

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FOUCAULT E A CRÍTICA GENEALÓGICA: uma investigação da  
governamentalidade política**

**Helrison Silva Costa**

**Belo Horizonte**

**2017**

HELRISSON SILVA COSTA

**FOUCAULT E A CRÍTICA GENEALÓGICA: uma investigação da  
governamentalidade política**

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

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política.

Orientador: Helton Machado Adverse

Belo Horizonte

2017

100 Costa, Helrison Silva  
C837f Foucault e a crítica genealógica [manuscrito] : uma  
22017 investigação da governamentalidade política / Helrison Silva  
Costa. - 2017.  
190 f.  
Orientador: Helton Machado Adverse .  
  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia  
  
1.Filosofia – Teses. 2. Estado - Teses. 3.Foucault,  
Michel, 1926-1984. I. Adverse, Helton Machado.  
II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



## ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO HELRISSON SILVA COSTA

Realizou-se, no dia 22 de fevereiro de 2017, às 14 horas, sala 4094 da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *Foucault e a crítica genealógica: uma investigação da governamentalidade política*, apresentada por HELRISSON SILVA COSTA, número de registro 2015679485, graduado no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Helton Machado Adverse - Orientador (UFMG), Prof. Marco Antônio Souza Alves (UFMG), Prof. Cesar Candiotto (PUC-PR).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada, com média final ..... *com* ..... (*1,0*)

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 22 de fevereiro de 2017.

*Helton Machado Adverse*  
Prof. Helton Machado Adverse (Doutor)

*Marco Antônio Souza Alves*  
Prof. Marco Antônio Souza Alves (Doutor)

*Cesar Candiotto*  
Prof. Cesar Candiotto (Doutor)

*Aos meus pais, que tornaram tudo isso possível.*

*“O mundo está bem melhor do que há cem anos atrás,  
dizem.  
Morre muito menos gente, as pessoas vivem mais,  
Ainda temos muita guerra, mas todo mundo quer paz,  
dizem.  
Tantos passos adiante e apenas alguns atrás,  
Já chegamos muito longe, mas podemos muito mais,  
dizem.  
Encontrar novos planetas pra fazermos filiais,  
Quem me dera, não sentir mais medo, quem me dera não  
me preocupar.  
Temos inteligência pra acabar com a violência, dizem.  
Cultivamos a beleza, arte e filosofia,  
A modernidade agora vai durar pra sempre, dizem.  
Toda a tecnologia só pra criar fantasia,  
Deuses e ciência vão se unir na consciência, dizem.  
Vivermos em harmonia não será só utopia”.*

*Arnaldo Antunes*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais pelo apoio sempre presente e respeito às minhas escolhas. À minha mãe pela graça que traz no viver. Ao meu pai pela bondade estampada em sorriso.

Agradeço à Angelita a quem tanto admiro pela generosidade rara nesse mundo e que tanto me ensina a desprender-me de mim mesmo. Sou grato pela paciência, compreensão e sobretudo o carinho que torna suportável o peso das obrigações.

Meu muito obrigado ao professor Helton Adverse por sua boa vontade, gentileza e disponibilidade desde a formulação do projeto, quando nem mesmo era seu aluno. Agradeço pelos comentários e observações que tanto contribuíram para esse trabalho, bem como pelo apoio prestado durante o processo de doutorado e pela confiança depositada.

Agradeço também aos funcionários da FAFICH principalmente aos da secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia sempre solícitos e prestativos.

Agradeço aos amigos do curso pelas trocas, conversas e experiências que tanto enriquecem meu aprendizado e me fazem lembrar sempre da importância do diálogo e de que a pesquisa acadêmica se constrói em conjunto. Aos amigos da vida agradeço pelo incentivo e lealdade mesmo em minha ausência.

Agradeço também à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pelo financiamento dessa pesquisa sem o qual seriam maiores ainda as dificuldades de realização.

## RESUMO

Partindo dos aspectos micropolíticos no emaranhado social, Foucault centra suas análises nas dimensões capilares nas quais desponta uma multiplicidade de relações de poder e de tecnologias políticas, cujos rastros históricos podem ser genealógicamente perseguidos. A partir do curso *Sécurité, Territoire, Population* ministrado por Foucault no Collège de France em 1977-1978 vê-se uma ampliação dos objetos de estudo do filósofo que passa a investigar o processo de governamentalização da sociedade e do Estado desde o século XVI com o desenvolvimento das políticas da razão de Estado – ancoradas em duas tecnologias de segurança: o dispositivo diplomático-militar e a polícia – e da governamentalidade liberal – pautada sobre uma racionalidade científica e um governo econômico que incide sobre a população. Essas práticas racionalizadas de governo remontam à implementação do poder pastoral desenvolvido pela Igreja Católica desde o século III, responsável por cunhar a ideia de um governo sobre os indivíduos. No início da modernidade, as técnicas de governo do poder pastoral ultrapassam o âmbito religioso em que estavam circunscritas devido à crise introduzida pelas contracondutas que surgem em contestação às investidas do poder pastoral sobre os modos de conduta dos indivíduos, o que coloca em evidência a questão de como governar. Desdobra-se a partir disso a formulação da noção de atitude crítica entendida como o comportamento que caracteriza a ação dos indivíduos nas relações de poder ao inquirir sobre o modo como se é governado e ao limitar o avanço das práticas de governo racionalizadas. Das considerações em torno da atitude crítica Foucault extrai a ideia de um projeto crítico que reivindica uma filiação com o pensamento de Kant, mas que se dá sobre os auspícios do método genealógico legado por Nietzsche, o qual se presta aos estudos das práticas de poder em sua dimensão histórica. Assim, nos deteremos na análise do que Foucault entende por crítica, em 1978, evidenciando a relação com a genealogia que constitui a crítica genealógica, cujo efeito é a desmontagem dos esquemas de ordenamento históricos, que fazem aparecer as condições de possibilidade das “singularidades históricas” identificadas nas artes de governar.

**Palavras-chave:** Foucault – Governamentalidade – Governo – Estado – Contraconduta – Crítica.



## ABSTRACT

Starting from the micropolitical aspects in the social tangle Foucault attempts his analysis on capillary dimension in which a multiplicity of power relations and political technologies emerges, whose historical traces can be genealogically pursued. From the course *Securité, Territoire, Population* given by Foucault at the Collège de France in 1977-1978 one sees an extension of the objects of study of the philosopher who proceeds to investigate the process of governmentalization of society and the State since the sixteenth century with the policies of reason of State - anchored in two security technologies: the diplomatic-military device and the police - and the liberal governmentality - based on a scientific rationality and an economic government that affects the population. These rationalized practices of government go back to the implementation of the pastoral power developed by the Catholic Church since the third century, responsible for coining the idea of a government over individuals. At the beginning of modernity, the techniques of government of pastoral power go beyond the religious sphere in which they were circumscribed by the crisis introduced by the counter-conducts that arise in opposition to the attacks of the pastoral power over the modes of individual's conduct, which puts in evidence the question about how to govern. Unfold from this, the formulation of the notion of critical attitude understood as the behavior that characterizes the action of the individuals in front of the investments of power inquiring about the way in which one is governed and in limiting the advance of the rationalized government practices. From the considerations about the critical attitude Foucault draws the idea of a critical project that claims an affiliation with the Kant's thought, but that takes place on the auspices of the genealogical method bequeathed by Nietzsche, which lends itself to the studies of the practices of power in its historical dimension. Thus, we shall dwell on the analysis of what Foucault understands by critique in 1978, evidencing the link with genealogy that constitutes genealogical critique, whose effect is the dismantling of historical ordering schemes that show the conditions of possibility of "historical singularities" identified in the arts of government.

**Key-words:** Foucault - Governmentality - Government - State - Counter-conduct - Critique.

## RÉSUMÉ

A partir des aspects micro-politiques dans l'enchevêtrement social, Foucault se concentre sur les dimensions capillaires dans lesquelles émerge une multiplicité de relations de pouvoir et des technologies politiques dont les traces historiques peuvent être persécutées par la généalogie. Depuis le cours « Sécurité, Territoire, Population » présenté par Foucault au Collège de France en 1977-1978 on voit un élargissement par rapport à leurs objets d'étude. Foucault commence à investiguer le processus de gouvernementalisation de la société et de l'État depuis le XVI<sup>e</sup> siècle avec le développement de la raison d'État – ancré sur deux technologies de sécurité : le dispositif diplomatique-militaire et la police – et avec la gouvernementalité libérale réglée par une rationalité scientifique et un gouvernement économique qui met l'accent sur la population. Ces pratiques rationalisées de gouvernement remontent à la mise en œuvre du pouvoir pastoral qui a été développé par l'Église depuis le III<sup>e</sup> siècle. Tel pouvoir est responsable pour l'implantation de l'idée d'un gouvernement sur les individus. Au début de la modernité, les techniques de gouvernement du pouvoir pastoral dépassent le cadre de la religion dans lequel ils étaient confinés. Cela est dû à la crise introduite par les contre-conduites qui apparaissent comme une manière de contester les assauts du pouvoir pastoral sur la conduite des individus, en mettant en évidence la question de comment gouverner. Désormais on voit la formulation de l'attitude critique comme le comportement qui caractérise l'action des individus dans les rapports de pouvoir quand ils s'enquêtent de comment on est gouverné et quand ils limitent l'avance des pratiques rationalisées de gouvernement. De ces considérations autour de l'attitude critique Foucault puise l'idée d'un projet critique qui revendique une adhésion par rapport à la pensée de Kant mais qui se déroule sous les auspices de l'héritage de la méthode généalogique de Nietzsche. Ainsi, nous allons nous concentrer sur l'analyse de ce que Foucault comprend comme critique pendant l'année de 1978, en montrant le rapport avec la généalogie qui constitue la critique généalogique dont l'effet c'est le démontage des schémas historiques qui mettent en place les conditions de possibilité des « singularités historiques » identifiées dans les arts de gouverner.

**Mots-clés :** Foucault – Gouvernementalité – Gouvernement – État – Contre-conduite – Critique.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>GOVERNO E GOVERNAMENTALIDADE</b> .....	<b>21</b>
1.1. O percurso investigativo de Foucault: microfísica do poder e governamentalidade .	21
1.2. O problema do governo e as artes de governar .....	30
1.2.1. A literatura anti-Maquiavel e o combate aos <i>speculum principis</i> .....	36
1.2.2. O desbloqueio das artes de governo: população e racionalidade econômica.....	45
1.3. A governamentalização do Estado.....	52
1.4. A consolidação da <i>ratio Status</i> .....	57
1.4.1. O dispositivo diplomático-militar e a polícia na razão de Estado .....	65
1.4.2. Deslocamentos do Estado de polícia: governo econômico e liberalismo .....	73
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>GENEALOGIA DAS PRÁTICAS DE GOVERNO: PODER PASTORAL E</b>	
<b>CONTRAONDUTAS</b> .....	<b>78</b>
2.1. Introdução ao poder pastoral.....	78
2.1.1. A invenção das artes de governar no poder pastoral.....	80
2.1.2. O lugar da metáfora do pastor na Antiguidade grega.....	84
2.1.3. A especificidade do poder pastoral em relação ao poder político.....	88
2.1.4. Os deslocamentos do poder pastoral em relação à salvação, à lei e à verdade .....	91
2.1.5. O poder pastoral e a governamentalidade moderna .....	99
2.2. As resistências às artes de governar nas contracondutas .....	104
2.2.1. As contracondutas e as relações estratégicas de poder .....	105
2.2.2. As contracondutas religiosas .....	115

2.2.3. As contracondutas da razão de Estado .....	119
2.2.4. As lutas contemporâneas .....	124
 <b>CAPÍTULO III</b>	
<b>A CRÍTICA GENEALÓGICA.....</b>	<b>129</b>
3.1. A atitude crítica .....	129
3.2. Crítica e <i>Aufklärung</i> .....	139
3.3. O excesso de poder e o papel da filosofia .....	150
3.4 A prática histórico - filosófica como abordagem da <i>Aufklärung</i> .....	154
3.5. Arqueologia, genealogia e as estratégias de saber-poder.....	166
 <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	
	<b>175</b>
 <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	
	<b>185</b>

## INTRODUÇÃO

*“Eu espero ainda que um médico filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...”*

Friedrich Nietzsche

*A Gaia Ciência*

A atualidade é marcada por uma profusão de acontecimentos que mobilizam efeitos que nos atravessam e que operaram uma tríade em que se relacionam mutuamente o sujeito, a verdade e o poder. No entanto, dada a proximidade em que nos encontramos desses acontecimentos se torna difícil distanciar-se das conexões que nos ligam ao presente de modo a refletirmos acerca daquilo que nos perpassa. Diante disso, o ferramental disposto por Foucault em seus estudos em torno das relações de poder na modernidade chega até nós como uma via concreta para enfrentarmos essa empreitada e genealógicamente analisar os acontecimentos que irromperam em nossa história e que têm efeito sobre aquilo que somos hoje. É nessa perspectiva que abordamos os estudos de Foucault sobre a governamentalidade, que se formulam como uma crítica genealógica das racionalidades políticas que nos tocam ainda hoje como práticas de governo individualizantes e totalizantes, as quais procuram intervir sobre a conduta dos indivíduos de forma cotidiana e permanente por meio de dispositivos elaborados.

Certamente, Michel Foucault figura entre os mais importantes e influentes filósofos e pensadores do século XX. Os escritos desse autor estão impregnados de formulações e análises históricas capazes de nos conduzir a problemas antes nunca pensados e a campos de investigação inexplorados, sempre permitindo possibilidades diversas de abordagem e usos. Autor de livros que soam desconcertantes, Foucault lança um olhar sobre o mundo em uma perspectiva peculiar, procurando pelas condições de possibilidade dos acontecimentos históricos na tentativa de diagnosticar o presente.

As noções elaboradas por ele se configuram como instrumentos que nos possibilitam analisar questões prementes à nossa atualidade histórica que sob o ponto de vista das tecnologias do poder não difere em demasiado daquela em que viveu Foucault. Isso significa procurar nos escritos do autor instrumentos que nos auxiliem a refletir sobre os contextos contemporâneos e que nos sirvam não como um conteúdo filosófico cristalizado, mas como um conjunto de técnicas e procedimentos de pesquisa que podem ser utilizados em diferentes “canteiros históricos”.

Assim, a imersão no pensamento foucaultiano é um convite à reflexão de questões contemporâneas e urgentes. Este trabalho tem apenas o objetivo circunscrito de levantar algumas delas sem, contudo, pretender respondê-las. Na medida em que a investigação toma rumos próprios, novos questionamentos surgem constantemente, fazendo com que o texto siga uma trilha antes impensável, fazendo com que as interrogações provocadas pelo eco inquietante do pensamento foucaultiano se mantenham sempre abertas a outras perspectivas, a outras condições de possibilidade de análise e a outras pesquisas futuras. É necessário enveredar pelo pensamento de Foucault, fragmentado e desprezado de qualquer pretensão sistêmica, e por isso mesmo, difícil de ser analisado e compreendido. Assim, estudar qualquer temática relativa à filosofia erigida por Foucault significa embrenhar-se num caminho de muitas encruzilhadas que podem nos conduzir a um número inexprimível de outros lugares

Desprende-se disso que o pensamento de Foucault é um pensamento de fronteira. Dificilmente se poderá localizá-lo, ele não se define e a todo tempo se reformula e escapa a qualquer tentativa de enquadramento. Foucault sempre descartou o epíteto de filósofo e ainda com mais contundência a de historiador, rejeitou sem exasperação e sempre com grande ironia a pecha de estruturalista, pós-moderno ou anarquista. Mesmo hoje procuram defini-lo e enquadrá-lo sobre a alcunha de um pensador liberal (no sentido clássico do termo) ou neo-estoicista. Mas, então, quem poderia dizer quem é – ou fora – Foucault? Em nossa opinião, nem mesmo ele poderia dizê-lo; de todo modo não era necessário dizê-lo e ainda era preciso que não fosse dito. Crítico, intelectual ou apenas um ficcionista? Várias figuras de um mesmo pensador é o que podemos depreender das obras do francês. Foucault é dono de um pensamento que não se esconde e que não se limita por medo de enfrentar as consequências e os efeitos que dele pode decorrer, o que confere a ele um pensamento controverso, polêmico, arrebatador, que se articula de forma não-sistemática, para assim melhor enfrentar os paradoxos encontrados em suas especulações. Foucault aparece, então, como um autor grandioso, mesmo sem pretender sê-lo, que se quer próximo, mas se distancia, que diagnostica as causas dos problemas, mas que

não tem um bálsamo a oferecer e, assim, ele nos despe de nossas certezas e convicções e nos lança ao indefinido de nossa própria existência. E aqui poderíamos afirmar que o pensamento de Foucault é extemporâneo e intempestivo, tal como o de Nietzsche de quem tanto se serviu, e por isso não cabe a nós impor a ele um sentido em si mesmo, descobrir uma verdade oculta em alguma entrelinha ou nota de rodapé. Afinal, lançar-se na leitura deste pensador é embrenhar-se por um terreno instável, movediço em que nem sequer podemos ter certeza a quem ele se endereça: se a seus contemporâneos ou às gerações futuras. De todo modo, o pensamento de Foucault não possui uma verdade nem, tampouco, pode ser compreendido em sua totalidade, ele escapa e no momento em que tentamos fixá-lo em uma positividade qual seja, vemos seu eterno desdobrar-se, um fluxo intenso em outras dimensões e lugares, impossibilitando seu aprisionamento. Seu pensamento, não se prende a nenhuma forma e a nenhum gosto. Não quer convencer, não quer agradar, não se pretende eterno, imutável, mas não se evade de querer interferir nos jogos de verdade e poder que constituem as relações sociais.

Em toda extensão dos escritos de Foucault é possível deparar-se com um pensamento pulsante e vivo. Não obstante o caráter assistemático das obras de Foucault é possível identificar os percalços metodológicos que contornam suas análises, sobretudo a ancoragem na genealogia herdada de Nietzsche.

Ora, a genealogia procura compreender os acontecimentos históricos sem, entretanto, recorrer a um fundamento último que lhes garanta uma coerência e ordenamento positivo; não busca por uma origem, e sim, pelas condições de possibilidade. Na perspectiva de Nietzsche, a genealogia é *Herkunft* e *Entstehung* e não *Ursprung*, ou seja, não é origem, e sim procedência e emergência. Destarte, a genealogia se efetiva na medida em que desloca a história para o lugar antes ocupado pela metafísica, impossibilitando durante o percurso investigativo a busca pelas essências ou identidades imóveis dos objetos de pesquisa, corrigindo o curso para o diagnóstico dos entrecruzamentos que possibilitam os acontecimentos. O método herdado de Nietzsche pergunta por aquilo que fez com que algo viesse a ser como é; não de outro modo, ou seja, procura identificar as emergências que se entrecruzam em um mesmo plano formando um acontecimento, absolutamente contingente.

