fazer. Nesse momento já estamos no campo de um novo modelo de governamentalidade: o *liberalismo*.

#### 4.2. O liberalismo<sup>78</sup>

Partindo da escolha metodológica de fazer uma análise “nominalista” Foucault não toma o liberalismo como uma teoria política ou econômica, “*mas como uma prática, como uma ‘maneira de fazer’ orientada para objetivos e se regulando através de uma reflexão contínua*”. É por isso que “*o liberalismo deve ser analisado, então, como princípio e método de racionalização do exercício de governo – racionalização que obedece, e aí está sua especificidade, à regra interna da economia máxima*” (FOUCAULT, 1997: 90). A instauração do liberalismo como racionalidade política se opõe à sua construção como um sistema de idéias onde a liberdade é o centro ou como uma doutrina, trata-se antes de uma questão de exercício máximo de um tipo de racionalidade (BONNAFOUS-BOUCHER, 2001: 40). Considerado como uma forma de racionalidade de governo, o liberalismo executa também o papel de regulador crítico da razão de Estado. Seu objetivo é determinar o que se deve governar e como se deve governar, bem como implantar, no meio da racionalidade estatal, a *economia política* como instrumento intelectual de modulação dos limites e objetivos da razão governamental política.

Guiado pela regra de maximização da economia o liberalismo almeja a construção de um “*governo econômico*”, visto aqui em dois sentidos. Primeiro no

---

<sup>78</sup> O tema do liberalismo já estava presente no arcabouço analítico de Foucault bem antes de 1978. Realizando um levantamento nos tomos II, III e IV de *Dits et Écrits* Maria Bonnafous-Boucher detecta que desde o começo de 1970 Foucault já mencionava o liberalismo em seus estudos. Contudo, é a partir de 1978 que o liberalismo entra “*verdadeiramente como um dos pivôs da reflexão filosófica e política de Foucault*” (BONNAFOUS-BOUCHER, 2001: 28). Com a necessidade de precisar o conceito de biopolítica, Foucault encontra no liberalismo, na razão governamental liberal, o quadro geral para se pensar o poder sobre a vida.

sentido pensado pelo fisiocrata François Quesnay de que o governo deve ser guiado pela economia política, visto que esta começa a se colocar como um quase sinônimo de ação governamental (FOUCAULT, 2008a: 127).<sup>79</sup> Em segundo lugar, no sentido de que a arte de governar liberal emerge como uma espécie de “*burilamento interno da razão de Estado*” ou, no limite, ela “*é a razão do governo mínimo como princípio de organização da própria razão de Estado*”; portanto, ela é a instância onde passa a ser visada uma economia, uma frugalidade das práticas de governo (FOUCAULT, 2008b: 40). Por todas estas características, a racionalidade liberal de governo coloca-se em franca oposição às pretensões do Estado de Polícia que visava o aumento sempre crescente do poder e das forças do Estado por meio de um excesso de controle sobre coisas, homens e fenômenos ocorridos nos limites do território.

A emergência da governamentalidade liberal não significou a eliminação dos mecanismos e instrumentos surgidos no contexto da razão de Estado como a polícia, o dispositivo diplomático-militar, a proteção militar de um território soberano, etc. Todos estes elementos continuaram existindo, mas segundo várias mutações, inversões e adaptações que os adequaram ao novo contexto político liberal. De maneira mais clara podemos dizer que todas as regulamentações colocadas em funcionamento pela tecnologia de polícia na razão de Estado foram questionadas pelo pensamento econômico formulado pela doutrina fisiocrata. De fato, os fisiocratas postularam a inutilidade de todo o conjunto artificial de regulamentos elaborados pelo sistema policial. Eles seriam desnecessários posto que exista uma regulação espontaneamente natural do movimento e circulação das coisas e homens. Daí a necessidade apresentada

---

<sup>79</sup> A noção de “*governo econômico*” constitui o fio condutor do pensamento de Quesnay. Ela é desenvolvida principalmente nas *Maximes de gouvernement économique* que finalizam o verbete *Grains* (1757) – escrito para fazer parte da *Encyclopédie* de Diderot e D’Alambert –, bem como nas *Maximes générales du gouvernement économique d’un royaume agricole* (1767).

pelo liberalismo já na segunda metade do século XVIII, mas também no início do século XIX, de reduzir os regulamentos do governo ao mínimo possível para, conseqüentemente, diminuir as intervenções governamentais nos processos econômicos e fazer, para o poder político, a distinção “*entre as ações que deviam ser executadas e as ações que não deviam ser executadas, entre as áreas em que se podia intervir e as áreas em que não se podia intervir*” (FOUCAULT, 2008b: 184). Nesse sentido, se a governamentalidade da razão de Estado tinha a noção de *população* como elemento sobre o qual a fazia incidir seus programas de intervenções na área de saúde, higiene, alimentação, natalidade, etc., a governamentalidade liberal, por seu turno, terá a *sociedade civil* como correlativo de uma prática governamental menos intervencionista e autolimitada (FOUCAULT, 2008b: 403).

Pela via do problema da comercialização e circulação dos cereais e da escassez alimentar os fisiocratas – ou de um modo geral os economistas da segunda metade do século XVIII – puderam empreender a crítica do Estado de Polícia. O que foi feito baseado em algumas teses específicas. Em primeiro lugar aquela que evoca a necessidade do pagamento de um “*bom preço*” pelos cereais se se quiser evitar a escassez alimentar e proporcionar que eles sejam abundantes. Nesse contexto, o mercado aparece de um lado como algo que deve obedecer aos “*mecanismos naturais*” e, de outro lado, como o lugar de verdade que se valendo dos mecanismos naturais chegará ao preço natural ou ao “*bom preço*”. Desse modo, o parâmetro para saber a correção ou não das práticas governamentais é o estabelecimento natural do valor bom ou normal dos preços. Até o século XVIII o mercado era o “*lugar de jurisdição*” estabelecido por meio de uma série de técnicas que visavam combater a escassez alimentar, controlar o mercado de cereais, etc.. A partir desse momento o mercado se



torna o “*lugar de verificação*” onde é pronunciada a verdade sobre a prática governamental (FOUCAULT, 2008b: 45). Com esta tese do “*bom preço*” os fisiocratas criticam diretamente a política mercantilista de acúmulo e baixo preço pelos cereais tendo em vista a venda no mercado externo e a importação de ouro. Contra esta política eles reintroduzem “*na análise e nos objetivos de uma intervenção política a própria agricultura, o lucro agrícola, as possibilidades do investimento agrícola, o bem-estar do camponês, o mais que viver dessa população constituída pelo campesinato*” (FOUCAULT, 2008a: 460-461). Ou seja, é a colocação da cidade e do campo no mesmo patamar de importância no cálculo da governamentalidade.

A segunda tese é aquela que reivindica o “*preço justo*” pelos cereais obtido em função da desregulamentação do valor de mercado sobre eles. O próprio jogo natural entre oferta e procura estabelecerá o valor justo a ser pago pelos cereais. Desse modo é atacado frontalmente o sistema artificial de regulamentação característico do mecanismo de intervenção da polícia que visava estabelecer o valor e limitar a circulação dos cereais tendo em vista evitar a escassez alimentar. Este passa a ser visto como inútil posto que o próprio curso natural das coisas realize a regulação espontânea do preço dos cereais e a intensidade de circulação destes (FOUCAULT, 2008a: 463). A terceira tese coloca que *a população não é em si mesma um bem indefinidamente modificável*, o qual é preciso fazer crescer absolutamente. No Estado de Polícia se sustentava que nunca existe população suficiente porque sempre se precisa de mais mão de obra para produzir e aumentar as riquezas – e conseqüentemente o poder – do Estado. Para os economistas fisiocratas a população é um elemento relativo e não absoluto no cálculo governamental. Não é preciso uma quantidade elevada de população porque existe “*um número ótimo desejável de gente*” que “*varia em função tanto dos*

*recursos como do trabalho possível e do consumo necessário e suficiente para sustentar os preços e, de modo geral, a economia*” (FOUCAULT, 2008a: 464). Além do mais, sua quantidade não é determinada de uma maneira artificial, mas por uma regulação espontânea e natural do número de nascimentos de acordo com a situação requerida pelo momento histórico do país. Por fim, a última tese estabelece *a liberdade de comércio entre os países e os indivíduos particulares*. Diferente do modelo de polícia que visava o máximo comércio exterior de cereais para obter o máximo de moeda (conseguido cerceando o comércio e circulação interna dos bens de consumo), as novas técnicas governamentais propostas pelos economistas pretendem o funcionamento do jogo de interesse e concorrência entre particulares e entre Estados. Por meio da livre concorrência e da comercialização sem amarras políticas todos lucram no fim das contas. O bem e a felicidade de todos “*vai ser assegurado pelo comportamento de cada um, contanto que o Estado, contanto que o governo saiba deixar agir os mecanismos do interesse particular, que estarão assim, por fenômenos de acumulação e regulação, servindo a todos*” (FOUCAULT, 2008a: 466). Disso decorre que o Estado não é mais tomado como a finalidade última das atividades governamentais, mas o regulador dos interesses particulares segundo uma lógica que se opunha termo a termo à governamentalidade que se estruturava no Estado de Polícia.