A genealogia adquire ainda maior proporção e destaque na abordagem foucaultiana nos estudos das práticas de governo, na medida em que o curso de 1978 pode ser lido como uma análise histórica da governamentalidade que faz emergir, ou ainda, que lança mão de uma

genealogia do Estado, tendo em vista que o Estado é abordado enquanto objeto reflexivo da política no século XVIII e desse modo aparece como um efeito da racionalidade política, diminuindo, portanto, seu aspecto de uma figura institucional forte. Do mesmo modo, a genealogia é condição indispensável para que Foucault possa formular o seu projeto crítico que se coloca na esteira kantiana, pois é ela que vai permitir a Foucault se manter coerente com a imanência dos seus pressupostos investigativos.

O projeto crítico foucaultiano é desenvolvido a partir do Opúsculo de Kant “*Was ist Aufklärung?*”. No ano de 1978, Foucault versa sobre o tema da crítica e explicita sua referência ao pensamento kantiano. Nesse mesmo ano, Foucault se utiliza em seus estudos da noção de governamentalidade, até então inédita no pensamento do autor. Nosso propósito é estabelecer as relações concernentes à crítica, tal como entendida por Foucault em 1978, e os estudos sobre a governamentalidade presentes no curso *Sécurité, Territoire, Population* ministrado por ele nesse mesmo ano no Collège de France. Acreditamos que Foucault encontra nessa noção um *locus* privilegiado para o estudo do poder, o que permite a ele encetar uma análise crítica em termos políticos das formas de governo racionalizadas, configurando uma crítica da razão política. A crítica genealógica se presta, desse modo, a realizar a desmontagem dos esquemas de ordenamento históricos, que fazem aparecer as condições de possibilidade das “singularidades históricas” identificadas nas artes de governar. Nesses termos demonstramos a relação entre a crítica e a governamentalidade procurando apontar que ao fazer a genealogia das práticas refletidas de governo Foucault empreende uma crítica radical do Estado e das tecnologias de poder que nos atravessam.

A ideia de crítica traz modificações importantes quanto ao modo de percebermos o escopo programático dos estudos foucaultianos. Não é difícil apreender em Foucault a vontade de realização de uma filosofia que desempenhe o papel de uma crítica da racionalidade moderna, tal como vemos em seus trabalhos anteriores. Ao mesmo tempo, é notório também que o modo como Foucault entende a ideia de crítica e o modo como estabelece suas pesquisas que produzem um efeito crítico são muito próprios do autor. Dessa maneira, cabe ao escopo deste trabalho investigar em que consiste a crítica foucaultiana quanto ao estudo das práticas refletidas de governo, partindo do pressuposto que a crítica auxilia na compreensão dos estudos da governamentalidade que podem ser situados em meio à crítica de uma razão política.

Ora, os estudos sobre a governamentalidade provocaram uma perspectiva de fato inovadora para a análise das questões políticas. Muito embora tenha permanecido inexplorada



por um longo período, a partir do início da década de 90 com a publicação de *The Foucault effect: studies in governmentality* organizado por G. Burchell, C. Gordon e P. Miller<sup>1</sup> esse cenário foi alterado, provocando impacto inclusive na ciência política. No entanto, apesar do rebuliço provocado por esse livro a dificuldade de pesquisa em torno da governamentalidade permanecia. Isso porque o conteúdo das aulas no curso no Collège de France em 1978 continuava praticamente inédito – com exceção da aula de 1º de fevereiro publicada na coletânea *Microfísica del potere: inteventi politici* em 1977 organizada por Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino<sup>2</sup> — até a publicação integral do curso *Sécurité, Territoire, Population* em 2004<sup>3</sup>. No Brasil o tema da governamentalidade conta com alguns importantes estudos após a publicação da aula em língua portuguesa na coletânea *Microfísica do Poder* em 1979 organizada por Roberto Machado<sup>4</sup>, como atesta a obra pioneira *Michel Foucault e o Direito* de Márcio Alves da Fonseca<sup>5</sup> lançada em 2002. De modo geral, as pesquisas começam a se intensificar a partir da publicação integral do curso atingindo um interesse mais ampliado a partir da edição brasileira do curso lançada em 2008<sup>6</sup>. O caráter relativamente recente de publicação desses estudos explica o interesse que os temas explorados em 1978 suscitam. As análises acerca das contracondutas passaram praticamente despercebidas nesse período, somente em 2016 que se tem uma publicação totalmente dedicada ao tema<sup>7</sup>. Em relação à atitude crítica o quadro não é muito diferente, pois apesar de muito ter sido escrito sobre a relação de Foucault e Kant a importância do tema no pensamento foucaultiano ainda não foi totalmente rastreada, o que confere grande mérito à edição crítica do texto *Qu'est-ce que la critique?* editada e comentada por D. Lorenzini e A.I. Davidson<sup>8</sup> em que exploram as relações da atitude crítica e as contracondutas bem como em relação à governamentalidade. Do mesmo modo é preciso ressaltar a grande contribuição sobre o assunto efetivado por F. Gros<sup>9</sup>. Não é preciso dizer que

---

<sup>1</sup> BURCHELL, G; GORDON, C, MILLER, P (Orgs). *The Foucault Effect: studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

<sup>2</sup> FOUCAULT, M. *Microfísica del potere: inteventi politici*. FONTANA, A; PASQUINO, P (Orgs). Torino: Einaudi, 1977.

<sup>3</sup> FOUCAULT, M. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004.

<sup>4</sup> FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. MACHADO, R. (Org). 25 ed. São Paulo: Graal, 2008.

<sup>5</sup> FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

<sup>6</sup> FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

<sup>7</sup> Dossiê Counter-conducts. *Foucault Studies*. n. 21, junho, 2016.

<sup>8</sup> FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? suivi de la culture de soi*. LORENZINI, D. e DAVIDSON, A.I. Paris: Vrin, 2015.

<sup>9</sup> GROS, Frédéric. "Foucault et la leçon Kantienne des Lumières". In: *Lumières*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, n. 8 2006, p. 159-167.

com esse trabalho não temos qualquer pretensão de dar conta desses *tropos* ainda bastante inexplorados no pensamento foucaultiano. Com esse pequeno balanço apenas queremos apontar a necessidade ininterrupta das pesquisas da obra de Foucault.

É importante pontuar também que o grande conjunto de questões problematizadas nesse trabalho giram em torno das reflexões empreendidas por Foucault em um estreito período que vai de janeiro a maio de 1978 a partir de duas referências principais: a primeira delas o curso *Sécurité, Territoire, Population* ministrado no Collège de France entre janeiro e abril de 1978 e a conferência proferida à Sociedade Francesa de Filosofia intitulada *Qu'est-ce que la critique?* em 27 de maio deste mesmo ano. Não obstante o curto período aqui considerado, a riqueza e profundidade teórica das elucubrações do autor são imensuráveis, como atestam suas análises concernentes ao poder pastoral, ao surgimento e desenvolvimento da governamentalidade política na forma de razão de Estado no século XVI e liberal no século XVIII, bem como as análises realizadas pelo autor em torno das contracondutas religiosas e das contracondutas políticas, cuja importância é fulcral na medida em que não são objeto do autor em nenhum outro lugar. Os desdobramentos provocados por essas relações de poder estendidas na governamentalidade se ligam, em nossa perspectiva, de maneira inextricável ao conjunto de formulações elaboradas em *Qu'est-ce que la critique?* responsáveis por compor a importante noção de atitude crítica até então inexistente do léxico foucaultiano. Pensamos que a opção de centrar nossos esforços nesse recorte não se configura como um estreitamento (ao menos não despropositado) de nossa abordagem sobre o autor, mas denota a genialidade foucaultiana e a proficuidade de um pensamento inquieto e curioso, incansável diante das indagações provocadas pelos acontecimentos históricos e que muito tem a nos dizer merecendo ser cuidadosamente analisado.

Obviamente tal recorte não exclui a possibilidade de cotejar as questões aqui trabalhadas com textos de outros períodos da produção bibliográfica de Foucault. De fato, não deixamos de considerar e ter em mente as formulações dos anos anteriores principalmente aquelas que se fazem presente em *Surveiller et Punir* (1975), *La Volonté de Savoir* (1976), bem como aquelas do curso de 1976 *Il Faut défendre la société* e do curso de 1979 *Le naissance de la biopolitique*. Do mesmo modo, muito nos servimos dos artigos e conferências que compõem os *Dits et écrits*, principalmente as conferências de abril de 1978 proferidas no Japão com destaque para *La philosophie analytique de la politique* e aquela proferida em 1979 na Universidade de Stanford nos Estados Unidos sob o título de *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*.

Diante disso, o trabalho aqui desenvolvido pode ser entendido como sendo composto por dois movimentos distintos, embora relacionados. Ora, o primeiro movimento consiste na apresentação das artes de governo desenvolvidas no Ocidente. Trata-se de mostrar como foi pensada e articulada variadas tecnologias de poder que assumem como escopo a condução de condutas, tendo por pressuposto a ideia de que os indivíduos são governáveis. Insere-se nessa conjuntura a discussão acerca das artes de governo formuladas no século XVI que se desdobram na formulação da razão de Estado, primeira forma de racionalidade política da modernidade. A recusa dos pressupostos da razão de Estado será responsável pela configuração de uma outra governamentalidade que Foucault identifica com o liberalismo. Por se tratar de uma genealogia das práticas de governo, Foucault empreende um recuo histórico até a Antiguidade para localizar o surgimento de uma tecnologia de poder que será desenvolvida alguns séculos à frente pela Igreja Católica e que corresponde à prática do pastorado.

Por sua vez, o segundo movimento de nosso trabalho consiste em demonstrar as reações e a não-aceitação das práticas de governo que aparecem no contexto do poder pastoral como contracondutas religiosas e durante a atuação da razão de Estado como contracondutas políticas. Em nossa leitura, as considerações em torno das contracondutas muito contribuem para forjar a importante noção de atitude crítica que o autor localiza junto ao avanço e extensão da governamentalidade no século XVIII, enquanto um comportamento fundado por meio da questão: como não ser governado? A partir disso, acreditamos ser possível nuançar alguns traços do pensamento de Foucault, tais como a concepção que aproxima as relações de poder do enfrentamento entre as investidas de poder pautados pela inquirição acerca dos modos de governo e as reações a essas práticas que se traduzem na arte de não ser conduzido desse modo. Com isso, abre-se ainda uma interessante relação entre o pensamento de Foucault e a filosofia de Kant, a partir da reivindicação de uma herança crítica realizada pelo francês que incide sobre a questão do sujeito, da verdade e do poder imbricados na governamentalidade, de modo que o pensamento foucaultiano articula-se como crítica das racionalidades políticas.

Com a pretensão de demonstrar esses dois movimentos superpostos das análises foucaultianas no que toca à governamentalidade efetuamos o seguinte percurso:

No primeiro capítulo tratamos da discussão em torno das artes de governo em oposição às teorias de soberania pautadas em pressupostos jurídico-políticos que vão formar aquilo que Foucault entende por governamentalidade. Ao tratarmos das artes de governo veremos de perto o discurso elaborado pelos teóricos do século XVI que contrasta fortemente com os princípios

dos *speculum principis* e por consequência às formulações de Maquiavel. Trata-se, então de mostrar a passagem de um poder de soberania que incide sobre o território para a formação de um poder dotado de uma racionalidade imanente e política que incide não mais sobre um território, mas sobre os indivíduos que nele habitam. Assim podemos efetuar a análise das tecnologias de poder utilizadas por essa nova forma de racionalidade para levar a cabo o governo dos homens dentre as quais destaca-se a polícia, que assume a prerrogativa de efetuar o controle da sociabilidade no que se refere à circulação da população e das mercadorias sempre com o objetivo de majoração das forças do Estado. Em seguida, mostramos os deslocamentos dessa razão de Estado a partir do apoio ofertado pela economia como novo princípio de inteligibilidade da racionalidade política que se desdobra no liberalismo.

No segundo capítulo tomamos como objeto de análise o poder pastoral desenvolvido e ampliado pela Igreja Católica do século III ao século XVI no intuito de perceber como Foucault rastreia a genealogia das práticas de governo. Procuramos demonstrar a tese do autor de que as técnicas empreendidas pela pastoral cristã produtoras de um poder ao mesmo tempo individualizante e totalizante se fazem presentes na governamentalidade política moderna, seja na forma de razão de Estado ou liberalismo. No início da modernidade, essas técnicas ultrapassam o âmbito religioso em que estavam circunscritas, o que coloca em evidência a questão de como governar em diferentes campos sociais. Enfatizamos a posição de Foucault de que isso não corresponde a um processo de laicização, pois se refere a um conjunto de deslocamentos que atestam a especificidade da racionalidade política. A partir disso, nos dedicamos a explorar a noção de contraconduta que Foucault forja para designar os movimentos de contestação surgidos em relação às investidas do poder pastoral sobre os modos de conduta dos indivíduos, bem como os movimentos que surgem em reação às práticas de governo efetivadas pela razão de Estado. Enfatizamos que ao introduzir essa noção Foucault consolida a perspectiva do poder de modo que se tem constituído o binômio conduta/contraconduta inerente às relações de poder.

Por fim, no terceiro capítulo procuramos demonstrar que junto a esse processo de alastramento das artes de governo ocorrido no século XVIII, Foucault identifica o surgimento de um *ethos* que caracteriza a ação dos indivíduos frente às investidas do poder, o qual ele denomina de atitude crítica. Esse questionamento caracteriza uma atitude refletida de se colocar frente às práticas de governo, inquirindo o modo como se é governado e recusando determinadas formas de condução de conduta. Diante disso, a atitude crítica será o aporte

histórico-filosófico por meio do qual Foucault desenvolve sua concepção de filosofia empreendendo uma tentativa de conceitualização do estudo das contracondutas no âmbito do poder pastoral e das práticas de resistências. É nesses termos que Foucault aproxima atitude crítica e *Aufklärung* e pode fazer sua inserção na tradição crítica inaugurada por Kant.

Foucault nos convoca a pensar a partir dele, não importa se com ele ou não, de maneira que procurar elementos que nos auxiliem a refletir sobre os contextos contemporâneos é apropriar-se, não de um conteúdo filosófico cristalizado que, de algum modo, seria capaz de fornecer as respostas para nossos problemas e as verdades para nos orientarmos ética e politicamente no mundo, e sim, de um modo de percepção que nos permite, ao menos (e isso não é pouco), identificar as relações de poder nas quais estamos inseridos e verificar aquilo que o nosso presente diz e de que modo ele ressoa o nosso passado. Isso se traduz em uma perspectiva política na medida em que a partir da crítica daquilo que nos atravessa é possível empreender a luta nas estratégias de poder. Nisso consiste o real papel de uma filosofia do acontecimento.

## CAPÍTULO I

### GOVERNO E GOVERNAMENTALIDADE

*“Qual cegueira, qual surdez, qual densidade ideológica teria o poder de impedir meu interesse pelo tema, sem dúvida, o mais crucial de nossa existência, ou seja, a sociedade na qual vivemos, as relações econômicas pelas quais ela funciona, os sistemas que definem as formas regulares, as permissões e as interdições que regem regularmente nossa conduta? A essência de nossa vida e feita, após tudo, do funcionamento político da sociedade na qual nos encontramos”.*

Michel Foucault

*Dits et écrits*

#### **1.1.O percurso investigativo de Foucault: microfísica do poder e governamentalidade**

Analisando as pesquisas levadas a cabo por Foucault durante o curso *Sécurité, Territoire, Population* em 1978 no Collège de France é possível notar um importante deslocamento no que concerne ao entendimento da noção de poder, tema de interesse foucaultiano em seu assim denominado período genealógico. O autor se move de uma posição que entende o poder como relação para uma perspectiva em que este é tomado como práticas de governo. O poder se configura como um conjunto de práticas que possibilita a alguns conduzirem ou governarem a conduta de outrem exercendo uma interferência sobre seu campo de possibilidade de ações. Por conseguinte, o interesse de Foucault se volta para o problema das práticas de governo, mais precisamente sobre as justificativas que fazem com que alguns governem e por outro lado outros obedeçam. No entanto, o caminho perseguido por Foucault não é aquele que procura pelas motivações psicológicas entre os atores, mas é o mesmo aberto por suas pesquisas anteriores, a saber, o campo das tecnologias de poder e das racionalidades imiscuídas a elas, tal como denunciado no exame das práticas de poder disciplinar e do biopoder. Salientamos que esse deslocamento longe de significar uma ruptura ou desqualificação das análises precedentes se refere a um alargamento da concepção de poder agora posta sobre a égide da governamentalidade. Com efeito, a perspectiva de uma

micropolítica das relações de poder normalizadas, tal como retraçadas em *Surveiller et Punir* e *Le Pouvoir psychiatrique* deslizam para uma abordagem das técnicas em que os sujeitos exercem governo sobre outros, conduzindo a conduta de outrem, ou ainda, como conduzem a si mesmos.

De fato, durante as pesquisas empreendidas até o curso de 1978, a ideia de poder entendido como condução de condutas não havia sido ainda elaborada por Foucault, vindo a se consolidar em decorrência do interesse do autor em relação às práticas de governo que funcionam como técnicas dos dispositivos de poder e que vão justamente incidir sobre a conduta dos governados. Até então, o que se vê é a concepção, hoje bastante conhecida, de poder enquanto relação e que se expressa nas análises micropolíticas em torno da loucura, da medicalização, da disciplina e da sexualidade. No entanto, ressaltamos a afirmação elaborada por Senellart sobre a não identificação de um termo com o outro: “Seria, portanto, inexato afirmar que o conceito de ‘governo’ se substitui, a partir de então, àquele de ‘poder’, como se esse último pertencesse a uma problemática doravante ultrapassada”<sup>10</sup>.

Dessa forma, assinalamos o aparecimento tardio desse entendimento que se estende a um vasto campo de investigação ainda inexplorado e que provoca ainda uma inflexão no percurso investigativo de Foucault até as questões que atravessam o domínio da ética, questões estas amplamente trabalhadas no último período do autor como possibilidade de analisar os efeitos das técnicas de condução de condutas na constituição das subjetividades, como se verifica nos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité*, bem como os cursos *L’herméneutique du sujet* (1982) *Le gouvernement de soi et des autres* (1983) e *Le courage de la vérité* (1984).

Propomos, então, retomar brevemente alguns aspectos do percurso genealógico foucaultiano com o objetivo de apresentar a concepção de poder desenhada pelo autor no decorrer dos anos 70 e que se desdobra na formulação inédita de governamentalidade, cujas mudanças operadas em relação às pesquisas anteriores assumem importância nodal para compreensão do pensamento de Foucault, sobretudo em seu aspecto político.

A proposta foucaultiana de uma analítica do poder elaborada nos anos 1970 consiste em investir em uma análise ascendente, que parta das capilaridades e dos mecanismos infinitesimais das relações humanas, a fim de perceber os dispositivos que as compõem e assim descentralizar a questão do poder do eixo jurídico em que gira, das instituições em que funciona.

---

<sup>10</sup> SENELLART, M. 2004, p. 399.