Portanto, o traço mais importante da governamentalidade liberal foi assegurar o complexo jogo entre os interesses particulares e garantir a liberdade suficiente para que este jogo possa acontecer. O que é possível através da produção e organização da liberdade que põe em funcionamento este jogo. A fabricação de liberdade na arte de governo liberal parte da *segurança* como princípio de cálculo, na medida em que para funcionar este modelo de governamentalidade é necessário determinar em que medida

os interesses e as liberdades individuais podem constituir-se em um perigo para o interesse de todos (FOUCAULT, 2008a: 89). O que resulta na aplicação de *dispositivos de segurança* muito mais do que de *dispositivos disciplinares*, visto que

*“a disciplina, por definição, regulamenta tudo. A disciplina não deixa escapar nada. Não só ela não permite o laissez-faire, mas seu princípio é que as coisas mais ínfimas não devem ser deixadas entregues a si mesmas. A menor infração à disciplina deve ser corrigida com tanto maior cuidado quanto menor ela for. Já o dispositivo de segurança (...) deixa fazer [laisse faire]. Não é que deixa fazer tudo, mas há um nível em que o laissez-faire é indispensável. Deixar os preços subirem, deixar a escassez se estabelecer, deixar as pessoas passarem fome, para não deixar que certa coisa se faça, a saber, instalar-se o flagelo geral da escassez alimentar”* (FOUCAULT, 2008a: 59).

O liberalismo age dentro de um sistema que empreende a arbitragem entre a liberdade e a segurança dos indivíduos a partir da *noção de perigo* (que os neoliberais usarão juntamente com a *noção de risco*). Para realizar a gestão dos interesses individuais o liberalismo não pode, ao mesmo tempo, deixar de ser o *“gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade, do jogo segurança/liberdade que deve garantir que os indivíduos ou a coletividade fiquem o menos possível expostos aos perigos”* (FOUCAULT, 2008b: 90). O que leva à conclusão que este modelo de arte de governar não funciona sem uma cultura dos perigos cotidianos e uma maximização do exercício da liberdade.

Claro que existem contrapartidas como a necessidade de instalação de procedimentos de controle e coerção disciplinares dos quais o panóptico de Bentham é o exemplo mais acabado. Aliás, argumenta Foucault, *“o panóptico é a própria fórmula de governo liberal”*, pois o governo deve funcionar como ele. De que modo? Dando espaço para o que os comportamentos individuais e de produção funcionem, ao mesmo tempo em que mantém certa vigilância sobre eles de modo que possa intervir quando notar que a mecânica das ações de troca, que caracterizam a vida econômica, não mantiver um

desempenho conveniente (FOUCAULT, 2008b: 91). Além do mais, a instalação destes mecanismos de controle na forma panóptica não serve apenas como “*contrapeso necessário à liberdade*”, mas também como “*princípio motor*” e agente produtor de liberdade (FOUCAULT, 2008b: 92).

#### **4.2.1. O liberalismo e a crítica da razão governamental**

A oposição entre Estado de Polícia e Estado Liberal de que falávamos anteriormente não deve ser observada sem um certo grau de continuidade entre a governamentalidade correspondente à razão de Estado e aquela referente ao liberalismo. Da mesma maneira como no Estado de Polícia, a governamentalidade liberal daria forma a um Estado que resultaria de uma racionalidade política que reivindica a todo instante as condições imanentes ligadas ao seu exercício. Invertendo a lógica das coisas, o propósito desta imanência desloca-se das condições ligadas à própria prática governamental para a população, objeto e meta privilegiada e singular das ações do governo. Os fisiocratas foram os primeiros, mas todos os teóricos do liberalismo procuram determinar os limites da ação governamental em função do conjunto de leis naturais que regulam a vida dos indivíduos e das populações. Partindo daí a determinação de quais ambições o governo deve renunciar para efetuar da melhor forma possível sua tarefa.

O liberalismo se apresenta como empreendimento crítico, uma atitude crítica frente à forma como a razão de Estado governava. O que não é um comportamento recente inédito, pois a crítica dos governados dirigida aos governantes remonta a tempos longínquos. Conforme vimos no segundo capítulo, Foucault aponta elementos de uma possível história da atitude crítica nos inúmeros movimentos contra o pastorado, que

tiveram sua culminação na série de revoltas religiosas ocorridas entre o século XVI-XVII – as quais somadas a outros fatores (descobertas científicas, mudança de mentalidade, crescimento econômico, etc.) levaram à dissociação do poder pastoral. Foucault afirma que a exemplo de Immanuel Kant (1724-1804) – que empreenderá uma *crítica* da razão pura em fins do século XVIII –, os primeiros pensadores do liberalismo econômico – como Adam Smith (1723-1790) e Adam Ferguson (1724-1816) –, também formularam uma *crítica* da arte de governar que transformará profundamente o modo como se encara os objetivos e encargos atribuídos ao Estado. Assim, os economistas denunciaram as pretensões desmedidas do poder estatal de calcular e administrar todas as variáveis e fenômenos que envolvem a vida da população. Para os economistas essa postura governamental, essa vontade totalitária de controle não apenas era algo irrealizável como não tinha nenhuma justificção.

Aprofundando ainda mais sua crítica e questionando os excessos de ações de governo do Estado os liberais chegam mesmo a interrogar como é possível governar se sempre se governa demais. Para Foucault é essa a questão que faz do faz do liberalismo uma prática de governo totalmente original, pois ao mesmo tempo em que realiza a crítica externa ao estado de soberania também realiza a crítica permanente de si mesma. Razão pela qual a arte liberal de governo é ao mesmo tempo uma forma de reflexão crítica da própria prática governamental. “*Crítica não somente das práticas despóticas do Estado absoluto, mas da própria racionalidade do governo, como princípio que estrutura a sociedade. Crítica, pois, da razão governamental*” (SENELLART, 1995: 08).

Diferente da razão de Estado que tinha nos elementos jurídicos do direito os princípios externos de limitação da soberania – o poder soberano não deveria tocar nos

direitos e liberdades que não lhe foram outorgadas –, o liberalismo se apresenta como uma razão governamental onde a crítica e a limitação acontecem por meio de mecanismos internos. “*Essa razão governamental crítica ou essa crítica interna da razão governamental*”, diz Foucault,

“(...) não vai mais girar em torno da questão do direito, ela não vai mais girar em torno da questão da usurpação e da legitimidade do soberano. Não vai mais ter essa espécie de aparência penal que o direito público ainda tinha nos séculos XVI e XVII, quando dizia: se o soberano desconsidera essa lei, deve ser punido com uma sanção de ilegitimidade. Toda a questão da razão governamental crítica vai girar em torno de como não governar demais. Não é ao abuso de soberania que se vai objetar, é ao excesso do governo. E é comparativamente ao excesso do governo, ou em todo caso à delimitação do que seria excessivo para um governo, que se vai medir a racionalidade da prática governamental” (FOUCAULT, 2008b: 18).

A operacionalização do liberalismo e do neoliberalismo como empreendimento crítico da racionalidade do Estado foi possível em razão de alguns fatores. Primeiro devido à emergência, no século XVIII, da *economia política* como instrumento intelectual de cálculo governamental. Em segundo lugar pela entrada do *homo economicus* e da sociedade civil como dois novos personagens no cenário político-econômico, o que se consolidou no século XIX e XX.

A idéia de *homo economicus* surge primeiramente como uma espécie de resultado da reflexão iniciada já no século XVIII com Beccaria e Bentham acerca do alto custo pago para implantar um sistema de correção e punição do criminoso. As leis e mecanismos punitivos adotados pelo poder penal em fins do século XVIII devem ser tomados como um princípio de economia. Essa é a razão pela qual o “*homo penalis é, no sentido estrito, um homo economicus*”, pois a lei é aquilo “*que permite, precisamente, articular o problema da penalidade com o problema da economia*” (FOUCAULT, 2008b: 341). Entretanto, podemos encontrar elementos constituidores

dessa noção já na teoria do sujeito desenvolvida pelo empirismo inglês (FOUCAULT, 2008b: 370). Um dos méritos do empirismo inglês foi o de ter efetuado uma das transformações mais significativas sobre a análise do sujeito já realizadas no pensamento ocidental desde o período medieval.