Perceber o poder não como fato maciço que exerce opressão sobre aqueles que não possuem poder, deslocando-se para apreensão do poder em suas extremidades. Para isso, Foucault apresenta como método de investigação a genealogia do poder que possibilitaria encetar um tipo de investigação que partiria dos aspectos microfísicos distribuídos no caráter pulverizado das relações entre indivíduos e grupos, evitando, então, uma análise descendente que procuraria deduzir o poder a partir de uma centralidade. Afirma Foucault:

“Creio que é preciso examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam; mostrar como esses procedimentos, é claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas, sobretudo, como eles são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais, de poder”.<sup>11</sup>

Do interesse de Foucault pela questão do poder ressalta-se a decisão sempre presente de manter-se afastado de uma concepção pautada em pressupostos essencialistas, bem como a de se desvencilhar de uma concepção jurídico-repressiva do poder, tal como formulada pelas Teorias políticas de soberania. Nesse sentido, de acordo com Foucault, tratar o poder circunscrevendo-o apenas à esfera jurídica significa reduzir a compreensão do poder a um efeito puramente repressivo, o que ele considera como uma abordagem demasiadamente “estreita” e “esquelética”. Decorre disso que o autor não toma o poder como algo tangível que se poderia deter ou alcançar. De fato, Foucault nem mesmo concebe a existência do poder enquanto tal, pois o que existe são relações de poder. Sendo assim, o poder circula entre todos os indivíduos, haja vista que não se pode conceber um sujeito apartado de relações de poder. De acordo com o autor “o indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui”<sup>12</sup>. Desse modo, como observa Roberto Machado, o poder em Foucault “funciona como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que ninguém escapa, a que não existe exterior possível, limites ou fronteiras”<sup>13</sup>, pois toda relação é relação de poder, todos nós exercemos poder, ao mesmo tempo em que somos produzidos por ele.

Sob esse ponto de vista Foucault se afasta das teorias jurídicas do poder que pressupõem a transferência e a alienação do poder como um bem. Do mesmo modo rechaça também o

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, M. 1999, p. 36.

<sup>12</sup> FOUCAULT, M. 1999, p. 35.

<sup>13</sup> MACHADO, R. 1979, p. 16.



entendimento do poder como dominação decorrente do pressuposto de que este se define como um ponto fixo ou sedimentado e por isso mesmo poderia ser detido exclusivamente por alguns indivíduos ou grupos. Ademais, Foucault se coloca contra a perspectiva marxista que concebe o Estado como instituição responsável por reproduzir a dominação social. Para o autor, o poder se espraia enquanto é produzido na efetividade das práticas e por isso não se pode querer reduzi-lo a um *locus* central, ainda que se possa identificar lugares privilegiados aonde o poder se sedimenta. Sendo assim, se afastando ainda mais da concepção política corrente Foucault afirma: não se deve “tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo – dominação de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras”<sup>14</sup>. Portanto, não se deve atribuir de antemão uma dimensão negativa às relações de poder, como se todo poder que se exerce fosse essencialmente opressor. É preciso considerar as relações de poder no solo aonde se formam tendo em vista seu aspecto produtivo, o que inclusive garante sua sustentação e vigência. Essa tese é aprofundada em *La volonté de Savoir* (1976) livro em que Foucault, sem negar a atuação repressora em que pode incorrer o exercício de poder, acentua o caráter produtivo decorrente dele. No caso da sexualidade, o autor argumenta que estamos mais circunscritos a um quadro de incitação permanente desse aspecto da vida que produz sujeitos de desejo do que em um quadro absolutamente repressivo como preconizado pelo esquema freudo-marxista.

Por conseguinte, no lugar de dominação maciça Foucault pensa o poder como um conjunto estratégico indefinido e disperso. Isso implica que o poder deve ser visto como uma prática e, por isso, não pode ser subordinado a uma categoria universal, dado seu caráter disperso, conforme podemos entender na seguinte afirmação:

“Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais”.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> FOUCAULT, M. 1999, p. 34.

<sup>15</sup> FOUCAULT, M. 1999b, p. 88-89.

A partir disso podemos notar que Foucault diferencia poder e dominação. Sendo o estado de dominação caracterizado pela inexistência do espaço de atuação do poder. Dito de outro modo, dominação faz referência a uma relação de poder assimétrica cujas possibilidades de resistência e os espaços de liberdade necessários para o exercício do poder foram bastante limitados. Coteja essa distinção a ideia célebre de Foucault de que não há poder sem resistência, pois o que caracteriza as relações de poder é a possibilidade de resistência inerente a elas constituindo jogos de forças. Isso nos permite compreender a observação de Thomas Lemke: “criticando o modelo jurídico em seu trabalho até a metade dos anos 1970, Foucault viu o modo do poder não como lei e consenso, mas como guerra e luta”<sup>16</sup>. A isso Foucault se refere em *Il Faut Défendre la Société* como “hipótese Nietzsche”, por meio da qual o autor vai conceber o poder inserido em jogo de forças sendo seu caráter produtivo resultado do embate entre elas. No entanto, como demonstra Lemke, Foucault não poderia permanecer com essa hipótese, pois ela apenas se coloca como um negativo do modelo jurídico de poder, de modo que “mesmo em sua negação do conceito de poder jurídico-discursivo ele permaneceu dentro dessa problemática da legitimação e lei”<sup>17</sup>. Ao afirmar que a hipótese Nietzsche se opõe termo a termo à formulação jurídica do poder, Foucault ainda não desconsidera o modelo jurídico, pois o faz apenas numa posição de recusa. Com efeito, não há, de fato, um enfrentamento a esse modelo, a hipótese invocada por Foucault não é capaz de implodir os termos que recusa, pois: “no lugar do consenso e da lei, ele insistiu em coação e guerra, no lugar de tomar a macro perspectiva do Estado e centrar nos detentores do poder ele prefere investigar a microfísica do poder e estratégias anônimas”<sup>18</sup>. Assinalamos aqui que isso não significa afirmar que as análises micropolíticas levadas na fase genealógica do autor devam ser desconsideradas. Muito ao contrário, se elas se mostram insuficientes quanto ao enfrentamento definitivo de uma abordagem jurídico-filosófico-repressiva do poder ela cumpre com êxito o intuito de se firmar como uma abordagem imanente das relações estratégicas, possibilitado pelo método genealógico que coloca em evidência os atravessamentos que compõem as relações de poder. No entanto, como insiste Lemke, o objetivo de Foucault era “cortar a cabeça do rei nas análises políticas”<sup>19</sup>, mas ele não logra êxito, pois o “cortar a cabeça” do rei deveria se configurar apenas como o primeiro passo rumo a um desvencilhamento definitivo da referência jurídica, de modo

---

<sup>16</sup> LEMKE, T. 2000, p. 3.

<sup>17</sup> LEMKE, T. 2000, p. 3.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

que permanece a questão: “Como é possível que seu corpo decapitado frequentemente se comporte como se, de fato, tivesse uma cabeça?”<sup>20</sup>.

Ainda de acordo com Lemke ao introduzir o tema do governo Foucault enfrenta essa questão<sup>21</sup>. Ao deslocar-se de uma microfísica do poder até a noção de governamentalidade, compreendendo poder como condução de condutas, a metáfora de guerra pode ser abandonada dando lugar ao caráter estratégico das relações imanentes de poder que serão colocados sobre a forma de conduta/contraconduta, como teremos oportunidade de analisar. Por ora, cabe apenas ressaltar, ancorados na análise de Lemke, que a abordagem da governamentalidade não exclui as formas consensuais ou o recurso a violência inerentes às relações de poder, mas agora elas não aparecem como fundamento ou a fonte do poder, e sim como elementos dessas relações. A essa mudança de ponto de vista Lemke denomina de “hipótese Foucault”<sup>22</sup>, que implica em um ultrapassamento da perspectiva anterior de uma metáfora guerreira, limitada pelo caráter estritamente negativo em relação à formulação jurídica do poder. Por conseguinte, Lemke extrai dessa análise a seguinte consideração: “o conceito de governamentalidade representa um movimento teórico para além da problemática do consenso e da vontade de um lado e da conquista e da guerra de outro”<sup>23</sup>. Foucault pode, então, restituir o caminho de análise aberto pelas pesquisas genealógicas do poder empreendidas desde o início da década de 70, mas agora – tomando as considerações de Lemke como sendo acertadas – corrigidas, de modo que possibilitam a Foucault corroborar sua posição acerca de uma analítica política em detrimento de uma Teoria do poder.

Durante a década de 70 Foucault foi incessantemente criticado por sua abordagem microfísica do poder, acusada de ser incapaz de dar conta de análises mais ampliadas como aquelas concernentes à constituição e funcionamento do Estado, bem como os mecanismos democráticos de representação política. Tendo isso em mente, pensamos que é possível afirmar que o intuito de levar a cabo uma história da governamentalidade, tal como aparece em *Sécurité, Territoire, Population* se apresenta, em grande medida, como uma maneira de responder às acusações direcionadas às implicações de uma abordagem micropolítica. Por meio de uma genealogia das práticas políticas Foucault mostra que é possível alcançar problemas que se referem a uma sedimentação maior de poder e, portanto, mais ampliada como se encontra no

---

<sup>20</sup> Dean 1994, p. 156 *apud* LEMKE, T. 2000, p. 3.

<sup>21</sup> LEMKE, T. 2000, p. 3.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 4.

problema do Estado. A analítica do poder não é avessa à temática do Estado, mas também não se subordina a ela. Corrobora essa posição Colin Gordon, que vê na introdução do tema da governamentalidade uma maneira de Foucault mostrar a efetividade de seu método na abordagem de temas não circunscritos a uma dimensão micropolítica. O comentador ainda pontua que as mesmas “técnicas e práticas endereçadas aos indivíduos humanos em suas instituições particulares e locais poderiam também ser endereçadas às técnicas e práticas para o governo das populações, dos sujeitos ao nível de uma soberania política sobre uma sociedade inteira”<sup>24</sup>. Com efeito, é possível afirmar que “não houve descontinuidade metodológica ou material entre as abordagens, microfísicas e macrofísicas no estudo do poder”<sup>25</sup>.

Desse modo, fazemos notar que a ampliação dos objetos de estudo até as formas de governamentalidade política do ocidente que perfazem uma análise acerca da formação do Estado moderno não implicam em um afastamento da abordagem micropolítica. Para Foucault as relações de poder se prolongam para além dos limites do Estado e é na perseguição dos acontecimentos que resultaram na formação do Estado e nos jogos de poder que se formam na governamentalidade que Foucault identifica uma série de práticas de poder que se dão na forma de governo. Conforme Senellart: “a problemática da ‘governamentalidade’ marca, portanto, a entrada da questão do Estado no campo da análise dos micropoderes”.<sup>26</sup> A microfísica é então estendida até as práticas que compõem a governamentalidade, campo inteiramente novo nas pesquisas foucaultianas e que terá como efeito uma reformulação quanto ao entendimento da noção de poder, como explicita o autor em uma consideração metodológica ao fim do *curso Sécurité, Territoire, Population* em que argumenta que a partir de análises locais e microscópicas das formas de poder é possível, sem recair em contradição, abordar problemas mais gerais como aqueles do Estado, como podemos verificar:

“Entre o nível do micropoder e o nível do macropoder, algo como um corte, de modo que se fala de um, não se exclui falar do outro. De fato, uma análise em termos de micropoderes viabiliza-se sem nenhuma dificuldade com a análise de problemas como aqueles do governo e do Estado”<sup>27</sup>.

Assim, realiza-se a história do Estado a partir das ações dos indivíduos, evadindo-se de uma posição que toma o Estado como uma realidade transcendente, cuja história se constitui a

---

<sup>24</sup> GORDON, C. 1991, p. 4.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> SENELLART, M. 2004, 395.

<sup>27</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 366.

partir de si mesmo, desconsiderando as transformações efetivas possibilitadas pelas práticas dos indivíduos; toma-se o Estado como uma maneira de pensar e de fazer. Vemos também nessa consideração de Foucault de que não se trata de ruptura de método aquilo que está pressuposto na consideração da análise do Estado. Ainda sim Foucault consegue alcançar uma dimensão mais ampliada das relações políticas que partem das relações entre indivíduos e se sedimentam em pontos visíveis como no Estado. Alargamento, portanto, da analítica do poder sem ruptura de método.

É preciso ponderar ainda que se no curso de 1978 a abordagem do Estado por meio da genealogia da governamentalidade constitui um tema central ela não é o ponto de partida de Foucault. Como bem observa Senellart, Foucault inicia o curso *Sécurité. Territoire, Population* partindo do conjunto de questões formuladas no curso de 1976 *Il faut défendre la société* que apresentam a biopolítica, entendida como uma série de práticas de poder que procuram intervir sobre o aspecto biológico dos indivíduos tomados como população. Assim, Foucault quer identificar essa tecnologia de poder responsável por garantir a segurança da população de seus perigos internos por meio de uma regulação das relações sociais. Essa tecnologia se opõe diametralmente ao funcionamento do poder de soberania pautado sobre o território de modo que o objetivo inicial do curso é compreender as modificações da soberania sobre o território que se deslocam para a regulação das populações. Pois como aponta Colin Gordon, Foucault se coloca diante a suspeita de que “desde o século XVIII em diante, segurança tende crescentemente a se tornar o componente dominante da racionalidade governamental moderna: vivemos hoje não tanto em um *Rechtsstaat* ou em uma sociedade disciplinar, mas em uma sociedade de segurança”<sup>28</sup>.

Perseguindo esse intuito é que Foucault analisa os espaços de segurança em relação à arquitetura das cidades, o tratamento do aleatório inserido na questão da escassez que permite a Foucault aproximar o problema da população à economia política, bem como a distinção entre normalização e normação a partir do problema da inoculação<sup>29</sup>. No entanto, ainda de acordo com Senellart, a partir da aula de 1º de fevereiro de 1978 Foucault desliza de uma análise pautada no eixo segurança, território, população para o triângulo segurança, população, governo, na medida em que a análise sobre a população modifica o plano geral do curso ao se deparar com a noção de governamentalidade. O objetivo do curso passa a ser o de compreender

---

<sup>28</sup> GORDON, C. 1991, p. 20.

<sup>29</sup> SENELLART, M. 2004, 395.

como o problema da população possibilitou o desbloqueio das artes de governo, de modo que o problema não é mais o de constituir os dispositivos de segurança, opondo-os à soberania, mas empreender uma “história da governamentalidade”<sup>30</sup>. Assim, Foucault amplia e alarga o quadro de suas pesquisas, que alcançam, como já pontuamos, a abordagem de dimensões mais ampliadas das práticas de governo. Para isso Foucault segue o fio condutor da noção de governo<sup>31</sup> e realiza uma genealogia das racionalidades governamentais que atravessam toda modernidade, a partir do século XVI até o século XX, partindo da razão de Estado no ao fim do século e primeira metade do XVII, passando pela governamentalidade liberal do século XVII e chegando ao seu desdobramento neoliberal, tal como formulada pelos americanos com a Escola de Chicago e pelo ordoliberalismo alemão no século XX. Essas últimas formas de práticas políticas racionalizadas são objeto da análise foucaultiana em todo o curso de 1979 *La naissance de la biopolitique*.

Cabe ainda comentar, também que para Senellart, que o conceito de governamentalidade assume progressivamente uma abstração, afastando-se da localização histórica de onde apareceu. A partir de 1979, passa a abranger, além das práticas que compõem determinada forma governamental, o modo pelo qual se conduz a conduta dos homens. Com efeito, essa noção se torna “grade de análise para as relações de poder”<sup>32</sup>, não somente aquelas envolvidas nas técnicas estatais. Sobre isso, Edgardo Castro não se refere a uma abstração, mas entende que o termo é de tal modo ampliado para comportar as artes de governar em relação ao governo de si, o governo dos outros e as relações entre o governo de si e dos outros<sup>33</sup>.

Como horizonte geral podemos tomar a afirmação de Wendy Brown a propósito dos estudos da governamentalidade de Foucault em relação aos estudos do poder: “Foucault transformou o cenário político-teórico do poder num grau comparável aos efeitos que Marx-Nietzsche-Weber produziram um século antes”<sup>34</sup>, tamanho o impacto e desdobramentos das pesquisas foucaultianas. Dada a importância do tema, neste capítulo vamos explorar as formulações desenvolvidas por Foucault em torno da governamentalidade apresentadas no curso de 1978 no Collège de France, procurando identificar de que modo Foucault se depara com o problema do governo, a fim de compreender as transformações operadas por essa noção

---

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 111.

<sup>31</sup> Ibid., 373.

<sup>32</sup> SENELLART, M. 2004, p. 407.

<sup>33</sup> CASTRO, E. 2009, p. 191.

<sup>34</sup> BROWN, W. 2006, p. 75 *apud* AVELINO, N. 2011, p. 84.

fulcral do *corpus* teórico foucaultiano, bem como compreender de que modo Foucault pode levar a cabo o projeto de uma genealogia da governamentalidade.

## **1.2.O problema do governo e as artes de governar**

O problema do governo- de como se governar, de como ser governado e, principalmente, de como governar os outros- se apresenta com toda intensidade durante o século XVI a partir da imbricação de dois processos conjuntos, conforme nos aponta Foucault: 1) o desfocelamento das estruturas feudais para fazer funcionar os grandes Estados territoriais e administrativos que passam a se concentrar no funcionamento estatal; 2) o desejo de querer ser dirigido espiritualmente por outros meios e que culminou nos movimentos da Reforma e da Contra-Reforma. Portanto, confluência entre uma concentração estatal de um lado e dispersão e dissidência religiosa do outro, cujo efeito, de acordo com o autor: “coloca, com evidência essa intensidade particular no século XVI, o problema de como ser governado, por que, até que ponto, a quais fins, por quais métodos”<sup>35</sup>. A partir da identificação desses acontecimentos históricos é que Foucault localiza a prevalência em torno da problemática do governo que se coloca por meio da questão de como governar - por parte daqueles que exercem governo sobre os outros - e por meio da questão de como ser governado de maneira outra, ou ainda, de como não ser totalmente governado - por parte daqueles a quem se endereçam as práticas de governo - seja no âmbito doméstico, familiar, político ou mesmo do sujeito em relação a si mesmo.

O esfacelamento das instituições feudais liga-se ao advento de outra racionalidade política, a saber, a razão de Estado que adquire proeminência teórico-prática no século XVI e cujas prerrogativas se opõem termo a termo ao esquema de funcionamento da soberania, conforme teremos oportunidade de analisar. Acompanha esse movimento o conjunto de transformações colocadas pelas inquietações quanto ao modo de condução das práticas religiosas a que Foucault liga à história do poder pastoral e cujo ápice se dá precisamente nos movimentos cristãos da Reforma e da Contrarreforma. Observa-se, assim, uma profunda modificação do quadro político, ético e religioso vigente que se desdobra na questão das práticas de governo no início da modernidade e insere a governamentalização em uma

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 92.

conjuntura que atravessa o campo da política e da ética na medida em que se refere ao jogo colocado pela questão de como governar e de como não ser governado desse modo.