*“O que o empirismo inglês traz — digamos, aquele que aparece grosso modo com Locke —, (...) e sem dúvida pela primeira vez na filosofia ocidental, é um sujeito que não é definido nem por sua liberdade, nem pela oposição entre alma e corpo, nem pela presença de um foco ou núcleo de concupiscência mais ou menos marcado pela queda ou pelo pecado, mas um sujeito que aparece como sujeito de escolhas individuais ao mesmo tempo irreduzíveis e intransmissíveis”* (FOUCAULT, 2004b: 275-276, tradução nossa).<sup>80</sup>

Para a filosofia empirista inglesa uma opção é sempre algo feito pelo sujeito de forma individual, irreduzível e intransmissível, mas sempre segundo seus interesses, desejos e preferências. Assim, o empirismo realizou o surgimento da idéia de um *sujeito de interesse*. Tal como surgido no século XVIII o *homo economicus* é muito mais que um simples conceito ou uma noção abstrata para alguma teoria econômica, mas constitui um componente intangível em relação ao exercício do poder.<sup>81</sup> *“O homo economicus”*, diz Foucault, *“é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros”* (FOUCAULT, 2008b: 369).

No século XIX, os utilitaristas forneceriam sua contribuição à formação do conceito de *homo economicus*. John Stuart Mill (1806-1873), por exemplo, apesar de nunca ter utilizado este termo ofereceu elementos para a sua consolidação. Quando pensou a economia política como uma ciência que lida com uma parcela das motivações

<sup>80</sup> Utilizaremos também a versão francesa de *Nascimento da Biopolítica* por não concordar com algumas expressões traduzidas na versão em português.

<sup>81</sup> Para um melhor esclarecimento sobre a noção de *homo economicus* consultar: DEMEULENAERE, Pierre. *Homo Oeconomicus* : enquête sur la constitution d'un paradigme. Paris: P.U.F., 1996; BRIDEL, Pascal. “Homo oeconomicus: rerum cognoscere causas? ou du principe de rationalité comme instrument de connaissance en théorie économique”. In.: *Revue européenne des sciences sociales (Cahiers Vilfredo Pareto)*. Tome XXXVII, 1999, n°113, p. 149-167.

humanas, Mill chega a afirmar que “*somente enquanto ser que deseja possuir riqueza*” o homem é capaz de avaliar a eficácia comparativa dos meios para obtê-la. Nesse sentido, o homem

“*prediz unicamente aqueles fenômenos do estado social que ocorrem em consequência da busca de riqueza. Faz total abstração de toda outra paixão ou motivo humano, exceto aqueles que podem ser tidos princípios perpetuamente antagonistas ao desejo de riqueza, notadamente a aversão ao trabalho e o desejo de satisfação presente de indulgências dispendiosas*” (MILL, 1974: 300).<sup>82</sup>

Vemos desenhado nessa citação o esboço de quadro comportamental do *homo economicus*. Ele deve ser visto como um indivíduo que faz escolhas segundo seus interesses, mas levando em conta um cálculo de utilidade ou inutilidade daquilo que escolhe. Contudo, foi apenas com os chamados economistas neo-clássicos como Léon Walras (1834-1910) e Vilfredo Pareto (1848-1923) que foi possível obter uma melhor compreensão do *homo economicus*. Pareto, por exemplo, considera que o homem real não se manifesta apenas sob a forma do *homo economicus* que age de tal ou tal maneira segundo as vantagens que pode conseguir. Para ele o homem real é também um *homo ethicus* para quem todo interesse particular busca esconder-se sob a forma de um interesse geral (DEMEULENAERE, 2008: 184).

A problemática do *homo economicus* vai ser colocada em funcionamento no momento em que interessa “*saber se esse sujeito do interesse assim definido, se essa forma de vontade que chamamos de interesse pode ser considerada do mesmo tipo da vontade jurídica ou se pode ser articulável a ela*” (FOUCAULT, 2008b: 372). A resposta a esta questão seria que existe uma articulação entre ambos, mas nunca uma

---

<sup>82</sup> Segundo Laura Valladão de Mattos o final do trecho citado presente na tradução do *Ensaio* de Stuart Mill da Coleção *Os Pensadores* não é muito clara. Para uma melhor compreensão talvez seja melhor utilizar “*o desejo de satisfação imediata de prazeres custosos*” ao invés de “*o desejo de satisfação presente de indulgências dispendiosas*”. (MATTOS, 2004: p. 103).



identificação ou superposição entre um e outro, pois o *homo juridicus* e o *homo economicus* atuam em campos distintos. Tão distintos que diante do problema da soberania e do exercício do poder soberano cada um deles desenvolve uma atitude diferente. O *homo juridicus* pode em certas concepções e análises se colocar como aquilo que limita o exercício do poder soberano. Já o *homo economicus* não se contenta apenas em estabelecer limitações à soberania, mas visa até certo ponto destituí-la. “*Ele o destitui na medida em que faz surgir no soberano uma incapacidade essencial, uma incapacidade maior e central, uma incapacidade para dominar a totalidade da esfera econômica*” (FOUCAULT, 2008b: 398). É desse modo que o *homo economicus* emerge como uma espécie de desafio à concepção jurídica de soberania, o que de modo mais preciso significa que o aparecimento simultâneo e correlato da problemática do mercado, do mecanismo dos preços e do *homo economicus* coloca como problema que

“*a arte de governar deve se exercer num espaço de soberania [que] é habitado ou povoado por sujeitos econômicos. Ora, esse sujeitos econômicos, se levássemos as coisas ao pé da letra e se apreendêssemos a irreducibilidade do sujeito econômico ao sujeito de direito, exigiriam, ou a abstenção do soberano, ou que a racionalidade do soberano, sua arte de governar, se inscrevesse sob o signo de uma racionalidade científica e especulativa*” (FOUCAULT, 2008b: 400).

Para entender a radicalidade da crítica sobre o exercício do poder político realizada pelo *homo economicus*, Foucault analisa a famosa passagem de “*A Riqueza das nações*” de Adam Smith sobre a ação da *mão invisível*. Algumas análises realizadas sobre a “*mão invisível*” smithiana fazem uma leitura teológica que colocam esta como metáfora para a ação divina e providencial que determina os caminhos humanos e, conseqüentemente, do mercado. Foucault não segue esta linha de análise, pois pretende apontar já nesta idéia da *mão invisível* uma crítica realizada pelo pensamento econômico contra a ação política e governamental do Estado.

A *mão invisível* tem como uma de suas características essenciais o fato de conduzir os homens de negócio e comerciantes a um fim desconhecido que não estava presente em sua intenção inicial. Ao sujeito de interesse importa, desde o momento que empreende qualquer tipo de comércio, alcançar seu propósito, a finalidade pela qual efetua relações comerciais, a saber, o próprio ganho. Ao analisar a referência smithiana da “*mão invisível*” Foucault busca esmiuçar melhor sua análise em comparação com as empreendidas até então. Segundo sua interpretação, para Smith as pessoas, “*sem saber porquê, nem como, seguem seu próprio interesse, e depois, finalmente, isso é lucrativo para todo mundo*” (FOUCAULT, 2004b: 283, tradução nossa). É preciso existir uma “*espécie de cegueira*” e incerteza da parte de cada indivíduo quanto ao resultado coletivo para que este resultado seja alcançado e atendido. “*A obscuridade, a cegueira são absolutamente necessárias para todos os agentes econômicos. O bem coletivo não deve ser visado. Ele não deve ser visado porque ele não pode ser calculado, pelo menos no interior de uma estratégia econômica*” (FOUCAULT, 2004b: 283, tradução nossa).

Aqui encontra-se o coração do princípio da “*mão invisível*” exposto por Smith. Mais importante do que analisar o lugar desta “*mão*” e o papel por ela desenvolvido, a saber, agir como uma providência que recolhe e “*amarra em conjunto os fios dispersados*”, é preciso dar o devido valor à noção de invisibilidade. É nesse ponto que Foucault aponta indícios de uma crítica da ciência econômica à racionalidade política. Se a totalidade dos processos econômicos é inacessível para aqueles envolvidos diretamente, tanto mais será para o soberano político. Primeiro porque, se a palavra de ordem do mecanismo econômico é a que diz que cada um siga seus próprios interesses, então é preciso que o soberano deixe cada um fazer (*laissez-faire*) o que convêm aos seus interesses. “*Em outras palavras, o poder, o governo não pode criar obstáculos ao*

*jogo de interesses individuais*” (FOUCAULT, 2004b: 284, tradução nossa). Mais que isso, é impossível que o soberano possa ter um “*ponto de vista totalizante*” sobre cada um dos elementos do mecanismo econômico. O olhar soberano sobre a economia nunca poderá ser total. Seu alcance visual sobre o campo próprio da economia será sempre parcial. Somente não é nulo porque o político se cerca de técnicos e agentes econômicos que o abastecem de informações para sua atuação. Contudo, o melhor governo é aquele que não intervêm sobre a economia e a deixa seguir seu curso sem uma interferência externa.

*“(...) a economia entendida como prática, mas entendida igualmente como tipo de intervenção do governo, como forma de ação do Estado ou do soberano, a economia não pode ter senão a visão curta, e se existisse um soberano que pretendesse ter uma visão longa, um olhar global e totalizante, este soberano não veria nada mais que quimeras. A economia política denuncia, na metade do século XVIII o paralogismo da totalização política do processo econômico”* (FOUCAULT, 2004b: 284-285, tradução nossa).