Na opinião de Senellart, a questão do governo começa a ser objeto do interesse de Foucault na ocasião do curso *Les anormaux* de 1975 quando ele opõe o modelo de exclusão dos leprosos ao da inclusão dos pestilentos, conferindo à Idade clássica “a invenção de tecnologias de poder, aplicáveis a níveis diversos”<sup>36</sup>. Com efeito, já nesse ano Foucault identifica na Idade Clássica uma preocupação em elaborar uma arte de governo que possa ser estendida ao problema de como governar as crianças, os loucos, os pobres e posteriormente os operários. Desse curso, recupera-se ainda uma designação do termo governo formulada pela primeira vez como “uma técnica geral do governo dos homens”<sup>37</sup> e que aparece como contraponto da definição de governo atrelada aos sistemas de representação e de funcionamento estatal. Além disso, Senellart observa que já nesse curso a análise das técnicas de governo é estendida da disciplina dos corpos para o governo das almas introduzido pela Igreja no ritual de penitência e no sistema de confissão, compondo um intrincado processo de normalização.

Sendo assim, o que vemos no curso de 78 é uma reativação desses dois temas preliminarmente apontados concernentes às artes de governo da modernidade e à pastoral das almas. Sem embargo, quando Foucault retoma o tema do pastorado cristão no desenvolvimento de *Sécurité, Territoire, Population* amplia o lastro histórico compreendido por essa técnica de governo, localizando sua ativação não no ritual de penitência e confissão, mas nos primórdios do cristianismo de modo que é impossível desvincular os dois fenômenos. De fato, de acordo com a leitura de Foucault, o cristianismo se desenvolve como pastoral cristã, sendo essa prática considerada pelos Padres da Igreja do século III como *ars artium*- a arte das artes- cuja importância constitui o centro das formulações teológico-moral da religião cristã. Observa-se, assim, que Foucault opera tanto uma ampliação da temática pastoral quanto um alargamento da problemática do governo, que pode ser localizada, ainda que de modo incipiente, no âmbito religioso. O que vemos se constituir, portanto, no prolongamento do curso *Sécurité, Territoire, Population* é a constituição de uma pesquisa que se desenvolve pela aposta naquilo que Foucault chama de governamentalização da sociedade. Desse modo, ao se debruçar sobre o tema da governamentalidade, Foucault propõe um recuo que remonta à pastoral cristã na

---

<sup>36</sup> SENELLART, M. 2004, p.403.

<sup>37</sup> Ibid., p. 404.



medida em que percebe nos dispositivos do poder pastoral a gênese das práticas políticas racionalizadas da Modernidade, conforme analisaremos no capítulo seguinte.

Em *Sécurité, Territoire, Population* o tema da governamentalidade é introduzido pela questão que se levanta em relação à multiplicação das artes de governo no século XVI, a partir da conjuntura já apontada, que se refere a uma crise duplamente estabelecida no fim do Medievo em relação ao funcionamento do poder de soberania e do poder pastoral. Ora, verifica-se a partir disso que o interesse de Foucault incide nos problemas suscitados pela multiplicidade das práticas de governo. Nesses termos, continuando o entendimento que se esboça em 1975 do governo constituindo uma tecnologia de poder, o autor se afasta da acepção contemporânea do termo, que é entendido tão somente como administração ou como a instância do poder executivo de determinada unidade política. Assim, ao mesmo tempo em que localiza a questão do governo na modernidade entendida de maneira múltipla e diversa em variados âmbitos da sociedade, Foucault quer demarcar o sentido abrangente do termo como objeto de suas pesquisas. Não se trata de examinar o governo a partir do ponto de vista do Estado, e sim compreender os desdobramentos de suas múltiplas determinações efetivadas, por exemplo, no governo dos pais em relação aos filhos, do padre em relação à comunidade religiosa e mesmo do sujeito em relação a si mesmo. O modo pelo qual Foucault aborda a questão do governo é certamente mais complexa e fecunda, pois ao não reduzir a polissemia do termo, tal como encontrada no século XVI, Foucault é capaz de construir um caminho para empreender suas análises do poder que perpassa uma abrangência que compreende o governo dos outros e o governo de si mesmo. Em relação ao governo dos outros podemos afirmar que se refere aos modos de ação refletidos e calculados que se endereçam às possibilidades de ação dos outros indivíduos, no sentido de lhes determinar a conduta; governar é conduzir a conduta do outro. Por sua vez, o governo de si refere-se à relação do sujeito consigo mesmo quanto à condução de si mesmo, atravessando os estudos dos modos de subjetivação; governar é saber conduzir-se a si mesmo, o que não exclui as relações com o outro.

Dito isso, é possível sustentar que a noção de governo no curso de 78 ocupa lugar central, permitindo a Foucault explorar as relações de poder sob os auspícios da governamentalidade que permite pensar o poder como condução de conduta. Ademais, é também por meio dessa definição de governo que se torna possível a Foucault deslocar-se para uma articulação entre ética e política a partir da análise das práticas de si na Antiguidade grega nas pesquisas desenvolvidas na década de 80. Contudo, apesar do vasto interesse suscitado por

essa temática passaremos ao largo da discussão em torno do governo de si, por considerarmos que foge ao conjunto de questões formuladas em *Sécurité, Territoire, Population* e que giram em torno da articulação das práticas refletidas que exercem governo sobre os outros. Nosso trabalho se coloca, portanto, no intuito de tecer considerações em torno desse primeiro momento dos estudos da governamentalidade, os quais procuram refletir sobre os desdobramentos ocasionados pela expansão das práticas de governo no início da modernidade.

Primeiramente, é preciso demarcar o fato de que ao assumir a fecundidade da noção de governo em detrimento de uma significação unívoca Foucault opõe a dispersão das artes de governo à unidade da soberania, como era concebida pela filosofia jurídico-política. Nesse sentido, é possível afirmar que pela abordagem das práticas de governo Foucault pode endossar sua perspectiva crítica em relação à concepção jurídica do poder. Ora, se na abordagem micropolítica o poder de soberania é o contraponto da multiplicidade das relações de poder, nos estudos da governamentalidade essa multiplicidade se refere às práticas de governo distribuídas em diferentes relações de poder, haja vista que o poder passa a ser entendido como prática de governo. Logo, ao invés de se prender a uma definição unívoca do poder e, por conseguinte, das práticas de governo, Foucault aposta mais uma vez no caráter plural que elas manifestam e rastreia genealogicamente a formação em curso no início da Modernidade de inúmeras práticas de governo que procuram interferir sobre a conduta dos outros. Desta feita, a relação estabelecida na soberania - aonde um monarca exerce governo sobre seus súditos - se configura apenas como uma prática de governo entre as demais. Como podemos apreender da afirmação de Adverse, Foucault problematiza as relações entre Estado e soberania e evidencia que “a história do Estado moderno não pode ser devidamente compreendida quando referida exclusivamente ao problema da soberania”<sup>38</sup>. Por conseguinte, a história do Estado moderno será realizada a partir da governamentalidade de modo que “o campo de análise que Foucault irá explorar incluirá, portanto, a história do Estado, mas para evidenciar que a racionalidade que suporta sua função política é aquela cifrada nas artes de governar”<sup>39</sup>. Com efeito, existe uma variedade de atores que fazem funcionar as artes de governo, há uma pluralidade daqueles que governam, sendo o príncipe apenas mais um dentre eles, na medida em que o governo do Estado é apenas mais uma modalidade de governo dentre as tantas existentes. Portanto,

---

<sup>38</sup> ADVERSE, H. 2014, p. 306.

<sup>39</sup> *Ibid.*

pluralidade de artes de governo e pluralidade de atores, sendo ainda inexistente a figura do político.

Confrontando esse tema imprescindível para o entendimento das considerações políticas de Foucault, Candiotto pontua que: “a multiplicidade deixa de ser entendida em termos de correlação estratégica entre as forças, para ser proposta como campo de ações possíveis e limitantes do exercício de governo diante das efetivações unitárias e acabadas”<sup>40</sup>. Sendo assim, verifica-se que durante os primeiros estudos genealógicos de Foucault a multiplicidade se refere ao conjunto de relações de poder inseridas nos jogos estratégicos, enquanto nos estudos do governo essa multiplicidade se desloca para o entendimento dos campos de possibilidades de ação, aonde uns interferem sobre os modos de condução dos outros. Ainda conforme Candiotto: “Essa multiplicidade de governar observada no século XVI foi fundamental para a proposição foucaultiana de uma genealogia da governamentalidade em face da teoria da soberania”<sup>41</sup>. Acerca desse ponto, salientamos ainda que de acordo nosso entendimento esse argumento reforça a hipótese trabalhada anteriormente sobre a ruptura em relação à perspectiva jurídico-filosófica do poder. Como já afirmamos, é ao encontrar a fecunda noção de governo e deslocar a concepção relacional do poder para ser pensado como condução de condutas que Foucault pode erigir uma formulação que prescinde totalmente de qualquer referência, ainda que negativa, aos pressupostos das teorias da soberania. Para isso, Foucault leva adiante o projeto de identificar não apenas o aparecimento como também as transformações e desdobramentos das práticas de governo imbricadas na governamentalidade política.

A multiplicidade das práticas de governo se evidencia também na polissemia da noção de governo como nos mostra a incursão de caráter etimológico realizada por Foucault. Ora, o autor recobre os significados atribuídos à noção de governo no século XVI, distintos daqueles atribuídos ao termo hoje. Uma primeira conotação de governo concerne a um sentido material, de dirigir sobre um caminho; outro sentido material concerne ao ato de sustentar, aonde governar é prover uma subsistência. Próximo a esse sentido está também o de “tirar sua subsistência de algo”<sup>42</sup>. Há ainda conotações morais para o termo que pode significar “conduzir alguém”<sup>43</sup>, em um sentido espiritual, de onde “governo das almas”<sup>44</sup> que irá perdurar por

---

<sup>40</sup> CANDIOTTO, C. 2010, p. 35.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>42</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 125.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

bastante tempo, mas também no sentido de “impor um regime”<sup>45</sup> a alguém, isto é, prescrever. Daí a conotação propriamente moral identificando-se com conduta, de onde uma má conduta ou boa conduta. E ainda, Foucault aponta que o termo pode significar “relação entre indivíduos”<sup>46</sup>, no sentido de “se dirigir a alguém”<sup>47</sup> ou falar com alguém.

A partir desses apontamentos múltiplos que conferem um vasto campo semântico à noção de governo Foucault extrai que não obstante a pluralidade do termo ele nunca remete a uma noção correspondente a um governo do território, ou a um governo de uma estrutura política, sentido presente tanto na definição do poder soberano, quanto na definição atual de onde se extrai que governo se refere apenas ao cabedal burocrático do Estado. De fato, para a concepção política do século XVI que elabora e problematiza a questão das artes de governo o que se governa são as pessoas, os homens, os indivíduos ou as coletividades. Logo, predomina a percepção de que o propósito das artes de governo é o de governar os homens, interferindo sobre os modos como eles se conduzem tendo por base a ideia de que os homens são governáveis. Essa ideia de que se pode exercer um governo sobre os homens remonta à concepção política antiga do oriente, ausente entre os gregos, a qual é meticulosamente desenvolvida pela pastoral cristã que desenvolve tecnologias específicas de poder responsáveis por “conduzir a conduta dos indivíduos”<sup>48</sup> e para isso, faz funcionar uma direção da consciência conjugada a um sistema de obrigações e produção de verdades, que se arregimenta na afirmação de que cada indivíduo deveria “ser governado e deixar-se governar”<sup>49</sup>; em toda sua vida e ações, como teremos oportunidade de examinar atentamente. Como já fizemos referência o desenvolvimento dessa técnica de poder se estende por toda Idade Média, alcançando o início da Modernidade e é justamente nesse período que ocorre a crise mais acentuada dessa prática de governo que se desdobra na questão relativa à multiplicidade das práticas de governo que se configura como um problema político acerca de como governar. A partir da expansão das artes de governo estendidas a múltiplos domínios emerge um conjunto de reflexões em torno das práticas de governo entendidas como o “controle que se pode exercer sobre si mesmo, sobre os outros, sobre seu corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir”<sup>50</sup>. Sendo assim, analisaremos como Foucault trabalha essa problemática das artes de governo e como isso se

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> FOUCAULT, M. 2015, p.35.

<sup>50</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 126.

liga ao escopo do autor de inserir a abordagem das relações de poder no campo daquilo que entende por governamentalidade.

### **1.2.1. A literatura anti-Maquiavel e o combate aos *speculum principis***

O século XVI é sublinhado por Foucault como ponto de confluência de uma preocupação crescente em torno das artes de governo que enseja o desenvolvimento da teoria da razão de Estado. A questão de como governar é repercutida em variados âmbitos da sociedade e ampliada a diferentes relações de poder. Isso escapa à delimitação predominante nas teorias da soberania que restringia a arte de governo à relação entre o soberano e seus súditos. Para demonstrar esse ponto e se manter fiel a sua analítica do poder, Foucault recorre aos manuais políticos do século XVI, contrapondo as análises presentes em O Príncipe de Maquiavel - exemplo de um modo de governo calcado na soberania – às análises encontradas nos manuais das artes de governar, cuja referência principal, tomada por Foucault, se encontra em *Le Miroir politique* de Guillaume La Perrière. Esses manuais refletem sobre a multiplicidade de governos existentes nas relações sociais e sobre como bem administrar, distanciando-se assim da prerrogativa soberana de conservação das riquezas e da manutenção do principado como função primeira do príncipe.

De acordo com Foucault, desde a antiguidade greco-romana nunca esteve ausente reflexões e tratados que se apresentavam como conselhos ao príncipe quanto à maneira de se conduzir, de exercer o poder e de se relacionar com Deus. Estes compõem o que ficou conhecido como os *specula principis* ou espelho dos príncipes, forma de escrita político-moral que assumiu forte proeminência ao longo da Idade Média e do Renascimento. No entanto, no período que se estende do século XVI até o século XVIII aparecem tratados que não são mais da ordem do aconselhamento, mas que também não são ainda tratados de ciência política e que se configuram como reflexões e elaborações que procuram definir as artes de governar. Muitos desses tratados davam um acento maior ao problema das artes de governo e se colocavam frontalmente contra as teses e desenvolvimentos presentes no discurso da soberania. Ao mesmo tempo, como faz notar Adverse, os tratados sobre a razão de Estado “devem também se distinguir do discurso político que havia feito pela primeira vez o corte com a tradição dos espelhos, isto é, aquele presente em O Príncipe de Maquiavel”<sup>51</sup>. Contudo, mesmo existindo

---

<sup>51</sup> ADVERSE, 2014, p. 307.

uma posição coincidente entre a teoria da razão de Estado e as formulações de Maquiavel de recusa em relação aos *specula principis*, Foucault não observa um apoio recíproco entre essas duas teses, ou uma “aliança natural porque têm em mira o mesmo inimigo: o discurso teológico-político”<sup>52</sup>, para nos utilizarmos da afirmação de Adverse. Isso porque a distinção entre elas é muito mais radical e decisiva, pois simplesmente em Maquiavel não se encontra uma arte de governar. Nosso texto prossegue no intuito de demonstrar como Foucault justifica essa afirmação, que serve de base para que ele possa precisar as afirmações das práticas de governo em detrimento de uma teoria da soberania.

Antes, porém, interessa destacar que Foucault identifica uma boa recepção d’ O Príncipe quando esse foi escrito pelo florentino no século XVI e, posteriormente, no século XVIII quando reaparece no contexto da Revolução francesa e das guerras napoleônicas. Nesse entretempo, o texto se viu às voltas com um intenso anti-maquiavelismo, que se concentra do lado da razão de Estado. Foucault assinala em relação a essa literatura anti-Maquiavel que se trata de “um gênero positivo que tem seu objeto, que tem seus conceitos e que tem sua estratégia”<sup>53</sup>. Dessa forma, o anti-maquiavelismo não consiste simplesmente em uma recusa ou uma interdição ao pensamento de Maquiavel, pois ele foi responsável por produzir uma concepção própria que se expressa nas formulações teórico-políticas das artes de governar. Dito de outro modo, a teoria da razão de Estado não se constrói a partir da oposição ao pensamento de Maquiavel, ela se configura como um pensamento autônomo que se debruça sobre a problemática política da época.

Como se sabe, Maquiavel é uma figura icônica que se localiza na dobra de importantes transformações políticas ocorridas no século XVI. As ideias explicitadas n’O Príncipe contribuíram fortemente com a ruptura do vínculo até então imprescindível entre ética e política, introduzindo assim a ideia de que os princípios morais não devem preconizar a ação do soberano. Não obstante o caráter inovador que introduz nas teorias da ação política, Maquiavel ainda se mantém ligado às prerrogativas de uma formulação jurídico-política que procura fundar o poder do soberano sobre uma legitimidade inconcussa e atribuir à finalidade do governo a conservação do território. Ainda assim, é inegável os efeitos das formulações maquiavelinas no pensamento político moderno.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 94.

A abordagem utilizada por Foucault em *Sécurité, Territoire, Population* para tratar da relação que Maquiavel mantém com as artes de governo consiste em contrapor as duas vertentes de pensamento. A partir da análise que empreende sobre o livro de La Perrière, tomado como expressão maior do anti-maquiavelismo, Foucault demonstra o caráter de exterioridade e transcendência presente em Maquiavel. Nesse livro se explicita a ideia já referida de que as artes de governar abrangem uma multiplicidade de práticas, na medida em que existe um governo que se estabelece na relação entre o chefe de família e sua casa, como há também um governo na relação entre o sacerdote e os fiéis de uma comunidade encarregado por governar as almas ou ainda na relação entre os pais e as crianças, bem como do soberano em relação aos súditos. Extrai-se disso a afirmação de que todas essas formas de governo são interiores à sociedade de onde se estabelece que as artes de governar possuem um caráter imanente.

Tendo isso em mente podemos compreender a afirmação de Adverse: “a arte de governar preconizada em uma doutrina da razão de Estado parte do pressuposto de que o ofício do soberano, vale dizer, governar, é sobretudo uma atividade imanente com relação ao Estado”<sup>54</sup>. Decorre disso que as doutrinas das artes de governar se opõem ao caráter de transcendência e exterioridade encontrados em Maquiavel. Opõe-se a multiplicidade das técnicas de governo à unicidade da soberania do príncipe, de modo que Foucault afirma:

“Há, então, 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”<sup>55</sup>.

Critica-se o fato de que o príncipe apenas mantém seu principado por meio de violência, no caso dos territórios conquistados, ou por tradição, no caso dos territórios herdados, o que confere à relação entre o príncipe e seu território um caráter de exterioridade em que não há “pertencimento fundamental, essencial, natural e jurídico”<sup>56</sup>. Tais condições colocam a soberania do príncipe e a manutenção do principado sob uma dupla ameaça: externa, por parte daqueles que querem tomar ou reaver o principado; interna por parte dos súditos que podem se insubordinar. Com efeito, o objetivo do poder é sempre o de reforçar e proteger o principado “entendido não como o conjunto constituído pelos sujeitos e os territórios”<sup>57</sup>, pois, para

---

<sup>54</sup> *Ibid*, p. 307.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>56</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 95.

<sup>57</sup> *Ibid*.

Foucault, aquilo que está implicado na conservação do principado não é assegurar o território aos súditos, de modo que se garanta a eles a segurança e a terra, mas é assegurar a relação do príncipe com o território e a dominação que se extrai disso, pois o território é aquilo que liga o príncipe a seus súditos. Logo, distinção com as artes de governar haja vista que o problema de Maquiavel não é o da conservação do Estado, pois como afirma Foucault: “O que Maquiavel procura preservar, salvaguardar, não é o Estado, é a relação do Príncipe sobre isso que ele exerce sua dominação, ou seja, isso que se trata de preservar, é o principado como relação de poder do Príncipe a seu território ou a sua população”<sup>58</sup>.