A economia de mercado escapa a todo conhecimento que se quer “*totalizante*”, a todo conhecimento que deseja se colocar como possuidor de uma visão geral e total. Talvez seja possível discorrer sobre os princípios abstratos do funcionamento da concorrência, mas os fatos particulares e as circunstâncias que envolvem a prática de cada uma das conjunturas econômicas, isso é impossível de ser assimilado e escapa totalmente e irremediavelmente ao conhecimento de qualquer indivíduo (mesmo que este seja o soberano). Tal fato se dá porque a economia de mercado é um sistema extremamente complexo composto de uma infinidade de adaptações localizadas que é impossível de ser capturada por qualquer espírito, mesmo os mais esclarecidos. Realizar a descrição da mais simples conjuntura econômica coloca em jogo uma série de interações e mobilizam uma quantidade tão vasta de informações que mesmo o mais inteligente dos seres humanos não pode assimilar. Apenas o *homo economicus* pode ser

tomado como uma espécie de “*ilhota de racionalidade possível no interior de um processo econômico do qual o caráter incontrolável não contesta, mas ao contrário, funda a racionalidade do comportamento atomístico do homo economicus*” (FOUCAULT, 2004b: 285, tradução nossa).

A economia coloca em xeque o ponto de vista formulado, extremamente debatido e defendido ao longo do século XVIII pelos contratualistas, isto é, a concepção jurídico-político da soberania como um corpo formado a partir da soma dos direitos “cedidos” pelos indivíduos. Mais que isso, o mundo da racionalidade econômica coloca-se, mesmo desde esta época, como completamente heterogêneo e incompatível com o mundo político e jurídico. O *homo juridicus* questiona o soberano sobre os direitos a ele cedidos e relembra a todo instante que configura quebra de contrato se este tocar nos outros direitos que não lhe foram confiados. Por outro lado, é diferente a atitude do *homo economicus*, que apenas relembra o soberano de que ele não pode agir pelo simples fato de que ele não sabe, e não sabe simplesmente porque não pode saber (FOUCAULT, 2004b: 286). Não pode saber não porque não lhe é permitido saber, não é uma questão de autorização ou não. O soberano não pode saber por que ele não é capaz de saber, não possui a capacidade suficiente de alcançar o conhecimento geral e total do processo econômico para nele interferir. Nesse sentido vemos configurar-se a crítica feita pela *economia política* e pelo *homo economicus* sobre o poder soberano que é, enfaticamente, que “*não existe soberano em economia*”, ou, em outras palavras, “*não existe soberano econômico*” (FOUCAULT, 2004b: 287, tradução nossa). A falta ou impossibilidade de um soberano econômico será o problema que atravessará toda a Europa e o mundo moderno, além de ter um desdobramento no pensamento socialista,

na busca por uma planificação econômica e pela implantação de uma economia de bem-estar social.

Enquanto no Estado policiado o que estava em jogo era uma maior interferência do poder soberano sobre a população em todos os seus campos de interesse (entre eles a economia) e a busca por uma visão de conjunto da soberania, no liberalismo e na economia política ocorre exatamente o contrário. Para Foucault, “*a economia política de Adam Smith, o liberalismo econômico, constitui uma desqualificação deste projeto político de conjunto e, mais radicalmente ainda, uma desqualificação de uma razão política que seria indexada ao Estado e à sua soberania*” (FOUCAULT, 2004b: 288, tradução nossa).

A economia política fornece conhecimentos que todos aqueles que governam precisam pelo menos levar em conta, visto ser aquela “*uma ciência, um tipo de saber*” que passa a ter cada vez mais importância. Mas esta valorização da economia não chega ao ponto de fazer da ciência econômica sinônimo da ciência do governo. Para Foucault,

“[...] *o governo não pode ter por princípio, lei, regra de conduta ou racionalidade interna a economia. A economia é uma ciência lateral em relação à arte de governar. Deve-se governar com a economia, deve-se governar ao lado dos economistas, deve-se governar escutando os economistas, mas não é preciso e não está em questão, não é possível que a economia seja a própria racionalidade governamental*” (FOUCAULT, 2004b: 290, tradução nossa).

Da mesma forma como não é possível a existência de um soberano que entenda tudo sobre economia, é pouco crível que seja possível afirmar sobre a existência de algum economista especialista em política e em racionalidade governamental. O ato de governar exige cada vez mais uma constante troca de conhecimento entre os diversos campos especializados da ciência e do saber, entre os quais a política e a economia. É desta forma que, segundo a leitura foucaultiana do liberalismo, um governante moderno

pode realizar um bom governo. E aqui um bom governo significa entre outras coisas que seja eficiente e próspero de modo a proporcionar o máximo de bem-estar a cada um dos indivíduos em particular e ao conjunto da população de uma forma geral.

Para que o soberano não sofresse algum tipo de destituição de seu poder, mantivesse o estatuto de sua racionalidade sem que ela fosse transformada em algo apenas teórico, e garantisse a manutenção de sua “governamentalidade”<sup>83</sup> foi necessário a emergência de um novo campo de ação que seria o correlativo da arte de governar (FOUCAULT, 2008b: 401). Para Foucault, esse novo espaço de referência e de atuação da governamentalidade é a *sociedade civil*. Mas o que é a sociedade civil? Ela deve ser entendida não como uma idéia filosófica, mas como “*um conceito de tecnologia governamental, ou antes, (...) o correlativo de uma tecnologia de governo cuja medida racional deve indexar-se juridicamente a uma economia entendida como processo de produção e de troca*” (FOUCAULT, 2008b: 402). É por isso que, segundo Foucault, a sociedade civil e o *homo economicus* constituem dois elementos indispensáveis da crítica liberal da racionalidade política. O *homo economicus* é uma idéia abstrata e puramente econômica que habita a realidade densa e complexa da sociedade civil. Já esta última consiste no conjunto concreto onde é necessário recolocar os pontos ideais formados pelos homens econômicos a fim de administrá-los de maneira conveniente. “Logo”, conclui Foucault, “*homo economicus e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal*” (FOUCAULT, 2008b: 403).

Entre os autores do século XVIII não existia um consenso sobre como deveria ser pensada a idéia de sociedade civil. No capítulo VII do *Segundo Tratado sobre o Governo* John Locke diz que a sociedade civil e a sociedade política deveriam ser vistos

---

<sup>83</sup> Outra expressão cunhada por Foucault.

como termos intercambiáveis. Desse modo seu problema chave era “*compreender como os homens podem formar uma sociedade, deixando o estado de natureza somente sobre a base de realização de seus direitos naturais*” (ROSANVALLON, 1989: 66, tradução nossa). Já Rousseau no *Contrato Social* atribuiu um sentido mais dinâmico dizendo que a sociedade civil não é apenas a condição de emancipação do homem, mas “*o lugar do desenvolvimento das faculdades humanas*” e de reconstrução do homem (ROSANVALLON, 1989: 67).

É com Adam Smith que pela primeira vez a sociedade civil seria compreendida economicamente. Mesmo que em *A Riqueza das Nações* este autor utilize o conceito de nação ou de sociedade no sentido mais geral, é sempre da sociedade civil de que se trata. Smith contrapõe a noção de sociedade civil jurídico-política com a idéia de “*nação econômica*”, pois para ele são as riquezas que constituem e fundam uma nação.

*“Ele compreende a nação como o espaço do comércio livre circunscrito pela extensão da divisão do trabalho e dirigido pelo sistema sócio-econômico das necessidades. Com efeito, para Smith, é a relação econômica que liga os homens como produtores de mercadorias para o mercado, que é considerado como o verdadeiro cimento da sociedade”* (ROSANVALLON, 1989: 69).

A partir da segunda metade do século XVIII a noção de sociedade civil sofre uma profunda metamorfose. Nessa época acontece um processo de busca por identificação da sociedade civil com o Estado por antonomásia, ao mesmo tempo em que se estabelece uma oposição da sociedade civil em relação ao Estado. Foucault não buscou retrair a história desses acontecimentos limitando-se a tomar o que pensou Adam Ferguson em seu *Ensaio sobre a história da sociedade civil*. Teórico escocês que pensou próximo do sentido de sociedade civil formulado por Adam Smith, para Ferguson a sociedade civil “*é o elemento concreto, a globalidade concreta no interior*

*da qual funcionam os homens econômicos que Adam Smith procurava estudar”* (FOUCAULT, 2008b: 405).

A sociedade civil fergusoniana pode ser definida segundo quatro características maiores. Em primeiro lugar, ela é uma *constante histórico-natural*, no sentido de que é tão antiga quanto o indivíduo e em nenhum momento da história um existiu sem o outro. O que leva à conclusão de que, diferente do que pensavam os teóricos do estado de natureza, não foi instaurada em um dado momento histórico (FOUCAULT, 2008b: 405-408). Em segundo lugar, a sociedade civil é um *princípio de síntese espontânea entre os homens*, pois assegura a harmonização entre os interesses particulares por meio da convergência involuntária dos interesses e dos fins, o que leva à produção de benefícios a todos os seus membros. Vista dessa forma estamos próximos da figura da mão invisível de Adam Smith. Entretanto, Ferguson enfatiza que a sociedade civil não se resume ao aspecto do mercado e o homem ao plano do *homo economicus*. As associações entre os homens não são feitas apenas visando alguma espécie de lucro, mas também ocorrem por algum “*interesse desinteressado*” como a simpatia, a compaixão, etc. (FOUCAULT, 2008b: 408-412). Em terceiro lugar, ela é uma *matriz permanente do poder político*. Ferguson rompe com a seqüência estado de natureza-contrato ao afirmar que a sociedade não procede de um contrato, de uma união voluntária, de uma renúncia ou da atribuição de direitos; pelo contrário, ela exclui a constituição de uma soberania por um pacto de associação e de sujeição. O poder político emerge de forma espontânea e de maneira não finalizada na sociedade para apenas posteriormente receber um enquadramento jurídico (FOUCAULT, 2008b: 412-414). Por fim, apesar do anacronismo, a sociedade civil pode ser vista como *motor da história*, o que decorre das três características precedentes. Pensando a história da sociedade civil segundo a



sucessão progressiva de três fases (selvageria, barbárie e civilização) Ferguson define a ordem social como uma ordem espontânea. O que leva a pensar que as instituições sociais são fruto da ação dos homens mais do que de suas intenções, produto histórico e acidental de seus instintos mais do que de sua razão ou vontade (FOUCAULT, 2008b: 414-417).

Baseado em uma análise desse tipo podemos inferir que as relações humanas dentro da sociedade civil não se pautam apenas em vínculos econômicos, políticos ou jurídicos. Elas decorrem ao mesmo tempo de todo tipo de interesse, quer sejam econômicos, jurídicos, políticos, religiosos, ou até mesmo de “interesses desinteressados”. Interesses estes que não necessitam de um Estado efetuando a regulação constante, visto que a própria sociedade civil tem total capacidade de determinar quais associações, negociações e finalidades almeja.

Por fim, podemos dizer que o intervencionismo preconizado pelo Estado de polícia viu-se contestado pela idéia de uma sociedade civil capaz de auto-produzir suas próprias condições de ordem e de prosperidade. Assim, contrariamente aos cálculos fisiocratas que procuram uma adequação perfeita entre o conhecimento econômico dos governantes e a liberdade dos governados, a crítica liberal sustenta que tal conhecimento, mesmo em princípio, permanece inacessível aos governantes. Por conseguinte, o governo deve desacoplar-se de qualquer empresa destinada a regular a ordem econômica cujo equilíbrio permanece frágil ao intervencionismo dos governantes. Além do mais, os limites traçados às intenções do poder tornam-se diretamente proporcionais aos limites que circunscrevem suas possibilidades de conhecimento das engrenagens que fazem funcionar as relações econômicas.

Desde o século XVIII até o início do século XX foram muitas as situações em que o liberalismo se viu questionado, de dentro de seu próprio sistema de funcionamento, pelo excessivo custo econômico do exercício das liberdades ou pela inflação dos mecanismos de controle compensatórios da liberdade. De fato, diante dos sistemas totalitários surgidos na primeira metade do século XX – nacional-socialismo e stalinismo – o liberalismo buscou implantar mecanismos econômicos e políticos visando a garantia da liberdade econômica. De fato, todo o conjunto de mecanismos criados entre 1930 e 1960 tinha um caráter intervencionista – como se pode notar na proposta de sistema econômico formulado por Keynes –, o que levou a uma espécie de *crise do liberalismo*. Crise esta que tem por caráter intrínseco acontecer dentro do próprio funcionamento liberal, e isso através da manifestação de certo número de reavaliações e novos projetos na arte de governar formulados na Alemanha e nos Estados Unidos antes e após a 2ª Guerra Mundial (FOUCAULT, 2008b: 94). Aqui já estamos em uma nova feição do liberalismo chamada de *neoliberalismo*, que Foucault buscou estudar segundo duas grandes linhas: a do neoliberalismo alemão (ordoliberalismo) que é personificado nas idéias dos teóricos da Escola de Freiburg e a do neoliberalismo americano (anarcoliberalismo) representado no pensamento teórico dos componentes da Escola de Chicago.

É no limiar dessa prática neoliberal de governo que detemos nossa análise. Não sem antes ressaltar que o neoliberalismo deve ser visto mais como uma inflexão introduzida na curva histórica dos métodos liberais de governo e não a rejeição completa destes tais como foram ativados e aplicados na segunda metade do século XVIII e todo o século XIX. Contudo, como alerta Foucault, é preciso estar atento para o fato de que não se trata tão somente da reativação das velhas formas de economia liberal

para tentar sanar problemas de natureza diferente surgidos no século XX. Tanto na sua forma alemã quanto na americana a grande questão do neoliberalismo é saber se uma economia de mercado pode servir de modelo e forma para o Estado. É por isso que os métodos neoliberais de governo devem ser vistos como parte de uma “*nova programação da governamentalidade liberal*”. Ou antes, como uma “*reorganização interna*” que questiona não o Estado sobre o quanto de liberdade concederá à economia, mas sim a economia acerca de que modo a liberdade comercial pode desempenhar “*um papel de estatização*” que permita “*fundar efetivamente a legitimidade de um Estado*” (FOUCAULT, 2008b: 127).

\*\*\*\*\*

Desde a arcaica arte de governar presente no pastorado, passando pela racionalidade governamental própria da razão de Estado, chegando até a governamentalidade liberal, duas questões intercaladas são colocadas: a dos limites da ação política e governamental e a da resistência ao poder. O que se manifestou de várias formas ao longo dos séculos. Seja em termos de negação da direção de consciência e da condução das almas, concernentes a uma economia pastoral de governo, como o fizeram os movimentos de contraconduta religiosa nos séculos XVI-XVII. Quer seja no sentido da aplicação de mecanismos limitadores externos à própria razão governamental colocados pela teologia e pelo direito entre os séculos XVI-XVIII. Ou ainda através, desde a segunda metade do século XVIII em diante, da implantação da economia política como componente de limitação da esfera político-governamental.

Se no sentido corriqueiro a palavra resistência remete à mera oposição, na visão foucaultiana ela tem uma maior densidade e complexidade ao encontrar-se em posição de anterioridade ao poder. Essa é a novidade desse conceito filosófico e não menos político, além de também ser o que dá fôlego e uma amplidão significativa para a compreensão das relações de forças. É nesse sentido que tanto em *Segurança, Território, População* como em *Nascimento da Biopolítica* podemos visualizar, mesmo que indiretamente, o apelo à formação de novas modalidades de luta e de resistência (FONSECA, 2008b: 161). Michel Senellart, em seu texto de situação dos cursos de 1978 e 1979, chegará mesmo a dizer que em Foucault a análise dos tipos de governamentalidade é indissociável da análise das formas de resistência ou contracondutas que lhes são correspondentes (SENELLART, 2008: 534).

Ao interpretar uma passagem do “*manuscrit sur la gouvernementalité*” – texto inédito escrito por Foucault e que foi usado para a edição dos cursos de 1978 e 1979 –, Senellart aponta que para Foucault a política será sempre concebida a partir do ponto de vista das formas de resistência (SENELLART, 2008: 535). É por isso que após afirmar que a análise da governamentalidade pressupõe a concepção de que “*tudo é político*” Foucault se corrige afirmando que se trata antes de dizer: “*nada é político, tudo é politizável, tudo pode tornar-se político. A política não é nada mais e nada menos do que aquilo que nasce com a resistência às governamentalidades, a primeira revolta, o primeiro afrontamento*” (FOUCAULT apud SENELLART, 2008: 535). Portanto, é no interior do próprio funcionamento das artes de governar que as formas de contracondutas podem emergir e um novo modelo de política pode ser possível.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Procuro provocar uma interferência entre nossa realidade e o que sabemos de nossa história passada. Se tenho sucesso, essa interferência produzirá reais efeitos em nossa história presente. Minha esperança é que meus livros tomem a sua verdade uma vez escritos, e não antes. (...) Espero que a verdade de meus livros esteja no futuro.”*

**Michel Foucault. *Foucault estuda a razão de Estado* (1979).**

Diversos estudiosos da obra de Michel Foucault têm como ponto comum o estabelecimento de uma divisão desta em três fases distintas.<sup>84</sup> A fixação destas fases não deve ser tomada como o reconhecimento da existência de momentos intelectuais específicos que não estabelecem nenhuma relação com os outros. Pelo contrário, a separação em três fases constitui apenas uma precaução metodológica que facilita a melhor compreensão do complexo e abrangente universo foucaultiano. O próprio Foucault sempre buscou em seus escritos e cursos estabelecer pontes e ligações entre estudos que realizava no momento e trabalhos precedentes, o que demonstra que ao invés de três “Foucaults” distintos, que nada teriam em comum, seria melhor afirmar que existem três desdobramentos da vida intelectual de um e mesmo pensador.