O Príncipe aparece, assim, atrelado a pressupostos que não correspondem ao que se procurou definir no século XVI como arte de governo se configurando como um “tratado de habilidade do príncipe”<sup>59</sup>, do seu saber-fazer. A isso as teorias da razão de Estado querem substituir por uma arte de governar, pois “ser hábil a conservar seu principado não é de modo algum possuir a arte de governar”<sup>60</sup>. A ausência de uma arte de governar no autor florentino de acordo a leitura foucaultiana é destacada por Adverse nos seguintes termos: “o livro de Maquiavel, longe de tocar na questão do governo, pode ser compreendido na perspectiva do discurso da soberania: no final das contas, trata-se sempre das condições em que um príncipe pode manter sua soberania sobre um “território”<sup>61</sup>. Vê-se assim a disparidade e a incongruência irresolúvel entre o pensamento de Maquiavel e as teorias da razão de Estado, pois o primeiro ao colocar como escopo do poder a manutenção do território “parece anunciar a circularidade que irá caracterizar o discurso de soberania: no final das contas, o objetivo do poder é assegurar-se de si mesmo”<sup>62</sup>. Extrai-se disso a afirmação de que “o saber do príncipe, forjado no texto de Maquiavel, parece atender à mesma finalidade do discurso jurídico-político da soberania, a saber, a estabilização das relações de poder”<sup>63</sup>. Adverse ainda observa que Maquiavel mesmo sem recorrer ao vocabulário jurídico e se situar em um campo distinto das teorias da soberania empreendidas na Idade Média e na Modernidade continua a lidar com o problema da legitimidade<sup>64</sup>.

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>60</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 95-96.

<sup>61</sup> ADVERSE, H. 2014, p. 308.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 308-309.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 309.



Além da oposição entre a transcendência do governo soberano encontrada em Maquiavel e a imanência da multiplicidade das práticas de governo Foucault ainda aponta outra distinção entre as duas perspectivas, desta vez em relação ao território. De acordo com La Perrière governar é dispor as coisas corretamente. Essa afirmação vai de encontro ao princípio de soberania que apregoa que o direito público se exerce sobre um território e por extensão a quem nele habita, perspectiva na qual se situa Maquiavel. Está implícita a ideia de que aquilo que se governa é o território e apenas por extensão os indivíduos que nele se encontram. Por sua vez, como Foucault assinala, a relação com o território estabelecida pelas artes de governo não pretende opor coisas e homens e sim “mostrar que isso a que se relaciona o governo, não é, portanto, o território, mas um tipo de complexo constituído por homens e coisas”<sup>65</sup>.

A finalidade da arte de governar reside na gestão e administração das coisas e nesse sentido governar se conjuga a um governo dos homens, pois ao contrário do que pensava Maquiavel governar um território é governar um complexo constituído pelos homens e as coisas; suas riquezas, recursos, costumes, hábitos bem como seu clima, sua fecundidade. É nessa complexidade que reúne homens e coisas que se encontra o elemento essencial para a arte de governar de modo que o território é apenas mais um elemento que se deve considerar. A respeito disso Foucault assinala:

“O governo é definido por La Perrière como uma maneira correta de dispor as coisas para as conduzir, não na forma de um ‘bem comum’, como diziam os textos dos juristas, mas na forma de um ‘fim conveniente’, fim conveniente para cada uma das coisas que se está a governar”<sup>66</sup>.

Desse modo, prescinde-se da figura de um governante dotado de virtudes ou dotado de habilidades que garantam a sua permanência no poder. Desaparece a figura do bom soberano, pois não interessa mais a condução até o bem, de fato, o bem em si mesmo desaparece; a função do governo não se delineia como um bem comum. O que interessa a um bom governo está na ordem de um arregimento de técnicas que garanta uma administração adequada dos recursos disponíveis, levando-se em consideração que tipo de governo se está exercendo. Dito de outro modo, o fim conveniente para o governo das crianças não é o mesmo que o fim conveniente para o governo da casa. No entanto, ainda se preza por qualidades como a “paciência, sabedoria e diligência”<sup>67</sup> para se exercer um bom governo com os fins que lhe são convenientes. Na

---

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 103.

análise foucaultiana, essa distinção produz o distanciamento definitivo entre a soberania e as artes de governo. Ao identificar o caráter plural das finalidades das práticas de governo, verifica-se também que as artes de governo passam a se “utilizar mais de táticas do que de leis, ou utilizar ao máximo de leis como táticas”; fazer de modo, por um certo número de meios, que tal ou tal fim possa ser alcançado”<sup>68</sup>. O que se encontra no horizonte das artes de governo não é a conformação a um bem comum ou a identificação com um modo ideal de governo, mas fazer funcionar as leis prescritivas como encontradas na soberania em táticas para o bom funcionamento do governo, serve-se da lei apenas enquanto ela é útil à finalidade visada pelo governo. Com efeito, mais uma vez o distanciamento entre o pensamento de Maquiavel e a razão de Estado, como podemos notar na consideração de Adverse: “Enquanto para as artes de governar os objetivos são sempre múltiplos e específicos (pois se trata de governar as coisas e as condutas dos homens), no quadro da soberania impera sempre o princípio de validade jurídica, a lei aparecendo em sua dupla face de meio privilegiado do soberano e fim que sua ação visa atingir”<sup>69</sup>.

Tendo por base essas características presentes no texto do florentino, os teóricos da razão de Estado vão denunciar a ausência de uma arte de governar no Príncipe<sup>70</sup>, pois na medida em que Maquiavel se atém à perspectiva da soberania, para Foucault, ele consolida seu pensamento sobre dois princípios: exterioridade e transcendência do poder do príncipe em relação ao seu principado e domínio sobre um território. De acordo com Foucault, toda essa temática fortemente discutida no século XVI e XVII mantém no centro o pensamento de Maquiavel “na medida não, de modo algum, em que isso passa por ele, mas na medida em que isso se diz através dele (...) Não é ele quem definiu a arte de governar, mas é através do que ele disse que se vai buscar isso que é a arte de governar”<sup>71</sup>. Isso reitera o que foi dito acerca da teoria das artes de governo não constituírem uma simples recusa de Maquiavel, pois partem da problemática suscitada pelo autor florentino para empreender formulações próprias aonde Maquiavel aparece como uma espécie de referência da qual deve se afastar, mas não se pode esquecer. Adverse identifica essa intrigante formulação de Foucault como sendo a maneira que o autor encontrou para, a despeito do caráter refratário do pensamento de Maquiavel às artes de

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>69</sup> ADVERSE, 2014, p. 309.

<sup>70</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 248.

<sup>71</sup> *Ibid.*

governo, destacar a importância desse autor não apenas para o pensamento político, mas principalmente para a história da governamentalidade de modo que como afirma o comentador:

“Foucault não reconhece em Maquiavel um autor da tradição do direito ou um simples elo na corrente que vincula o direito medieval ao direito moderno. Afinal de contas, Maquiavel aparece, na genealogia da governamentalidade, como um *pivot* em torno do qual irão se constituir os discursos da razão de Estado. Tanto os adversários quanto os defensores (ao menos em parte) da razão de Estado irão se posicionar contra Maquiavel, o que se explica pelo impacto de seu pensamento sobre as teorias políticas modernas”<sup>72</sup>.

Recorrendo às análises efetuadas por Thuau em seu livro *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richilieu*, Foucault consegue distinguir os tipos de discurso no início da Modernidade por onde se dizia “através de Maquiavel”. De um lado, o discurso dos adversários da razão de Estado que apontavam para a impossibilidade de se encontrar uma arte de governar constituída no exterior dos princípios da natureza e das leis de Deus e que fosse ao mesmo tempo específica, distinta tanto do poder de soberania, quanto do poder pastoral. Nesse sentido, a busca por essa forma autônoma de arte de governo apenas pode desembocar em Maquiavel e nos caprichos e leis d'O Príncipe<sup>73</sup>. E por consequência, os caprichos do Príncipe, aponta esse discurso, é absolutamente incoerente com as pretensões da razão de Estado, pois em Maquiavel não se encontra uma arte de governar já que está ausente o intuito de preservação do Estado, o que faz dele uma péssima referência para o príncipe exercer seu governo. Extraí-se disso que: “Maquiavel não somente permite reduzir o que se procurava na especificidade da razão de Estado, mas mostrar que é imediatamente contraditório e nocivo”<sup>74</sup>. Logo, recusa total e crítica permanente aos pressupostos de Maquiavel na tentativa de preservar a concepção teológico-jurídica pautada nas leis da natureza e em Deus.

Por outro lado, há o discurso dos defensores da razão de Estado, mas que vão procurar se afastar de Maquiavel, de modo que aquilo que eles procuram, uma arte de governo específica e autônoma não encontra nenhum respaldo no pensamento do florentino, pois este, afirmam, “é apenas um maquiavelista”<sup>75</sup>, ou seja, apenas alguém que se coloca em defesa dos interesses do Príncipe. Conforme Adverse essa posição “é mais permeável à doutrina da razão de Estado, mas não a aceita sem purgá-la de seus elementos perniciosos, isto é, o próprio

---

<sup>72</sup> ADVERSE, H. 2014, p. 309.

<sup>73</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 249.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 250.

maquiavelismo”<sup>76</sup>. Contudo, dentre os defensores da razão de Estado encontram-se também aqueles que não recusam o legado de Maquiavel no que tange ao combate às formulações teológico-políticas contra as quais a razão de Estado se posiciona, preocupando-se com “as necessidades interiores, intrínsecas à cidade, as necessidades das relações entre aqueles que governam e aqueles que são governados”<sup>77</sup>. Nesse entrelaçamento, vê-se a conjuração de uma “concepção de poder na qual o domínio absoluto do Estado e a obediência que lhe deve corresponder ecoam as principais teses encontradas nos escritos do florentino”<sup>78</sup>. Podemos assim, compreender melhor a asserção emblemática de Foucault a respeito de Maquiavel.

Retomando o que dizíamos anteriormente, apesar da tendência natural que seria agrupar as teorias do governo e as formulações de Maquiavel na medida em que coincidem contra princípios teológico-jurídicos o ponto que as aproxima é muito tênue, sendo as disparidades entre uma e outra maiores o que as colocam em uma oposição frontal, não obstante existirem autores das teorias da razão de Estado bastante interessados em Maquiavel. De modo que se pode tomar a título de conclusão da relação entre Maquiavel e as artes de governo a afirmação de Adverse: “Nenhuma relação necessária, portanto, entre Maquiavel e a governamentalidade. Porém, esta não é compreensível sem ele”<sup>79</sup>, na medida em que o autor dos *Discorsi* é aquele que se encontra no entrecruzamento de importantes formulações para a arte de governo, mas situa-se também no lugar do qual deve-se afastar, que é o lugar do soberano e da dominação exercida por ele.

Na análise que realiza sobre esse período do surgimento da razão de Estado, em forte oposição à soberania, Foucault destaca ainda o caráter de continuidade que os tratados sobre as artes de governar quiseram conceder às multiplicidades de governo, tal como encontrado na obra *L’Oeconomique du Prince* de François La Mothe Le Vayer também do século XVI, aonde se explicitam três tipos de governo: o governo de si mesmo, a partir da moral; o governo da família, a partir da economia; e o governo do Estado, a partir da política. No livro, prevalece a ideia de uma continuidade entre esses governos, não obstante a singularidade da política, o que contrasta com a descontinuidade presente na teoria jurídica da soberania, descontinuidade entre o poder do príncipe e qualquer outra forma de poder. Trata-se de uma continuidade que é ao mesmo tempo ascendente e descendente: ascendente porque governar o Estado requer antes

---

<sup>76</sup> ADVERSE, H. 2014, p. 310.

<sup>77</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 250.

<sup>78</sup> ADVERSE, H. 2014, p. 310.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 311.

saber governar a si mesmo e a família; descendente porque quando um Estado é bem governado os pais de família sabem bem governar sua família. Assim, ainda que existam várias finalidades para cada tipo de governo elas mantêm uma relação entre si nessa escala de contiguidade.

Dessas considerações, Foucault coloca em evidência o fato de que o governo da família pautado no princípio da economia assume a centralidade das práticas de governo. Trata-se, portanto, de um deslocamento de uma forma de governo pautada em um princípio jurídico-filosófico para uma forma de governo que se firma paulatinamente nos princípios econômicos fornecidos pela gestão familiar. Com efeito, a preocupação em torno da gestão do Estado absorve a questão econômica antes restrita ao interior da família. O autor explicita nos seguintes termos essa problemática premente da virada do século XVI e início do XVII:

“A arte de governo, tal como aparece em toda essa literatura, deve responder essencialmente a essa questão: como introduzir a economia, - isto é, a maneira de gerir como se deve os indivíduos, os bens, as riquezas, como se pode fazê-lo no interior de uma família, como pode fazê-lo um bom pai de família que sabe dirigir sua mulher, seus filhos, seus criados, que sabe fazer prosperar a fortuna de sua família, que sabe arranjar para ela as alianças que convêm-, como introduzir essa atenção, essa meticulosidade, esse tipo de relação do pai de família a sua família no interior da gestão de um Estado? A introdução da economia no interior do exercício político, este é, acredito, que será a aposta essencial do governo”<sup>80</sup>.

No quadro em que aparece a multiplicidade de governos toma cada vez mais preponderância as artes de governo em relação à família que paulatinamente passa a corresponder ao governo da economia, ampliando-se assim a dimensão do governo da casa, do *oikos* até uma dimensão de economia não mais restrita ao âmbito doméstico. De modo crescente a concepção de governo passa a ser abarcada pela economia. A questão do governo se torna a de gerir como se deve os indivíduos, os bens, as riquezas no interior de uma família e como arranjar isso no interior de uma gestão, de um Estado. Como assevera Foucault: “Governar um Estado será então fazer funcionar a economia, uma economia ao nível do Estado inteiro”<sup>81</sup>. A economia se torna, assim, cada vez mais a questão central do governo a ponto de a noção de governo econômico começar a se tornar tautológica. A arte de governar passa a ser, precisamente, aquela que articula o exercício de poder na forma e segundo o modelo da

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>81</sup> *Ibid.*

economia. A partir disso a palavra economia começa a adquirir o senso moderno: de uma forma de governo no século XVI passa a se constituir como “um nível de realidade, um campo de intervenção para o governo, através de uma série de processos complexos e, eu creio, absolutamente capitais para nossa história”<sup>82</sup>.

As análises de Foucault em torno das práticas de governo vão se entrecruzar de modo crescente com as discussões em torno da economia, de modo que a pergunta pela maneira de bem governar estará atrelada à questão de como fazer funcionar a economia, não apenas no âmbito doméstico, mas de todo o Estado. Essa guinada no interior das artes de governar vai se ancorar no conjunto de transformações das políticas econômicas desenvolvidas nesse período pelo mercantilismo, às quais Foucault irá compreender como tecnologias de governo. Dada a complexidade dessa problemática cabe examinarmos mais de perto, a fim de compreendermos como as práticas de governo modernas puderam se associar à economia, fazendo dessa racionalidade científica o princípio de referência para o desenvolvimento de suas tecnologias de poder, dando origem a uma nova forma de governamentalidade.

### **1.2.2. O desbloqueio das artes de governo: população e racionalidade econômica**

No século XVI as artes de governar eram ainda muito pouco desenvolvidas, como nos aponta Foucault. Mesmo assim, elas estiveram ligadas ao desenvolvimento do aparelho administrativo das monarquias territoriais e ligadas ao desenvolvimento de um conjunto de saberes de Estado que configuram a estatística.<sup>83</sup> Desse modo, as artes de governo estão imiscuídas ao mercantilismo e ao cameralismo, na medida em que fazem funcionar essa ciência do Estado tendo como objetivo o incremento do poder do Estado. De acordo com Foucault, com o mercantilismo e o cameralismo dá-se o aparecimento de uma racionalidade política conjugada a um exercício de poder, mas que não pode se desenvolver, pois encontra-se bloqueada pelo próprio quadro institucional em que está inserida, de modo que as teorias da soberania acabam por sobrepujar a perspectiva múltipla das artes de governar. O autor chama atenção para o fato de que a arte de governo colocada em prática pelo mercantilismo caracteriza-se por não ser nem uma ideia filosófica ou de aconselhamento do príncipe, mas “só foi formulada na medida em que, efetivamente, se coloca em funcionamento o grande aparelho da

---

<sup>82</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 99.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 104.

monarquia administrativa e as formas de saber correlativas a esse aparelho”<sup>84</sup>. A arte de governar aparece, assim, como um saber-fazer que se desenvolve como um conhecimento de como bem governar aonde as funções de governo são cada vez mais administrativas. No entanto, se por um lado as práticas mercantilistas aproximam-se de uma arte de governar elas mesmas foram responsáveis, afirma Foucault, por impedir o avanço das artes de governo: “Essa arte de governo não pôde tomar sua amplitude e sua consistência antes do século XVIII. Ela ficou, de algum modo, muito fechada no interior das formas da monarquia administrativa”<sup>85</sup>. Nesse quadro, ocorre uma suplantação das artes de governar pelas teorias da soberania por uma série de razões identificadas por Foucault.

Primeiramente, razões históricas. Foucault afirma que a arte de governar apenas podia avançar e se propagar a depender de um “período de expansão, quer dizer, fora de grandes urgências militares, econômicas e políticas que não cessaram de acosar o século XVII do início ao fim”<sup>86</sup>. Nesse período se deu a guerra dos Trinta Anos, uma série de revoltas camponesas e urbanas bem como uma grave crise financeira responsável por onerar as políticas monárquicas. Segundo, razões institucionais. A preponderância de instituições de soberania e do exercício do poder soberano não podia ser simplesmente obliterada pelas artes de governo. Tratava-se de uma realidade efetiva que fazia funcionar tanto questões teóricas em torno do problema da soberania como princípios de organização política na sociedade do século XVII, na forma de instituições consolidadas, e que serviram como bloqueio a um desenvolvimento autônomo das artes de governar. Nesse quadro, o mercantilismo aparece como uma arte de governo que conjuga uma racionalidade própria, mas que não pode desenvolver sua especificidade haja vista que se encontra subordinado ao sistema de soberania e assim bloqueado pela força do soberano, pois conforme explica Foucault, aquilo que se coloca como finalidade do mercantilismo é fazer crescer a riqueza, o exército, em suma, a força do soberano utilizando dos mesmo aparato jurídico da soberania mas que não impediu que esse sistema se colocasse como “a primeira racionalização do exercício de poder como prática de governo; é mesmo a primeira vez que começa a se constituir um saber de Estado que possa ser utilizável pelas táticas de governo”<sup>87</sup>.