Portanto, por um critério metodológico, de modo geral podemos dividir o conjunto da obra de Foucault a partir de três fases ligadas a três grandes eixos temáticos. Em primeiro lugar, a fase arqueológica onde trabalha pelo eixo da formação

---

<sup>84</sup> Uma investigação mais detalhada sobre estas fases e transformações do pensamento de Michel Foucault pode ser encontrada nos trabalhos de DREYFUS & RABINOW (1995), ERIBON (1990 e 1996), FONSECA (1995), MACHADO (1988), entre outros.

dos saberes. O empreendimento de uma arqueologia do saber não é feito através de um estudo histórico da constituição dos saberes. Tomando como objeto as ciências empíricas surgidas entre os séculos XVII e XVIII, o objetivo é a análise das práticas discursivas e das regras de constituição da verdade que possibilitaram a formação dos saberes científicos surgidos naquele período histórico. É o que vemos, por exemplo, em *As palavras e as coisas* (1966).

Em segundo lugar, a fase genealógica desenvolvida através do eixo do exercício do poder. Ao diferenciar a genealogia da arqueologia, Foucault afirma que “*a genealogia seria, portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos*” (FOUCAULT, 1979b: 172). Ela funcionaria como uma técnica que, a partir da discursividade local, ativa os saberes tornando-os “*capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico*” (FOUCAULT, 1979b: 172). Nesse sentido, as análises realizadas em cursos, conferências e livros escritos ao longo da década de 70 versam sobre as várias nuances do poder, entendido não como uma instituição, mas como o conjunto de normas, técnicas e procedimentos pelos se exerce algum tipo de ação sobre os indivíduos. Seja no sentido de disciplinarização dos corpos e comportamentos – como podemos ver em *Vigiar e Punir* (1975) onde os mecanismos disciplinares são estudados em aparelhos sociais como prisões, exércitos, escolas, hospitais, fábricas, asilos –, ou no sentido de governo da conduta dos outros através de métodos governamentais – trabalhado nos cursos *Segurança, Território e População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), por exemplo.

Por fim, a fase ética onde o eixo analítico era o da constituição do sujeito. Iniciada no princípio dos anos 80 até a morte de Foucault em 1984, essa fase marca o desdobramento de suas pesquisas para o estudo da ética, do cuidado e do governo de si como formadores da subjetividade. Não se trata então de fazer uma teoria do sujeito, mas de empreender o estudo das diferentes maneiras como o indivíduo, por si mesmo ou por alguma influência externa, é levado a se constituir como sujeito. Sobre este tema versam os últimos volumes da História da Sexualidade, *O uso dos prazeres* (1984) e *O Cuidado de si* (1984), e cursos como *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982) e *O governo de si e dos outros* (1982-1983), entre outros.

O presente trabalho buscou analisar uma parte da fase genealógica, concentrando as atenções sobre um momento específico dos estudos sobre o poder, mais particularmente aquele compreendido a partir da introdução do conceito de governo como norteador analítico. A inserção deste conceito possibilitou a Foucault ampliar seu campo de estudos do nível das práticas de uma microfísica do poder para aquele das práticas do macro poder estatal. Por meio de uma “*pequena experiência de método*”, realizada nos cursos *Segurança, Território e População* e *Nascimento da Biopolítica*, Foucault visou demonstrar como não existe incompatibilidade nem paradoxo entre as formas locais e microscópicas de poder – técnicas pastorais e disciplinares –, e formas gerais aplicadas pelo Estado (FOUCAULT, 2008a: 481). A realização de uma análise histórica e crítica, que toma o Estado não como uma realidade transcendental e sim como produto das práticas e relações humanas, fez com que Foucault postulasse uma diferente genealogia do Estado moderno. Esta genealogia não consiste em uma ontologia circular de uma instituição que tem nela mesma sua afirmação, mas pela

história das práticas racionais de governo, dos regimes de governamentalidade, elaborados e instalados na Europa do século XVI em diante.

Pensando o Estado por esta perspectiva foi possível fazer o exame das estratégias de conjunto nas quais se formam os movimentos de resistência e contracondutas que contribuíram para a construção das concepções políticas modernas. De modo mais concreto, é possível dizer, por exemplo, que a razão de Estado que tomou forma a partir do século XVI-XVII instituiu-se como uma adequação moderna da governamentalidade pastoral. Dentro desta razão de Estado se articulam o Mercantilismo, as técnicas policiais e militares, bem como as práticas e dispositivos disciplinares que, tomados em conjunto, possibilitam a compreensão dos mecanismos estatais de governo. Com o advento da racionalidade liberal de governo em meados do século XVIII ocorrem modificações significativas. A introdução da economia política como ciência governamental e a aplicação do princípio da liberdade como regra geral de regulação das relações entre indivíduos e Estado podem ser tomados como exemplos. Além do mais, o surgimento da sociedade civil como limitadora das fronteiras da governamentalidade estatal deve ser destacada como outro evento importante nesse período.

Muitos foram os críticos que diziam que a “*microfísica do poder*” desenvolvida por Foucault era incapaz de pensar elementos mais globais como o Estado, a política internacional ou mesmo a sociedade civil. Oferecendo uma resposta a estes o filósofo realiza uma importante guinada em suas análises no final dos anos 70 ao realizar a história das governamentalidades ocidentais. Através do estudo destas ele buscou demonstrar como tomaram forma os sistemas e estruturas governamentais que, fazendo uso de práticas cotidianas como as disciplinas e as regras de conduta, funcionam até



nostros dias. Ao mesmo tempo, buscou trabalhar o contraponto a estes mecanismos de poder presente nos diversos movimentos de oposição como os de contraconduta religiosa no século XVI ou os de liberdade econômica e comercial no século XVIII. Em suma, estudando as diferentes maneiras segundo as quais o poder governamental funciona Foucault oferece outra possível leitura de como as diferentes racionalidades políticas puderam se constituir e assumir o formato que, com algumas modificações, ainda possuem até o presente.

Esse outro modo de interpretar a racionalidade política é crucial, pois permite a articulação entre as práticas locais de poder – realizadas em instituições como a prisão, a escola, o hospital, a fábrica, o exército, etc. –, e as elevadas decisões governamentais sobre economia, política internacional, saúde pública, etc. Além disso, esta interpretação permite a problematização da relação entre razão política e tecnologias de poder. O que ocorre devido à ampliação do quadro analítico ao tomar as estruturas de poder a partir de onde efetivamente se formam, ou seja, entre as relações humanas e não a partir de alguma justificação ideológica e institucional.

Partindo da análise sobre a biopolítica – onde o foco da atenção política recai sobre o conjunto de processos populacionais e o surgimento no final do século XVIII das técnicas e táticas de biopoder –, Foucault retrocede sua análise para entender o processo histórico de formação das *artes de governar* e dos diversos tipos de *governamentalidade* no Ocidente. Com as discussões sobre a governamentalidade foram ampliadas as análises sobre o poder disciplinar a partir da agregação de outros domínios como as práticas de gestão das condutas dos homens, de governo do Estado e de seus aparelhos administrativos.

É por esta perspectiva que devem ser considerados os estudos sobre a *governamentalidade* presentes nos cursos *Segurança, Território e População e Nascimento da Biopolítica*. A *governamentalidade* oferece uma nova grade de inteligibilidade que permite reconsiderar as noções da política e repensar as relações entre liberdade e governo. Isso observando as diversas estratégias aplicadas com o intuito de governar os indivíduos e o modo como se aceita ou se recusa ser governado. Podemos dizer que, para além do exame das racionalidades e dispositivos de poder criados e desenvolvidos desde a Antiguidade até a Modernidade, Foucault buscou, com seus estudos, realizar a genealogia dos tipos de governamentalidade que possibilitaram a formação do Estado e suas diferentes práticas governamentais.

Assim, a problemática da governamentalidade foi construída sobre um deslocamento e uma extensão analítica significativa. Um deslocamento analítico porque se passa da perspectiva do Estado como instituição fundante para o Estado como instituição fundada a partir das práticas e relações humanas concretas. Uma extensão analítica porque a questão do governo deve ser entendida como uma generalização das técnicas disciplinares. Enquanto estas últimas agem sobre a forma da exclusão (da criminalidade, da loucura, etc.), considerada como uma das faces constitutivas de parte de nossa identidade, a governamentalidade age através de práticas positivas de inclusão sobre a qual se constrói a matéria das relações sociais. Entre as técnicas disciplinares e as tecnologias do governo das condutas não existe somente o deslocamento da exclusão para a inclusão, mas também a constituição de uma nova positividade, pois o governo das condutas é tanto um problema de autogoverno quanto um problema de governo da

condução dos outros. Na verdade são duas questões que se encontram ligadas e formam um pólo de articulação entre indivíduo e sociedade.<sup>85</sup>

De modo geral Foucault apontou em seus estudos diferentes tipos de governamentalidades: a proto-governamentalidade desenvolvida pelo poder pastoral (hebraico e cristão), a governamentalidade presente na razão de Estado, e a governamentalidade liberal. Todos estes tipos possuem em comum o fato de, ao mesmo tempo em que induzem um certo modo de gestão dentro da lógica governamental específica da época em que se desenvolveram, fornecem a possibilidade de “salvação” para cada indivíduo. Se no modelo do pastorado esta “salvação” tinha um teor religioso de redenção das almas, na Modernidade ela passaria a significar a “salvação” da vida de cada indivíduo no sentido de que por meio de mecanismos políticos se visava a manutenção da vida através da conservação da saúde e da vitalidade da população. O que pode ser visualizado na implementação das preocupações com a saúde pública, higiene, alimentação e segurança que têm por objetivo, em última instância, buscar o equilíbrio entre a taxa de natalidade e de mortalidade. Nesse sentido, a governamentalidade pode ser compreendida como o conjunto constituído por instituições – como a polícia, por exemplo –, que permitem exercer uma forma específica de poder e que tem como alvo a população.

Ao tomar o liberalismo não como teoria econômica ou política, mas como “*prática refletida de governo*” (SENELLART, 1995: 07) Foucault estabelece a oposição

---

<sup>85</sup> A associação entre técnicas disciplinares e formas de exclusão, governamentalidade e táticas de inclusão não devem ser tomadas como sistemas regulados e auto-suficientes. Isso porque, por exemplo, a disciplina não atua somente segregando os indivíduos em instituições fechadas. Nisso reside o mérito de Foucault posto que demonstrou que o que ocorria na prisão, no asilo ou no hospício, ou seja o disciplinamento, era um fenômeno aceito por todos. Nessas instituições era implementado e posto em funcionamento, de modo concentrado, aquilo que ocorria de forma difusa nas instituições semi-abertas como escolas, hospitais, casernas, etc. Em suma, por meio da disciplina os vagabundos, os ociosos e outros agentes sociais como o delinqüente e o incorrigível foram assimilados pelo sistema produtivo dos séculos XVIII e XIX.

deste com o modelo do Estado de polícia aplicado pela maior parte das monarquias europeias até meados do século XVIII. A prática liberal de governo pode ser considerada a imagem invertida da arte de governar presente na razão de Estado, o que não significa que tenha eliminado todos os mecanismos que esta possuía, mas sim que realizou modificações profundas no modo como funcionavam.

Esta oposição crítica à razão de Estado aparece na segunda metade do século XVIII, por exemplo, nos liberais alemães que, seguindo o caminho aberto por Kant, haviam realizado a denúncia do modo despótico como se comportava o Estado de polícia. E faziam isso amparados nos princípios legais sustentados e oferecidos pelo Estado de direito.

Diferentemente dos liberais alemães, Foucault não busca confrontar a lógica liberal e a lógica do Estado de polícia pelo viés do direito. A inovação da análise foucaultiana está em confrontar estas duas lógicas em termos de racionalização da prática de governo. Enquanto o princípio motor da polícia diz que “*nunca se governa demais*” – visto que sempre existem coisas e situações que escapam ao controle e administração do Estado –, o pensamento e a prática do liberalismo são atravessados pela idéia constante de que “*sempre se governa demais*”. A racionalização liberal do governo busca implantar a prática refletida de um “*governo frugal*” e obedece constantemente a uma regra de economia máxima da ação dos governantes. É por isso que Foucault afirma que “*a questão da frugalidade do governo é a questão do Liberalismo*” (FOUCAULT, 2008b: 41).

Em última instância o que está em jogo para a reflexão liberal não é apenas a recusa a uma forma de governo e sua substituição por outra como ocorreu no século XVI-XVII quando dos movimentos de resistência e revolta contra o poder pastoral.

Nem mesmo é a discussão sobre como governar o máximo possível, mas mantendo o menor custo econômico e político. A grande questão, aquela que está no fundamento da crítica liberal é exatamente se não seria melhor e menos dispendioso não governar do que governar. É realmente necessário governar? Não seria mais econômico diminuir as ações de governo ou, no limite, deixar de governar do que continuar governando? Estas questões transparecem o ponto alto do questionamento sobre as relações entre governo e liberdade.

Em *Foucault et le problème du gouvernement* Dominique Ségler destaca o êxito de Foucault ao realizar uma genealogia do Estado e da racionalidade política ocidental a partir da governamentalidade como grade de análise do poder. Segundo ele, essa perspectiva analítica certamente não resolve todos os problemas ligados ao Estado e às relações entre governo e liberdade, entretanto oferece uma análise de como os diversos movimentos de resistência puderam surgir no interior das diversas estratégias governamentais. Neste sentido, Foucault mostra bem que as práticas de governamentalidade e a busca pela liberdade de se autogovernar, tanto no formato prático quanto na estrutura de pensamento, continuam tendo vinculação com o antigo modelo pastoral de governo. No fundo, de alguma maneira ainda reproduzimos as táticas pastorais de cuidado, zelo e condução que influenciam na construção daquilo que somos (SÉGLARD, 1992: 139-140).

Dentro do conjunto dos diversos tipos de governo surgidos no Ocidente entrecruzam-se e convivem lado a lado três esferas que vão da ordem da microfísica à ordem macrofísica. A primeira diz respeito ao campo mais individualizado e subjetivo do governo de si mesmo e das práticas de si como regra de conduta pessoal. A segunda esfera estaria ligada às tecnologias políticas aplicadas ao corpo, seja através de técnicas

disciplinares ou através de interferências na ordem do *bios*, da vida de um conjunto populacional. A última esfera é a mais generalizada e ligada à soberania política que administra e gerencia uma nação, uma população ou uma sociedade.

Importa notar que existe um *continuum*, um fio condutor que interliga as ações minúsculas e subjetivas de uma pessoa com a ordem política responsável pelo bom ordenamento da coisa pública. Esta é uma das razões por que qualquer reflexão sobre a formação do homem moderno deve, no pensamento foucaultiano, passar pela análise das maneiras como, desde a Antiguidade até nossos dias, nos relacionamos conosco mesmos e com os outros. Deve ser efetuada, no campo das problematizações, uma análise de como nos constituímos como sujeitos, de como fomos subjetivados a ponto de sermos como somos hoje. É a esse respeito que a tentativa de livrar-se da economia do poder que “molda” nossas identidades exige a invenção de novas subjetividades, de novos modos de relações de si para consigo mesmo. Foi exatamente sobre esse campo que tomaram rumo as pesquisas de Foucault antes de serem interrompidas por sua morte prematura.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obras de Michel Foucault:

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. Não ao sexo rei. In.: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979a, p. 229-242.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. 11ª edição. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. La philosophie analytique de la politique. In.: *Dits et Écrits*. Vol. III. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a.

\_\_\_\_\_. Sécurité, Territoire, Population. In.: *Dits et Écrits*. Vol. III. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994b.

\_\_\_\_\_. Le sujet et le pouvoir. In.: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994c.

\_\_\_\_\_. “*Omnes et singulatim*”: vers une critique de la raison politique. In.: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994d.

\_\_\_\_\_. Les techniques de soi. In.: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994e.

\_\_\_\_\_. La technologie politique des individus. In.: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994f.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In.: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.231-249.

\_\_\_\_\_. Crítica y *Aufklärung* [“Qu’est-ce que la Critique?”]. Trad. Jorge Dávila. *Revista de Filosofia – ULA*, nº 08, 1995a, p.05-30. (Disponível em <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf>)

\_\_\_\_\_. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In.: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b, p.253-278.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos Cursos do Collège de France, 1970 -1982*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

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

\_\_\_\_\_. *Os Anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. “*Omnes et Singulatim*”: para uma crítica da razão política. In: *Ditos e escritos*. Vol. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 356-385.

\_\_\_\_\_. *Le pouvoir psychiatrique*. Cours au Collège de France. 1973-1974. Paris: Gallimard/Seuil, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France .



1977-1978. Paris : Gallimard/Seuil, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Le naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France .

1978-1979. Paris: Gallimard/Seuil, 2004b.

\_\_\_\_\_. *A Hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Ética do cuidado de si como prática da liberdade*. In.: *Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política*. Vol. V. 2ª edição. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 18ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da Biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

## 2. Fontes primárias:

BOTERO, Giovanni. *Raison et gouvernement d'Etat en dix livres*. Édition bilingue italien/ français. Traduit du italien par Gabriel Chappuys. Paris: Guillaume Chaudière, 1599 (Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>).

CÍCERO, Marco Túlio. *Das leis / Do orador*. Porto: Res Jurídica, 1994.

CLÉMENT, Claude. *Machiavellismus jugulatus a Christiana Sapientia Hispanica et Austriaca*. Compluti: A. Vazquez, 1637 (Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>).

CÓDIGO DE HAMMURABI. Introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários de Emanuel Bouzon. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1992.

CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS E NORMAS COMPLEMENTARES. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LA MOTHE LE VAYER, François de. L'Oeconomique du Prince. In.: *Oeuvres de François de La Mothe Le Vayer*. Nouvelle Edition Revue et Augmentée. Tomo I, parte II. Dresde: Michel Groell, 1756-1759, p. 285-296 (Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>).

\_\_\_\_\_. La Politique du Prince. In.: *Oeuvres de François de La Mothe Le Vayer*. Nouvelle Edition Revue et Augmentée. Tomo I, parte II. Dresde: Michel Groell, 1756-1759, p. 297-358 (Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>).

LA PERRIÈRE, Guillaume de. *Le Miroir politique, contenant diverses manieres de gouverner et policer les Republicques qui sont, et ont esté par cy devant: Oeuvre [...] que necessaire à tous Monarches, Rois, Princes, Seigneurs, Magistrats et autres qui sont charge du gouvernement ou administration d'icelles: Par M. Guillaume de la*

*Perrière, Tholosain*. Paris: Vincent Norment et Jeanne Bruneau, 1567 (Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>).

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad.: Maria Júlia Goldwasser. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MILL, John Stuart. *Da definição de economia política e do método de investigação próprio a ela*. In.: *BENTHAM / STUART MILL*. Tradução de Pablo Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 291-315 (Coleção “Os Pensadores”, vol. XXXIV).

MONTAIGNE, Michel. *Les Essais*. Éd. Pierre Villey. Vol. I. Paris : PUF, 1999.

\_\_\_\_\_. *Les Essais de Michel seigneur de Montaigne*. Edition nouvelle trouvée après le deceds de l'Autheur, reveu et augmenté d'un tiers plus qu'aux precedentes impressions. Paris: Abel l'Angelier, 1595 (Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>).

PLATÃO. *Político*. In: PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Traduções de Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político) e José Cavalcante de Souza (O Banquete). São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 204-269 (Coleção “Os Pensadores”, vol. III).

PUFENDORF, Samuel von. *Le droit de la nature et des gens, ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*. Traduit du latin par Jean Barbeyrac. Tome II. Amsterdam: Henri Schelte, 1706 (Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Édition, introduction et commentaire sous la direction de Bruno Bernardi. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

SERVAN, Joseph Michel Antoine. *Discours sur l'administration de la justice criminelle*. Grenoble: s/e, 1767 (Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>).

TOMÁS DE AQUINO. *Du royaume /De regno*. Texte traduit et présenté par Frère Marie Martin-Cottier. Friburgo: Egloff / Paris: LUF, 1946.

TURQUET DE MAYERNE, Louis. *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé et meslé des trois formes de legitimes Republics*. Paris: Jean Berjon et Jean le Bouc, 1611.

### **3. Obras e artigos sobre Michel Foucault:**

ARAÚJO, Inês Lacerda. Foucault, para além de Vigiar e Punir. *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 21, nº 28, Curitiba, jan-jun/2009, 2009, p. 39-58.

BONNAFOUS-BOUCHER, Maria. *Um Liberalismo sans liberté: du terme "libéralisme" dans le pensée de Michel Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2001.

BURCHELL, G.; MILLER, P.; GORDON, C. (eds.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf, 1991.

CANDIOTTO, Cesar. Governo e direção de consciência em Foucault. *Natureza Humana*, nº 10, vol. 02, São Paulo, jul.-dez./2008, p. 89-113.

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

DEAN, Mitchell. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London/Thousand Oaks/ New Delhi: Sage Publications, 1999.

DEFERT, Daniel. Chronologie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, v. I: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001. p. 13-90.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo : Brasiliense, 1988.

DREYFUS, Paul; RABINOW, Hubert L. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do existencialismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault: uma biografia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

EWALD, François. *Foucault, a Norma e o Direito*. Lisboa, Vega, 1993.

PRADO FILHO, Kleber. *Michel Foucault: uma história da governamentalidade*. Rio de Janeiro: Editora Insular/Editora Achiamé, 2006.

FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e Constituição do Sujeito*. São Paulo: EDUC, 1995.

\_\_\_\_\_. Entre a vida governada e o governo de si. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio (org.) *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008a.

\_\_\_\_\_. Para pensar o público e o privado: Foucault e o tema das artes de governar. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (org.) *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008b.

GAUTIER, Claude. À propos du “gouvernement des conduites” chez Foucault: quelques pistes de lecture. In.: CHEVALIER, Jacques (dir.). *La gouvernabilité*. Paris: CURAPP/PUF, 1996, p. 19-33.

GORDON, C. Governmental Rationality: An Introduction. In: GORDON, G.; BURCHELL, G.; MILLER, P. (eds.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf, 1991.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In.: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Noguera, Carlos. La gubernamentalidad en los cursos del profesor Foucault. *Educação & realidade*, vol. 34, nº 02, Porto Alegre, maio-ago/2009, p. 21-33.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

RAMOS DO Ó, Jorge. Notas sobre Foucault e a Governamentalidade. In.: FALCÃO, Luís Felipe; SOUZA, Pedro (org.). *Michel Foucault: Perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora Achiamé, 2005.

REVEL, Judith. Nas origens do biopolítico: de Vigiar e punir ao pensamento da atualidade. In.: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José (orgs.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

SAMPAIO, Simone Sobral. *Foucault e a resistência*. Goiânia: Editora da UFG, 2006.

SÉGLARD, Dominique. Foucault et le problème du gouvernement. In.: *La Raison d'État: politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992.

SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*, vol. 7, nº 1-2, São Paulo, outubro/1995 p. 1-14.

\_\_\_\_\_. Situação dos cursos. In.: FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VEIGA-NETO, Alfredo . Coisas de Governo... In.: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L. e VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 13-34.

VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In.: *Como se escreve a história*. Brasília: Editora da UnB, 1982.

#### **4. Obras e artigos complementares:**

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editoria UFMG, 2002.

BONNET, Stéphane. Botero machiavélien ou l'invention de la raison d'État. In.: *Revue Les études philosophiques*, 2003/3-1, nº 66, p. 315-329.

BOSETTI, Elena; PANIMOLLE, Salvatore A. *Deus-Pastor na Bíblia: solidariedade de Deus com seu povo*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1986.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DEMEULENAERE, Pierre. La définition des coûts et avantages, entre identité et diversité des préférences. *Revue européenne des sciences sociales*. Tome XLVI, nº140,

2008, p. 175-195.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas / Edições Loyola, 2007.

DOTOLO, C. “Unicidade/Unicidade”. In.: *LEXICON*: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 774.

DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da Renascença*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

GERARDI, R. “*Ex opere operato*”. In.: *LEXICON*: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p.276-277.

HAUDRICOURT, André-Georges. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. In.: *L'Homme*: Revue Française d'Anthropologie, Paris, vol. 2, nº 1, 1962, p. 40-50.

LAMOUNIER, Bolívar. *Apresentação: o poder e seus mecanismos*. In.: MAZARIN, Jules. *Breviário dos políticos*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1997.

L'HEUILLET, Hélène. La généalogie de la police. In.: *Cultures & conflits*. Paris, nº48, 2002, p. 109-132 (Versão on-line disponível em <http://conflits.revues.org/index907.html>)

LOPES, Marcos Antonio. *Voltaire Político: espelhos para príncipes de um novo tempo*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

MAIA, Antônio Cavalcanti. Biopoder, biopolítica e o tempo presente. In.: NOVAES, Adauto (org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 77- 108.



MARTIN-COTTIER, Marie. *Préface et présenté*. In.: TOMÁS DE AQUINO. *Du royaume /De regno*. Texte traduit et présenté par Frère Marie Martin-Cottier. Friburgo: Egloff / Paris: LUF, 1946.

MATTOS, Laura Valladão. “Transformando ‘verdades abstratas’ em ‘verdades concretas’: uma análise sobre a metodologia econômica de John Stuart Mill”. *Revista Estudos Econômicos*, v. 34, nº 01, janeiro/março 2004, p. 101-128.

MONET, Jean-Claude. *Polícias e Sociedades na Europa*. Trad.: Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: EDUSP, 2001. (Série Polícia e Sociedade; nº 03)

MORALDI, Luigi. *O início da Era Cristã: uma riqueza perdida*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. Tempo dos deuses, tempo dos homens: mito e história no *Político* de Platão. *Kriterion*, nº 107, Belo Horizonte, Jun/2003, p.39-50.

ORTEGA, Francisco. *Genealogias da Amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PADOVESE, L. “*Gnosticismo*”. In.: *LEXICON*: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p.324-325.

PAVIANI, Jayme. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia, nº 132)

ROSANVALLON, Pierre. *Le libéralisme économique: histoire de l'idée de marché*. Paris: Seuil, 1989.

SCHMITT, Carl. *El Concepto de lo Político*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

TENŠEK, T. Z. “*Ascese*”. In.: *LEXICON*: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 53-54.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. 2ª edição. São Paulo: EDUSP, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mito y sociedad em La Grecia antigua*. Prólogo de Carlos García Gual. 4ª edição. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2003.