A partir disso se tem todo uma reativação das teorias contratualistas, enfatizando-se a relação recíproca entre os soberanos e os sujeitos que serviram como base para as artes de

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 105.

governar. Ocorre, portanto, que a arte de governo não podia se desenvolver, nem conseguia encontrar sua dimensão própria. Ela estava atravancada e perdida entre um quadro demasiado amplo, que era o da soberania e um quadro demasiado estreito que era o da família, pois como afirma Foucault: “a arte de governar, ou procura ir ao encontro com a forma geral da soberania, ou então, (...) não podia deixar de se acomodar a essa espécie de modelo completo que era o governo da família”<sup>88</sup>. De fato, na análise foucaultiana, as artes de governar efetivadas pelo mercantilismo estavam bloqueadas pela ideia de economia que tomava como aporte o modelo da família e da gestão doméstica.

Nesses processos vê-se, então, um jogo de forças entre o poder soberano e as artes de governar que irá se desdobrar nesse paradoxo aonde o mercantilismo se apresenta como uma arte de governo mas em benefício ao poderio das monarquias que acaba por sobrepujar o incremento das artes de governar em um contexto de Estado centralizador. Historicamente, as artes de governar apenas serão desbloqueadas em um contexto inverso àquele que provoca seu bloqueio no século XVI: “a expansão demográfica do século XVIII ligada ela mesma à abundância monetária, ao aumento da produção agrícola”<sup>89</sup>. Contudo, Foucault identifica que aquilo que de fato vai provocar o desbloqueio das artes de governar é o surgimento de um elemento até então inédito para as artes de governo, a saber, a população que aparece como um problema político a partir do fim do século XVI. Com essa hipótese Foucault quer ver como se ligam uma ciência de governo ao recentramento da economia sobre outras bases que não mais a família, mas precisamente a população.

Para Foucault foi a ciência do governo que permitiu o recentramento da economia em algo que não a família, que faz aparecer uma realidade que hoje chamamos econômica e essa ampliação da realidade econômica tem por trás o crescimento populacional. Além disso, a ciência do governo por meio dos métodos demográficos faz aparecer o problema da população. Ao mesmo tempo, foi graças à percepção do problema da população e isolamento do nível de realidade econômica que o problema do governo pôde enfim ser pensado fora do quadro jurídico da soberania.

Começa-se a se desenvolver uma técnica de governo aonde esses elementos são mobilizados como questão central. Foucault aponta que são os mercantilistas que passam a ver a população como uma força produtiva e como elemento que condiciona todos os outros. Eles

---

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 107.



passam a perceber a população como fonte de riqueza que deve ser enquadrada num sistema regulamentar para extrair dela essa riqueza. No entanto, no século XIX com os fisiocratas a população assume a condição de possibilidade de desenvolvimento de técnicas de governo. A naturalidade da população apreendida pelos fisiocratas aparece no fato do desejo, no fato de que a população é sempre dependente de variáveis complexas e modificáveis e no fato de que em todos os fenômenos existe uma constância que pode ser apreendida mediante observação e que pode se executar um cálculo sobre o que à primeira vista parece ser irregular. No pensamento dos fisiocratas o problema é como dizer sim de maneira que possa se produzir efeitos benéficos. Entra em cena a filosofia utilitarista como tecnologia de governo.

A estatística que estava presa no mercantilismo a um funcionamento administrativo nos entraves da soberania, vai se tornar o fator técnico, fundamental para esse desbloqueio. A mesma estatística que funcionava na administração e soberania vai mostrar que a população possui sua regularidade própria; mostra que a população comporta efeitos próprios de sua agregação, que são irredutíveis a família; mostra que a população tem efeitos econômicos específicos irredutíveis ao quadro familiar. Desse modo, outro efeito: a família vai aparecer como elemento interior da população, ela deixa de ser um modelo para ser um instrumento, um segmento fulcral para extração de dados, para quando se quiser obter informações, por exemplo, acerca do comportamento sexual, demografia, consumo. Conforme Foucault: “a família, de modelo, vai se tornar instrumento, instrumento privilegiado para o governo das populações e não o modelo quimérico para o bom governo”<sup>90</sup>. Em meados do século XVIII evidencia-se a instrumentalização da família nas campanhas de mortalidade, de vacinação e casamento. Portanto, o aparecimento da população é responsável pelo desbloqueio das artes de governar pelo fato de que ela suprime o modelo da família.

Tem-se assim que a população passa a ser o problema central para as artes de governo. De fato, ela se tornará “o objetivo último do governo”<sup>91</sup> pelo fato de que o objetivo mesmo do governo não é o de governar “mas de melhorar a sorte das populações, de aumentar suas riquezas, sua duração de vida, sua saúde”<sup>92</sup> e para isso instrumentaliza a população. Há, assim, uma ambiguidade concernente à população que se configura ao mesmo tempo como instrumento e a finalidade das ações governamentais, como Foucault explicita: “A população aparece então, mais do que como a força do soberano, como o fim e o instrumento de governo:

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*

sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto entre as mãos do governo”. E nesse quadro, o aparecimento da população demanda a utilização de outras técnicas e táticas que produzem uma arte de governar nova, pois pautada em critérios outros. Desse modo: “a população vai ser o objeto cujo governo deverá levar em conta em suas observações, em seu saber, para chegar efetivamente a governar de modo racional e refletido”<sup>93</sup>. A partir de então toda prática governamental deverá sempre se confrontar com todos os processos que envolvem a população, e a este saber chama-se economia:

“A constituição de um saber de governo é absolutamente indissociável da constituição de um saber de todos os processos que giram em torno da população em sentido amplo que chamamos precisamente de ‘economia’. A economia política pôde se constituir a partir do momento em que, entre os diferentes elementos da riqueza, apareceu um novo objeto, a população. Apreendendo a rede de relações contínuas e múltiplas entre a população, o território, a riqueza, se constituirá uma ciência chamada ‘economia política’ e, ao mesmo tempo, um tipo característico de intervenção do governo, que será a intervenção no campo da economia e da população. Em suma, a passagem de uma arte de governo para uma ciência política, a passagem de um regime dominado pelas estruturas da soberania para um regime dominado pelas técnicas de governo, deu-se no século XVIII em torno da população e, conseqüentemente, em torno do nascimento da economia política”<sup>94</sup>.

Com efeito, o surgimento da economia política a partir do aparecimento da população em substituição do modelo da família se encontra na confluência dos processos que marcam o deslocamento das artes de governo para uma ciência de Estado, cujo ponto de apoio consiste na recusa de uma concepção jurídico-política do poder de soberania. Essa nova arte de governo que aparece como ciência do Estado ultrapassa o modelo da família e os debates filosóficos de uma origem do poder, se constituindo a partir de uma racionalidade própria e de técnicas que têm como base justamente a economia política. Essa racionalidade toma a população como campo de realidade a ser apreendida, o que pode ser feito, lembramos, graças ao saber estatístico capaz de extrair os dados do real imanentes à população. Sendo assim, a nova governamentalidade que surge com o saber econômico funciona não mais como arte de governar, mas como ciência política, não toma mais a família como modelo, mas se atém ao conjunto de dados que pode ser extraído das populações, enquanto um corpo que produz

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 109.

realidades que podem ser apreendidas e calculadas e sobretudo prescinde do aparato jurídico, pois se fundamenta a partir da economia.

Foucault observa que a ativação dessa nova governamentalidade não implica na suplantação da soberania ou na eliminação das discussões filosófico-jurídicas, mas ao contrário, o problema é retomado não se tratando mais de pensar a origem do poder soberano ou numa tentativa de deduzir das teorias da soberania o que é a arte de governar”, mas partindo da existência e atuação de uma arte de governar tentar ver qual forma jurídico- institucional, qual enquadramento no direito poderia dar-se a ela. A título de exemplo Foucault aponta o trabalho de Rousseau como bastante sintomático das mudanças de concepção operada no século XVII. Primeiramente, no *Discours sur l'économie politique* o autor remete à concepção de economia como a gestão familiar no âmbito da casa e defende que a economia não deve se restringir a essa designação, pois a economia política ultrapassa esse sentido anteriormente dado. Depois, em *Du Contrat Social* ao tratar de noções como “natureza”, “contrato”, “vontade geral” Rousseau tem em mente um princípio que funcione ao mesmo tempo como categoria de soberania e como arte de governo, aonde se explicita a ideia de que não há substituição de tipo de poder soberano para uma nova arte de governo.

Fica evidente a perspectiva foucaultiana que passa ao largo de uma chave de compreensão que disponha os fatos históricos como uma série de acontecimentos sucessivos que impliquem em uma relação causal. Entende-se assim que não se pode explicar os movimentos históricos como uma constante substituição de certas estratégias e táticas de poder por outras, não obstante a gama de deslocamentos ocorridos no interior dos jogos de poder. Assim, se explica que Foucault entende a formação de nossa sociedade sendo atravessada por um conjunto de forças de diferentes matizes superpostas ou um “triângulo” composto pela soberania, disciplina e a gestão governamental que incide sobre o conjunto da população utilizando-se de dispositivos de segurança. Não se trata, portanto, de traçar a origem da governamentalidade na finitude do poder disciplinar e deste no poder soberano ou de afirmar a “substituição de uma sociedade de soberania para uma sociedade de disciplina, depois de uma sociedade de disciplina para uma sociedade, digamos, de governo”<sup>95</sup>. Ao estudar a governamentalidade Foucault não desconsidera a atuação do poder soberano e do poder disciplinar. No entanto, a ênfase recai no modo como os movimentos operados pelo eixo

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.111.

governo, população e economia política se movimentam nos campos estratégicos das relações de poder.

Assim, a partir desse entendimento de que existem práticas de governo que incidem sobre os conjuntos populacionais e que têm por base o saber da economia política, Foucault propõe uma definição de governamentalidade ao fim da aula de 1º de fevereiro de 1978. Definição essa bastante ampla e que extrapola os limites dos termos trabalhados até então no curso *Sécurité, Territoire, Population* e que comporta um triplo entendimento:

“Por ‘governamentalidade’ entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, ainda que complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por forma maior de saber a economia política, por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Segundo, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não cessou de conduzir, e desde muito tempo, à preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros: soberania, disciplina, e que, por uma parte, levou ao desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, de outra parte], ao desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, eu creio que se deveria entender o processo, ou antes o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média se tornou nos séculos XV e XVI Estados administrativo, se encontrou pouco a pouco ‘governamentalizado’ ”<sup>96</sup>.

Brevemente, a primeira acepção do termo governamentalidade se refere ao campo de um poder que se localiza na articulação entre população, economia política e dispositivos de segurança exercendo assim um governo sobre homens de forma bastante ampliada. Foucault aqui já evidencia o caráter racional dessa forma de procedimento de poder que atua por meio de cálculos que tomam por base os dados extraídos de um campo de intervenção. A segunda acepção expressa a ênfase ao tema do governo que é colocado no centro da genealogia da governamentalidade sem deixar de considerar o poder em sua face de soberania e de disciplina, entendendo que essas relações de poder estão imbricadas no campo da governamentalidade. Por sua vez, a terceira acepção concerne à intenção radical de Foucault que consiste em por meio da história da governamentalidade ampliar o objeto de estudo de suas pesquisas até o Estado, demonstrando um processo crescente de governamentalização das relações sociais que produziram um Estado também governamentalizado. É sobre esse terceiro aspecto que vamos

---

<sup>96</sup> Foucault, M.2004b, p. 111-12.

tecer mais algumas considerações na seção seguinte no intuito de compreender como Foucault realiza sua história da governamentalidade.

### 1.3.A governamentalização do Estado

No curso de 1978 ao remodelar seu objeto de estudo para a dimensão mais ampliada de governamentalidade Foucault acaba por deparar-se com o problema do Estado, na medida em que esse aparece como *locus* privilegiado de atuação do poder. É importante afirmar que as análises em torno dos procedimentos e atuação do Estado não têm como escopo encetar um posicionamento a favor ou contrário ao Estado, não se trata de uma crítica que procure denunciar o crescimento da instituição estatal nos moldes liberais de uma fobia do Estado. Foucault recusa abertamente tratar o problema do Estado nos termos “supervalorizados” de sua época em que ora fazia aparecer a imagem do Estado como um “monstro frio”, tal como designado por Nietzsche e ora como, exclusivamente, um conjunto de funções como forças produtivas e de reprodução das relações de produções, que tornam o Estado alvo privilegiado de ataque. Foucault tem em mente identificar historicamente o momento em que o Estado “entrou efetivamente na prática refletida dos homens”<sup>97</sup>, e desse modo distinguir sobre quais condições o Estado se tornou objeto de conhecimento e de análise e passou a compor uma “estratégia refletida”<sup>98</sup>, fazendo sua entrada “no campo da prática e do pensamento dos homens”<sup>99</sup>. Como podemos notar, a perspectiva foucaultiana em relação a essa problemática se mostra em toda sua radicalidade na seguinte afirmação:

“Ora, o Estado, sem dúvida, não mais atualmente do que no curso de sua história, jamais teve essa unidade, essa individualidade, essa funcionalidade rigorosa e, diria até, essa importância. No fim das contas, o Estado talvez não seja nada mais que uma realidade compósita e uma abstração mitificada cuja importância é muito mais reduzida do que se crê”<sup>100</sup>.

Ao tomar a questão do Estado nesses termos Foucault contorna a centralidade dessa problemática no interior das discussões políticas. O Estado, contrariamente ao que afirma o pensamento marxista, o pensamento jurídico-político ou mesmo a concepção comum dos historiadores não é um conjunto homogêneo e unitário aonde reside a centralidade do poder.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.253.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 112.

Logo, não se justifica qualquer análise que parta dessa unidade do Estado. Podemos, então, compreender a afirmação do filósofo na entrevista de 1978 *La société disciplinaire en crise*:

“Em geral, privilegia-se o poder do Estado. Muitas pessoas pensam que as outras formas de poder derivam dele. Ora, eu penso, sem chegar a dizer que o poder de Estado deriva das outras formas de poder, que ele é ao menos fundado sobre elas, e são elas que permitem ao poder de Estado existir”<sup>101</sup>.

Com efeito, Foucault toma o Estado não como uma unidade oriunda da multiplicidade das relações de poder, mas ele mesmo é considerado como uma multiplicidade de forças em um nível macropolítico. Como observa CandiOTTO: “o Estado é considerado somente uma das formas terminais da sedimentação entre as forças microfísicas e não o ponto de partida das relações de poder”<sup>102</sup>. E ainda, conforme a afirmação de André Duarte, a noção de governamentalidade permite a Foucault “referir-se a políticas administrativas estatais e, ao mesmo tempo reiterar a importância de deixar de lado a figura do Estado e de seu poder (...) recusando-a em nome da ideia de que os poderes se exercem por meio de técnicas difusas e discretas de governo dos indivíduos em diferentes domínios”<sup>103</sup>. Sendo assim, Foucault segue na contramão de seu tempo ao promover uma análise que prescindir do Estado considerando-o como o núcleo central do poder a partir do qual se pode deduzir o controle exercido em nossa sociedade.

Seguindo o comentário de CandiOTTO, podemos afirmar que aquilo que Foucault faz é perscrutar o aparecimento das formas de governo, que se desdobram em um Estado governamentalizado, no lugar de tentar compreender as transformações como uma crescente estatização da sociedade<sup>104</sup>. E assim, Foucault pretende mostrar: “como se pode efetivamente realocar a emergência do Estado como aposta política fundamental no interior de uma história mais geral que é a história da governamentalidade ou ainda, se vocês quiserem, no campo das práticas de poder”<sup>105</sup>. Dito de outro modo, o Estado se constitui como efeito de práticas de governos e de um intenso processo de governamentalização ocorrido na sociedade. Isso implica em dizer que o Estado, precisamente o Estado administrativo que Foucault tem em mente, se forma pela atuação das práticas de governo que incidem sobre a população. Ele é produto de um arranjo de práticas e técnicas de governo que são constantemente mobilizadas e a todo

---

<sup>101</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 532.

<sup>102</sup> CANDIOTTO, C, 2010, p. 34.

<sup>103</sup> DUARTE, A. 2013, p. 54.

<sup>104</sup> CANDIOTTO, C, 2010, p. 34.

<sup>105</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 253.

tempo arranjadas de modo distinto para o governo dos outros. Esse *modus operandis* do poder tem como um de seus aspectos a sedimentação nas funções administrativas do Estado, motivo pelo qual, Foucault acredita que podemos conceber essa realidade a que chamamos Estado, mas que é, como podemos perceber, bastante móvel e fluida haja vista o caráter instável da governamentalidade. Sendo assim é preciso considerar a posição do autor:

“Não se pode falar do Estado-coisa como se fosse um ser se desenvolvendo a partir dele mesmo e se impondo por um mecanismo espontâneo, como automático, aos indivíduos. O Estado é uma prática. O Estado não pode ser dissociado do conjunto de práticas que fizeram efetivamente que o Estado se tornasse uma maneira de governar, uma maneira de agir, uma maneira também de se relacionar com o governo”<sup>106</sup>.

Como visto, se podemos conceber uma realidade ao Estado, ela é difusa e circunscrita à ativação das técnicas de governo, o que desconstrói a ideia de um Estado forte, centralizador e dotado de uma estrutura fixa e hermética, ainda que não se possa deixar de considerar a dimensão institucional que as práticas de governo adquirem. Por isso, para melhor compreendermos a formação do Estado, Foucault remete à noção de governamentalidade que considera mais profícua por dispensar a posição que parte do Estado como princípio dado, como se evidencia na seguinte passagem:

“Vivemos na era da governamentalidade, aquela que foi descoberta no século XVIII. Governamentalização do Estado que é um fenômeno particularmente retorcido, pois, se efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas de governo se tornaram realmente a única aposta política e o único espaço real das lutas e disputas políticas, essa governamentalização do Estado foi do mesmo modo o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. E é provável que, se o Estado existe tal como existe agora, é graças, precisamente a esta governamentalidade que é, ao mesmo tempo, exterior e interior ao Estado, pois são as táticas de governo que, a cada instante, permitem definir o que deve e o que não deve pertencer ao Estado, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que não é estatal. Portanto, se quiserem, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem se compreender a partir das táticas gerais da governamentalidade”<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 112-113.

Podemos notar, assim, que as técnicas de governo possuem uma história, sendo isso precisamente aquilo que Foucault pretende destacar utilizando-se de seu método genealógico. A governamentalidade se apresenta como uma noção por meio da qual Foucault se utiliza para empreender a análise do Estado, de modo que ela é, ao mesmo tempo, um canteiro histórico sobre o qual Foucault se debruça e empreende seus trabalhos acerca das práticas de governo “para abordar o problema do Estado e da população”<sup>108</sup>, como também é um meio, uma perspectiva por meio da qual Foucault realiza suas pesquisas, dando a elas contornos metodológicos específicos. André Duarte pensa que a governamentalidade funciona como “instrumento heurístico”<sup>109</sup> de investigação da *ratio* e das práticas políticas governamentais e que, como já vimos, permitem a Foucault trabalhar com noções mais ampliadas em suas análises do poder sem ser necessário abandonar sua abordagem de uma analítica política que incide sobre as microrrelações de poder.

De certa maneira, procurando justificar a opção de estudar a governamentalidade para tratar do problema do Estado Foucault remete ao quadro de suas pesquisas anteriores, o que mostra a relação entre a analítica do poder e o estudo das práticas de governo, que procuram se desenvolver operando um “tríplice deslocamento”, passando ao largo de três modos de abordagem: deslocamento em relação à instituição, em relação à função e em relação ao objeto. Tais considerações são importantes para compreender como o autor situa seu próprio pensamento, bem como servem para reafirmar as considerações até agora destacadas.

Primeiramente, utilizando-se da governamentalidade Foucault intenta contornar uma abordagem institucional do Estado, esquivando-se assim de um “institucionalocentrismo”<sup>110</sup>. O autor de *Surveiller et Punir* afirma ter operado com esse procedimento de análise ao realizar suas pesquisas em torno do poder disciplinar levando em conta lugares estratégicos de articulação das práticas de poder como os exércitos, os hospitais, as escolas e as prisões. É possível passar ao largo de uma análise institucional na medida em que se procura compreender “por detrás da instituição para tentar reencontrar, atrás dela e mais globalmente que ele, grosso modo, isso que se pode chamar uma tecnologia de poder”<sup>111</sup>.

Segundo, por meio da governamentalidade Foucault acredita ser possível passar ao exterior da função do Estado. No caso da análise da prisão a abordagem comum se dá a partir

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>109</sup> DUARTE, A. 2013, p.55.

<sup>110</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 120.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 121.



das funções que desempenha ou a partir da provocação de uma reflexão acerca da efetividade dessas funções. Em vez disso, Foucault estudou a prisão pelo viés das disciplinas, a partir de uma análise que recoloca “a prisão em uma economia geral de poder”<sup>112</sup>. No lugar de estudar os sucessos e falhas da funcionalidade da prisão, notar que ela se inscreve em estratégias e táticas que funcionam sobre esses “déficits funcionais”<sup>113</sup>. Portanto, deslocamento em relação à função em direção a uma análise estratégica.

Por fim, o terceiro deslocamento é em relação ao objeto. Estudando a governamentalidade Foucault pretende recusar partir seus estudos da existência do Estado, como forma acabada, tal como fizera em relação em relação à doença mental, a delinquência ou a sexualidade. Conforme Foucault, “tratava-se ao contrário de tomar o movimento pelo qual se constituía, através dessas tecnologias moventes, um campo de verdade com os objetos de saber”<sup>114</sup>. Portanto, no lugar de tomar o Estado como objeto de análise, identificar e rastrear os atravessamentos múltiplos que o produz, do ponto de vista da constituição das práticas de poder.

Esse tipo de abordagem, na visão do autor, permite passar de uma análise genética para uma análise genealógica, que expõe o modo como as estratégias e os dispositivos funcionaram em determinada prática de poder. A importância conceitual concernente à governamentalidade é destaca por André Duarte:

“Com a noção de governamentalidade, a análise genealógica do poder conquistava interessantes ganhos teóricos, pois agora era possível a Foucault empreender uma analítica dos múltiplos mecanismos de atuação administrativa do Estado moderno sem ter de comprometer sua investigação com qualquer conceito do Estado em geral e, portanto, sem ter de engessar a multiplicidade das lutas políticas cotidianas em um único foco privilegiado e centralizado, determinado previamente pelo universo normativo de categorias jurídicas como legalidade e legitimidade”<sup>115</sup>.

Temos assim, que a noção de governamentalidade, funcionando como “grade de interpretação”<sup>116</sup> das tecnologias de governo permite a Foucault se posicionar fora de um quadro institucional, preferindo identificar as relações de poder que o constitui e assim colocar em evidência a economia de poder que se sedimenta nesse campo. O Estado aparece como

---

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>115</sup> DUARTE, A. 2013, p. 64.

<sup>116</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 122.

efeito das práticas de poder, perdendo o lugar centralizado concedido a ele pelas teorias jurídico-políticas do poder. Não se pode partir do Estado para compreendê-lo, ele não existe de antemão.

Percebemos, então, que Foucault ao desconsiderar o Estado como um princípio dado e tomá-lo como uma instituição que tem sua própria história ele pode encetar uma análise que parta das práticas de governo que efetivamente compõem o Estado, não como instância privilegiada de poder, mas como seu efeito. Isso é possível pela utilização da noção de governamentalidade que permite a Foucault identificar as práticas de governo e os modos de intervenção do Estado sobre a população que compõem a governamentalização do Estado. Desse modo, como assevera André Duarte Foucault situa o Estado “no interior de uma nova tecnologia de exercício do poder, ao mesmo tempo que mantinha incontestemente sua recusa da figura do Estado como ‘monstro frio’ e onisciente”<sup>117</sup>. Na perseguição dessas tecnologias do poder Foucault se depara com a discussão em torno das artes de governo no século XVI que vai se desdobrar na primeira forma de governamentalidade moderna: a razão de Estado, já anteriormente mencionada e que se coloca como uma racionalidade especificamente política.

#### **1.4. A consolidação da *ratio Status***

Na genealogia das práticas governamentais aonde se entrecruzam o processo de governamentalização do Estado, Foucault identifica no contexto de uma intensificação das artes de governo a tentativa de buscar a especificidade do poder soberano, de delimitar aquilo em que consiste o poder político, na medida em que tem por escopo o governo dos homens, o que coloca, na visão do autor, dois problemas: em relação ao tipo de racionalidade e dos domínios dos objetos. Problema formulado nos seguintes termos:

“Segundo qual racionalidade, qual cálculo, qual tipo de pensamento se poderá governar os homens no quadro da soberania? (...) sobre o quê, especificamente, deve incidir esse governo dos homens, que não é aquele da Igreja, que não é aquele do pastorado religioso, que não é da ordem do privado, mas que é da função e da alçada do soberano e do soberano político?”<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> DUARTE, A. 2013, p. 68.

<sup>118</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 238.

É nesse quadro, portanto, de um Estado pautado sobre o governo dos homens, que solicita técnicas específicas e sofisticadas para condução das condutas que surge a necessidade de uma racionalidade do mesmo modo específica para colocar em funcionamento os modos de governo. Assim, Foucault identifica uma preocupação crescente para definir uma razão propriamente governamental, exclusivamente política que vai se distinguir de uma perspectiva jurídico-política para fundamentação do poder, mas ao mesmo tempo será capaz de exercer o poder político. Como bem observa André Duarte Foucault não tem em mente negar o problema da soberania ou afirmar sua suplantação, mas sim “demonstrar que ele agora se modificara e conjunto com a introdução de novas técnicas de governo assentadas em tecnologias de regulação e autorregulação” dos fenômenos populacionais<sup>119</sup>. Na tentativa de explicitar o aparecimento de uma nova racionalidade política, Foucault propõe, como é característico de seu modo de análise, um recuo histórico, desta vez até a Idade Média, com vistas a alocar a racionalidade governamental em relação ao pensamento escolástico, e mais proximamente, de São Tomás de Aquino ao discorrer acerca do poder real, e assim demonstrar a radicalidade da *ratio gubernatoria* surgida na modernidade.

Ora, o primeiro elemento ligado à concepção tomista refere-se à indistinção entre soberania e governo, o que implica em dizer que reinar não é diferente de governar. O soberano, portanto, é aquele que reina e aquele que governa o povo, não havendo qualquer descontinuidade ou especificidade que marcaria uma distinção entre essas funções. Isso é possível pela continuidade teológico-cosmológico que configura a racionalidade medieval e que organiza o exercício do poder. Desse modo, aponta Foucault, não se funda uma racionalidade política própria, a racionalidade medieval opera por meio de “analogias de governo”<sup>120</sup> em que o modo de exercício do poder já está dado no governo de Deus sobre a Terra, bastando ao soberano apenas reproduzir o modelo divino de governo. Assim, a excelência de uma arte está ancorada na natureza, haja vista que Deus a criou. Logo, “a arte do rei será excelente na medida em que ele imitará a natureza”<sup>121</sup>. Analogia também da força vital de um organismo em relação ao rei: “é preciso que haja no reino algo que corresponda à força vital, à força diretriz do organismo”<sup>122</sup> para conduzir assim as vontades de cada indivíduo ao bem comum. E ainda, analogia do pastor e do pai de família em relação ao rei, pois a função dessas três figuras distintas convergem para propiciar a salvação eterna àqueles que governam.

---

<sup>119</sup> DUARTE, A. 2013, p. 60.

<sup>120</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 238.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*

Foucault extrai disso que “esse grande *continuum*, da soberania ao governo, não é outra coisa senão a tradução, na ordem, entre aspas, ‘política’, desse *continuum* que vai de Deus ao homem”<sup>123</sup>.

É contra essa perspectiva da Idade Média pautada na continuidade teológico-cosmológica que vai se desenvolver a razão governamental. No entanto, permanece ainda a relação entre o soberano, Deus, o pai de família e o pastor religioso, mas inserido em outra economia do poder, na tentativa de se firmar uma forma de governo que seja específica e que vai se desdobrar naquilo que Foucault chama de “desgovernamentalização do cosmos”<sup>124</sup>. Dito de outro modo, pouco a pouco, começa-se a operar a distinção entre governar e reinar, sendo que a arte de governar não estará mais pautada em Deus e na natureza; tampouco ela se dá sob a égide de um *continuum* teológico-cosmológico, de modo que a referência às figuras que governam obedecendo a um princípio de continuidade vai paulatinamente rarear na medida em que ganha força a racionalidade governamental. Para isso pergunta-se pela especificidade da ação de governar que não encontra mais nenhum modelo.

Esse conjunto de problematizações gira em torno da *res publica*, a qual passa por um processo de governamentalização<sup>125</sup>. Tal processo pode ser entendido como a tentativa do governo de procurar por seu próprio modelo, isto é, na ausência de qualquer outro modelo de governo procurar definir, na imanência das relações entre o soberano e seus súditos, aquilo sobre o que deve pautar o governo. Em outros termos, a racionalidade própria do governo que será radicalmente diferente do poder de soberania e do poder exercido pelo pastor. Essa demanda encontrará respaldo justamente naquilo que corresponde às artes de governar a partir do século XVI.

“Tem-se uma soberania sobre os homens que é chamada a se carregar, a se lastrear de algo específico que não está contido diretamente nela, que obedece a um outro modelo e a um outro tipo de racionalidade, e esse algo a mais é o governo, o governo que deve procurar sua própria razão (...) *ratio*, (...) *ratio status*. É a razão de Estado”<sup>126</sup>.

Na concepção da razão de Estado toma vulto os escritos de Botero no final do século XVI. Para o italiano, a razão de Estado se define como o conhecimento e os meios que garantem

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 239-40.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 243.

tanto a fundação quanto a conservação da dominação exercida pelo Estado em relação ao povo, mas que se volta, primeiramente, para a conservação do próprio Estado<sup>127</sup>. Foucault atenta para o fato de que a definição de Estado em Botero não designa qualquer correspondência territorial, sendo este composto apenas de pessoas e de uma firme dominação e, por conseguinte, a razão de Estado na definição foucaultiana: “é o conhecimento dos modos próprios a fundar, a conservar e aumentar uma tal dominação”<sup>128</sup>. Assim, a razão de Estado aparece como o tipo de racionalidade que possibilita ao Estado sua própria conservação “a partir do momento em que ele é fundado, em seu funcionamento cotidiano, em sua gestão de todos os dias”<sup>129</sup>. Como corolário, Foucault extrai da definição de Botero a ruptura cavada em relação à racionalidade política surgida no Medievo e trabalhada na concepção jurídica da soberania que tem seu fundamento nos princípios da natureza. Opõe-se, portanto, *principia naturae e ratio status*, duas matrizes que se constituem como “referências de saber e de técnicas que são dadas ao homem ocidental moderno”<sup>130</sup>.

A fundamentação do agir político em uma racionalidade própria é o que vai possibilitar, na leitura de Foucault, o emprego do termo político<sup>131</sup>, que vai ser empregado de modo negativo, não se referindo ainda a um domínio específico- da política, e sim às pessoas, às quais é outorgada a alcunha de heréticos, isto é, os políticos. Foucault constata: “ A palavra ‘político(s)’ aparece aqui para designar as pessoas que têm entre elas uma certa maneira de pensar, de analisar, de raciocinar, de calcular, de conceber o que deve fazer um governo e sobre qual forma de racionalidade se pode apoiá-lo”<sup>132</sup>. Dessa forma, trata-se daqueles que procuram pensar em seus próprios termos uma racionalidade própria ao governo, no sentido de que não é necessário buscar alhures a fundamentação para o poder político, como ocorre nas teorias da soberania que recorrem aos pressupostos da lei ou da religião, quando não a ambas. O grupo dos políticos adquire, então, *status* de seita, heréticos em relação à *principia naturae* responsável pelo ordenamento cosmo-político. E, assim, somente na metade do século XVII é que se verifica o uso do termo “política”, entendida como um campo de ação, um domínio aonde deixa de haver uma atribuição negativa ao termo, enquanto heresia. Como assinala Foucault: “Ela se torna, de fato, um domínio, um domínio valorizado de uma maneira positiva

---

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> BOTERO *apud* FOUCAULT, 2004b, p. 243.

<sup>129</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 243.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> Em francês *politique* é um substantivo neutro, servindo tanto para o político (s) como para a política. Nessa consideração, Foucault atenta para indefinição do termo na época de surgimento das teorias de razão de Estado.

<sup>132</sup> FOUCAULT, M.2004b, p. 251.

na medida em que ela terá sido realmente integrada no nível das instituições, no nível das práticas, no nível das maneiras de fazer”. Essa integração corresponde à monarquia administrativa e a soberania. A soberania não se formula mais como poder de dominação, fundamentado em princípios jurídicos, e sim, como governo, calcado em uma racionalidade própria que é o que constitui a razão de Estado. Desse modo, Foucault constata que o Estado funcionava como uma ideia reguladora da razão governamental, isto é, um “um princípio de inteligibilidade do real”<sup>133</sup>, uma maneira de pensar em seus próprios termos, expurgados de qualquer transcendência elementos e instituições políticos. E ainda esse cálculo político que tem por princípio o Estado é empreendido em razão do próprio Estado que aparece como objetivo estratégico. Essa ambiguidade do Estado, enquanto princípio de inteligibilidade e objetivo é resumida por Foucault nos seguintes termos:

“O Estado é o que comanda a razão governamental, quer dizer, é o que faz que se possa governar racionalmente segundo as necessidades; é a função de inteligibilidade do Estado em relação ao real e é o que faz que seja racional, que seja necessário governar. Governar racionalmente porque há um Estado e para que haja um Estado”<sup>134</sup>.

Para constituir o panorama da razão de Estado Foucault recorre ainda aos escritos de Palazzo que propõe uma definição da *ratio status* que a enquadra bem no senso instrumental adquirido pelo termo no século XVII. Foucault mostra o entendimento do termo razão e Estado pelo autor italiano. Primeiramente, razão entendido como “uma certa força da alma que permite justamente conhecer a verdade das coisas”<sup>135</sup>, ou ainda um “modo de conhecimento”. Por sua vez Palazzo afirma que o termo Estado corresponde tanto a um “domínio” como uma “jurisdição” ou um conjunto de leis, regras e costumes. Ademais, o termo designa também uma “condição de vida” e a “qualidade de algo”, de um objeto, que a faz permanecer em repouso<sup>136</sup>. Por extensão, Foucault distingue em Palazzo uma dupla definição acerca da razão de Estado, entendido objetivamente como “aquilo que é necessário e suficiente para que a república, nos quatro sentidos da palavra ‘estado’, conserve exatamente sua integridade”<sup>137</sup>; e subjetivamente

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*

como “uma regra ou uma arte (...) que nos faz conhecer os modos para obter a integridade, a tranquilidade ou a paz da república”<sup>138</sup>.

Como observa Foucault essa afirmação de Palazzo acerca da razão de Estado “não se refere a outra coisa que o Estado ele mesmo”<sup>139</sup>. Isso corrobora aquilo que já referimos sobre o caráter imanente da razão de Estado, de modo que o que se coloca como escopo das artes de governo é a própria prática de governo, no interior do Estado, não devendo a finalidade da razão de Estado ser buscada fora desse conjunto, tal como era expressado pela concepção tomista na Idade Média. Assim, além de resvalar na definição de razão de Estado como uma arte de governo, o texto de Palazzo aponta ainda para o caráter de conservação da razão de Estado que direciona sua finalidade para o próprio Estado, no intuito de manter e aumentar suas forças, bem como a felicidade inerente a esse domínio. Nesse sentido, Foucault argumenta que Palazzo dá uma definição essencialista da razão de Estado de modo que esta vai servir para conformar a realidade do Estado à essência do Estado, à imobilidade, que sob esse aspecto atualiza a perspectiva platônica, pois, como resume Foucault: “a razão de Estado é o que permite manter o Estado em estado”<sup>140</sup>.

A partir desses pressupostos observa-se a ruptura com o pensamento Medieval que pensava a razão de Estado apenas como forma de governo que em última instância visava a vida e a felicidade eterna, como resume Foucault: “O fim da razão de Estado é o Estado ele mesmo e se há algo como uma perfeição, como uma satisfação (*bonheur*), como uma felicidade (*félicité*), esta não será jamais aquela ou aquelas do Estado ele mesmo”<sup>141</sup>. Isso introduz, na análise do filósofo, um tempo indefinido, quer dizer, no lugar do tempo finito da doutrina cosmo-teológica, em que a origem e o fundamento do poder não se constituem mais como um problema para o exercício do poder, pois agora são compreendidos na própria ordem do governo. Isso significa que a razão de Estado não precisa se preocupar com a salvação dos indivíduos, ela está fora da ideia de um Império terminal e de uma paz universal, se situando mais no equilíbrio entre os Estados: “É o indefinido de uma governamentalidade para a qual não se prevê termo ou fim. Estamos na historicidade aberta, por causa do caráter indefinido da arte política”<sup>142</sup>.

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 266.

Ainda no intuito de apresentar o quadro em que se formou a razão de Estado, Foucault empreende a análise de alguns aspectos específicos a essa nova arte de governo e que como veremos, diz respeito aos três temas principais mobilizados pelo pastorado. Assim, incorreremos brevemente na demonstração do problema da salvação, o problema da obediência e o problema da verdade na perspectiva da razão de Estado.

O tema da salvação diz respeito à substituição da salvação da alma pela preservação da vida. As tecnologias do poder pastoral que visavam a garantia da vida eterna no além são empregadas para proporcionar a felicidade, em seu maior grau, no âmbito terrestre, o que está relacionado ao incremento das forças do próprio Estado. Para abordar essa questão Foucault utiliza-se da teoria do golpe de Estado formulada na época principalmente por Gabriel Naudé em seu *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639). Desses estudos Foucault salienta que o golpe de Estado não comporta o sentido atual de tomada do poder político por parte de uns em detrimento de outros, mas antes se define como uma suspensão da legalidade e por isso mesmo não corresponde a uma exceção da razão de Estado, mas como atributo indispensável que a constitui, haja vista que ela é quem comanda as leis do Estado<sup>143</sup>. Assim, para Foucault, longe de significar uma ruptura em relação à razão de Estado, o golpe de Estado é: “um acontecimento, uma maneira de fazer que se inscreve efetivamente no horizonte geral, na forma geral da razão de Estado, ou seja, alguma coisa que excede as leis ou em todo caso que não se submete às leis”<sup>144</sup>. Tem-se assim que no lugar da salvação prometida pela prática de governo pastoral que era estendida a todos - mesmo sob exigência do sacrifício do pastor - surge a ideia de que é o Estado que precisa ser salvo – mesmo sob exigência do sacrifício de todos. Compreende-se assim que: “É a razão de Estado que afirma que o Estado deve, de todo modo ser salvo, quaisquer que sejam as formas que forem empregadas para poder salvá-lo”<sup>145</sup>.

Para tratar do problema da obediência na razão de Estado Foucault toma o texto de Bacon *Of seditious and troubles* de 1625 aonde o inglês realiza uma análise esmiuçada de como prevenir e mesmo tratar o surgimento das sedições e revoltas no interior do governo. Bacon acredita que mesmo sob a calma presente em épocas de maior igualdade é possível identificar os sinais que desembocam nas sedições. De fato, as sedições não se configuram como um acontecimento extraordinário, mas é antes “perfeitamente normal, natural, de certo modo até

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 268.



imane a vida da *res publica*”<sup>146</sup>. Por isso mesmo todo e qualquer racionalidade política deve assumir esse aspecto iminente se deseja governar. Em razão disso, Bacon descreve quais são os sinais que antecedem às sedições e revoltas, tais como, o barulho dos panfletos contra o governo; a insatisfação em relação às ações do governo; a má circulação e recepção das ordens; a não-obediência daqueles que são próximos ao soberano. Tendo em vista que as sedições podem ser identificadas o autor inglês aponta que é também possível conhecer as causas que podem ser tanto materiais quanto ocasionais. A primeira causa se refere tanto à pobreza extrema e a fome e o descontentamento. Quanto à segunda, se refere àquilo que vem como estopim e não se sabe ao certo de onde. O que interessa reter é a ideia de que a propensão das sedições aumenta, quanto maior for a indignação e insatisfação em relação às práticas de governo. Por conseguinte, se as sedições têm causas, afirma Bacon, elas têm também remédios. Estas são apreendidas das artes de governo no intuito de fazer funcionar a obediência, justamente a fim de evitar as sedições. Assim, contra a indignação o autor propõe medidas político-econômicas que vão se dar sobre o controle do mercado e das pessoas. Para o descontentamento, o remédio é acalmar, tanto os pobres quanto os ricos, utilizando-se de técnicas e procedimentos eficazes que sejam capazes de manter o povo e a nobreza incapazes de ação.

Nesse ponto, Foucault traça ainda um paralelo entre Bacon e Maquiavel que pensamos ser importante para compreendermos as modificações advindas com a razão de Estado. Na leitura do francês, não obstante a semelhança entre Bacon e Maquiavel, esses distinguem-se em alguns pontos. Primeiramente, para Maquiavel o problema era a ameaça da destituição do principado e não do rei como em Bacon. Segundo, Maquiavel não considera a possibilidade de junção do descontentamento do povo e dos grandes, ao contrário de Bacon. Para o florentino o perigo maior vem dos grandes, pois o povo é apenas instrumento. Para Bacon o povo é de fato ingênuo, mas é o objeto essencial disso que deve ser o governo do Estado. O povo é realmente perigoso, de modo que “governar, vai ser essencialmente governar o povo”<sup>147</sup>. Por fim, os cálculos de Maquiavel incidem sobre os epítetos do Príncipe, enquanto que os de Bacon sobre as riquezas, a circulação, os impostos, as taxas. Em suma, sobre aquilo que constitui o remédio para as sedições, a saber, a economia, que é o objeto do governo.

Em relação ao problema da verdade na razão de Estado, Foucault afirma que compreende um campo totalmente diferente do pastorado. Não se trata mais daquele que

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 278.

governa como detentor da verdade, que ele próprio descobre, nem tampouco do soberano sábio e prudente, conhecedor das leis e dos modelos de virtude. Agora aquele que governa deve conhecer os elementos que compõem o Estado, que mantém sua força ou o desenvolvem para que não seja dominado pelos outros. Trata-se mais de um conhecimento das coisas do que da lei. Esse conhecimento necessário ao soberano é a estatística – etimologicamente, conhecimento do Estado.

A estatística coloca-se como um saber técnico que deve ser utilizado para apreensão da realidade do Estado e que tem como objetivo o incremento do Estado ele mesmo. Por essa característica, esse saber se desenvolveu como necessidade dos pequenos Estados europeus. Devido a intensa disputa pelo poderio econômico-político desse período o conhecimento estatístico é colocado sob a égide dos *arcana imperi* – segredos do poder. Isto é, os dados extraídos pela estatística a partir de uma racionalidade econômica eram cercados de segredo, pois compreendiam a realidade efetiva do Estado, sendo, portanto, um instrumento estratégico na concorrência com outros Estados. Daí a atenção calculada acerca do que poderia ou não ser divulgado. Logo, a verdade não é mais revelada por Deus ou pelo pastor, mas decifrada na própria realidade, e também forjada de acordo uma racionalidade que é desse mundo.

Foucault faz notar que não obstante esses três temas trabalhados pela razão de Estado marcarem uma profunda distinção com as artes de governar desenvolvidas pelo poder pastoral, a população enquanto elemento propriamente característico da governamentalidade política fundamentada no saber econômico, como já assinalamos, não está totalmente desenvolvida. A população como sujeito político novo, constituindo um campo de intervenção próprio ainda vai depender de dois conjuntos tecnológicos absolutamente inéditos na história da governamentalidade e que estão atrelados ao aparecimento da estatística, a saber, o sistema diplomático-militar e a polícia, entendida como o instrumento da razão de Estado para manutenção da ordem e a prevenção de perigos. São estes instrumentos que farão avançar e inscrever definitivamente as práticas de governo em uma racionalidade política que assume como tarefa primordial o governo dos homens.

#### **1.4.1. O dispositivo diplomático-militar e a polícia na razão de Estado**

Foucault situa o aparecimento do dispositivo diplomático-militar e da polícia no conjunto de transformações ocorridos na Europa ainda em formação no final do século XVI e

início XVII e que se ligam à derrocada de uma concepção política universalista e imperialista, mas que cede lugar a um quadro de concorrência entre os Estados pautado em uma dinâmica de forças. A consolidação dessas tecnologias da razão de Estado se desdobram nos dispositivos de segurança, analisados por Foucault no início do curso *Sécurité, Territoire, Population*, o que faz dessa análise uma abordagem dos problemas colocados de início numa perspectiva melhor situada.

Ora, a pretensão imperialista predominante até o século XVII é encerrada definitivamente com o Tratado de Vestefália em 1648, que põe fim aos longos conflitos da Guerra dos 30 anos que dividiam os Estados europeus e os colocavam em uma relação de rivalidade permanente, pois o que estava posto era o domínio e o subjugo do outro. A partir disso, abre-se um espaço de concorrência entre os Estados no âmbito econômico e político, que de acordo Foucault se torna “o prisma reflexivo que permite organizá-los em estratégias”<sup>148</sup>. É nesse terreno que se consolida a razão de Estado que solicita então dispositivos novos para garantir as condições para o exercício da concorrência. Antes de passarmos à análise desses dispositivos cabe ainda comentar outra modificação assinalada por Foucault e que diz respeito à noção de força. O autor comenta que o espaço de concorrência introduz na reflexão política do século XVII a noção de força. Não se trata mais do crescimento dos territórios, da extensão das alianças matrimônios ou dinásticas tal como acontecia desde a Idade Média, mas sim do crescimento das forças do Estado em alianças que são políticas e provisórias<sup>149</sup>. Com efeito, a razão política efetiva-se levando em conta o cálculo das forças e assim “a ciência política reencontra o cálculo das forças”<sup>150</sup>. Portanto, não mais conservação do Estado enquanto território, mas como relação de forças.

É nesse quadro de racionalização de forças que aparece o dispositivo diplomático-militar que funciona como um sistema de segurança responsável por manter o equilíbrio entre os Estados concorrentes, eliminando assim a possibilidade de afirmações imperialistas de uns em relação aos outros. Para isso:

“É preciso encontrar um sistema que permita limitar o máximo possível a mobilidade de todos os outros Estados, sua ambição, seu crescimento, seu fortalecimento, mas deixando aberturas suficientes a cada Estado para que possa maximizar seu crescimento sem provocar seus adversários e sem,

---

<sup>148</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 283.

<sup>149</sup> *Ibid.* p. 303.

<sup>150</sup> *Ibid.*

portanto, ocasionar seu próprio desaparecimento nem seu próprio enfraquecimento”.

Logo, esse sistema visava sobretudo aquilo que ficou conhecido como o equilíbrio da Europa, entendida como um recorte geográfico limitado, desprovido de universalidade; a Europa era não mais do que a multiplicidade de Estados, fundamentalmente plural. Ademais esse sistema visava a balança da Europa para que a diferença entre os Estados não fosse tão grande que se desdobrasse em dominação de um sobre o outro. Ideia de uma paz universal, malgrado seu caráter frágil e provisório, pautado no equilíbrio das forças entre os Estados.

Efetivamente, o dispositivo diplomático-militar lança mão de instrumentos para lograr seus objetivos, sendo o primeiro deles a guerra. Foucault assinala que a guerra será condição imprescindível para se manter o equilíbrio. Diferentemente das justificações jurídicas para se fazer a guerra na Idade Média, no contexto da razão de Estado precisa-se apenas de uma justificação diplomática pautada no reestabelecimento do equilíbrio. Há assim, uma continuidade entre a guerra e a política, de modo que caberá à política conclamar a guerra quando julgar necessário. O segundo instrumento é justamente a diplomacia. Com o Tratado de Vestefália não se pôs fim de modo categórico aos conflitos, ele consistiu mais em uma regulação dos conflitos, haja vista o caráter multilateral do acordo. Nesse contexto, surge a figura do diplomata para lidar com a necessidade do equilíbrio pautado sobre uma física dos Estados e não mais sobre o direito dos soberanos, operando negociações constantes, sistemas de informações sobre o estado de força de cada país. Cria-se a ideia de um dispositivo permanente de relações entre Estados de modo que estes são como indivíduos, formando entre eles, ao menos no espaço europeu, uma sociedade. Sobre as relações entre esses indivíduos incidem uma série de determinações e codificações pelo direito que tomam corpo no *jus gentium* – direito das gentes no século XVIII. Por fim, o terceiro instrumento é o dispositivo militar permanente que engendra a criação do exército como instituição financiada pelos Estados – a carreira militar, bem como toda uma reflexão sobre as estratégias e as guerras iminentes. Esse dispositivo se configura como elemento indispensável ao equilíbrio europeu no interior do sistema de paz. Foucault aponta que esse dispositivo não é a marca ou a presença da guerra na paz, é mais “uma das peças essenciais de uma política que é comandada pelo cálculo dos equilíbrios, para manutenção que se obtém pela guerra, ou pela possibilidade da guerra, ou pela ameaça da guerra”<sup>151</sup>. Desse modo, retomando a afirmação acerca da continuidade entre a

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 313.

política e a guerra e que vai ser expressa pelo princípio de Clausewitz, conjugado à existência de um dispositivo militar Foucault afirma que: “a guerra, vai ser, em um momento dado, a implementação de certo número de meios que a política definiu e do qual o militar é uma das dimensões fundamentais e constitutivas”<sup>152</sup>. Constitui-se assim, nos termos de Foucault, um complexo político-militar que funciona como mecanismo de segurança, incumbido do equilíbrio entre os Estados, sendo a guerra uma de suas funções.

O segundo conjunto de tecnologia política desenvolvido a partir do campo de composição de forças formado pela concorrência entre os Estados europeus é a polícia, cujo sentido até o fim do século XVIII é bem distinto daquele que empregamos hoje, designando de forma imprecisa a autoridade pública de congregações comunitárias; os atos de regimento dessas comunidades; e ainda o resultado positivo de um governo adequado<sup>153</sup>. A partir do século XVII o termo adquire o sentido que permite referir-se a ela como uma tecnologia concernente às forças do Estado. A polícia assume o propósito de garantir, nos termos da época, o esplendor do Estado, de incrementar ao máximo as forças do Estado, de modo que, considerando o equilíbrio necessário entre os Estados, tem-se o seguinte problema: “como, mantendo a boa ordem no Estado, fazer com que suas forças cresçam ao máximo?”<sup>154</sup>. De fato, apesar do aparente paradoxo entre a polícia e o equilíbrio europeu, o que ocorre é que a balança apenas poderá ser mantida se o Estado possuir uma polícia eficiente que o permita fazer crescer suas forças, de modo que nenhum outro Estado o ultrapasse, do contrário, o desequilíbrio é certo. Para isso, estabelece-se uma relação entre política e estatística, na medida em que se torna imprescindível a cada Estado conhecer suas próprias forças, bem como conhecer as forças dos outros. Por isso mesmo, cada Estado desenvolve a seu modo sua tecnologia de polícia e conduz de forma diferente essa discussão.

Na Itália, a reflexão sobre a polícia não adquiriu nenhuma centralidade apesar das intensas discussões concernentes tanto à definição da razão de Estado, quanto ao tema do equilíbrio entre os Estados. Isso explica-se, segundo Foucault, pela fragmentação da Itália, que são fatores ligados a uma estagnação econômica, uma dominação política vinda do exterior e ainda à presença da Igreja como instituição dominante. Nesse quadro, a diplomacia surge como discussão premente, sendo o tema da polícia discutido apenas tardiamente.

---

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 322.

Na Alemanha, ao contrário do que ocorreu na Itália, a fragmentação territorial provocou o desenvolvimento acerca da polícia, pois os pequenos Estados alemães surgidos com o tratado de Vestefália saem de uma estruturação feudal e são obrigados a desenvolverem sua própria organização administrativa. São esses Estados que vão servir de laboratório para implementação do sistema de polícia. Ao mesmo tempo, as universidades vão acolher esse tema no âmbito teórico, que se desdobrará na *Polizeiwissenschaft* (ciência da política), que se constitui como um conjunto de saber acerca da polícia que não tem nenhum equivalente em toda a Europa. Especialidade alemã que vai se difundir posteriormente pelos outros Estados na forma de teorias e livros da polícia e manuais para administradores.

Na França, o contexto político é outro, haja vista a unificação antecipada, bem como uma sólida estruturação monárquica e administrativa. Assim, o tema da polícia não é trabalhado de modo teórico como ocorreu na Alemanha, estando imiscuído à prática governamental por meio de medidas, ordenanças e editos, bem como nos discursos dos pedagogos do príncipe, mas que de modo algum se comparam à articulação teórica encontrada na *Polizeiwissenschaft* alemã.

Apesar das distinções quanto ao modo de efetivação da polícia, não desaparece do horizonte a finalidade que consiste em fazer crescer a força dos Estados. Resta então saber de que forma a polícia pode lograr esse objetivo, ou ainda, o que, de fato, é objeto da polícia. Na trilha aberta por essa lacuna Foucault empreende mais de perto uma análise sobre os textos do século XVII que versavam sobre o *Polizeistaat* (Estado de polícia), principalmente na obra de Turquet de Mayerne intitulada *La Monarchie aristodémocratique*, o *Traité de la police* de Delamare e o *Éléments généraux de police* de Von Justi. Desses escritos Foucault extrai uma definição mais complexa e nuançada em relação ao tema da polícia.

Na análise que faz do texto de Turquet, Foucault observa que o autor insere a polícia sob o prisma de uma utopia-programa, de modo que a arte de governar e a polícia coincidem, pois, exercer o governo é fazer funcionar a polícia sendo que a função da polícia é conduzir o Estado a seu esplendor. Distribuindo a função da família a tudo aquilo que concerne ao governo, Turquet vai dizer que concerne à polícia ocupar-se de quatro assuntos em especial, a saber, 1) a instrução das crianças e dos jovens, de modo a lhes ensinar aquilo que compete saber um bom cidadão; 2) a caridade, que vai se ocupar tanto dos pobres como da saúde pública e dos acidentes que levam à pobreza; 3) as mercadorias, de modo a regular o mercado e ainda; 4) os bens imobiliários, de modo a controlar as vendas, registrar as heranças e cuidar do patrimônio do rei.

Para Foucault, do alargamento dessa noção de polícia presente no projeto utópico de Turquet destaca-se que é concedido à polícia o papel de ocupar-se da educação e da profissionalização dos indivíduos, tocando ao mesmo tempo dois temas distintos, a moralidade e o trabalho, o que abarca todos os registros aonde as práticas de governo procuram intervir. Desdobra-se daí que aquilo que é visado pela polícia é a atividade do homem em sua relação com o Estado<sup>155</sup>, pois interessa ao Estado que os indivíduos sejam virtuosos e obedientes. Diante disso Foucault pode asseverar que: “O objetivo da polícia é, portanto, o controle e o encargo da atividade dos homens na medida em que essa atividade pode constituir um elemento diferencial no desenvolvimento das forças do Estado”<sup>156</sup>.

Para integrar a atividade do homem ao Estado a polícia precisa de instrumentos que sirvam à utilidade pública e se concentrar em objetivos específicos. Primeiro, o número de homens no Estado, pois tão importante quanto a qualidade é a quantidade. Tese que ressoa nos fisiocratas, portanto, de que a força de um Estado depende do número de seus habitantes, mas que se formula tendo em vista não o número absoluto de habitantes, mas a relação que eles mantêm com o Estado e com os outros recursos. O segundo objetivo da polícia se refere às necessidades da vida, pois “não é suficiente que haja homens, é preciso ainda que eles possam viver”<sup>157</sup>. A polícia vai se ocupar de garantir aos habitantes de um Estado os itens básicos e as condições mínimas para que possam se desenvolver e prosperar e assim ela assume a função muito próxima daquela desempenhada pelo pastor no exercício do poder pastoral que consiste em prover os indivíduos. Isso implica em uma política agrícola e no intenso controle sobre o comércio e a circulação de mercadorias, principalmente nos momentos de escassez<sup>158</sup>. O terceiro objetivo da polícia também é da ordem das necessidades da vida e diz respeito à saúde,

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p.329.

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> Nesse ponto Foucault remete às três primeiras aulas do curso *Sécurité, Territoire, Population* aonde o autor realiza uma minuciosa análise a respeito dos dispositivos de segurança que são próprios de uma racionalidade política governamental que surge primeiro na forma da razão de Estado e posteriormente na forma do liberalismo e do neoliberalismo. A análise aqui realizada sobre o papel da polícia já nas últimas aulas do curso se encontram, portanto, com a questão inicial do curso de identificar o contexto de formação das tecnologias empregadas para o governo da vida dos homens, que são compreendidos como um conjunto populacional. A genealogia da governamentalidade que perpassa a razão de Estado acaba por se entrecruzar com as análises dos dispositivos de segurança, introduzidos no curso para tratar, a princípio, do tema da biopolítica. Sendo assim, podemos afirmar que Foucault consegue percorrer um caminho que parte dos problemas suscitados pela implementação de uma biopolítica e que se alarga para compreensão do problema do governo e dos jogos estratégicos que os constituem formando aquilo que entende por governamentalidade. Ainda que o autor não mais explicita as questões específicas concernentes à biopolítica é possível perceber que ele se esforça em trazer os acontecimentos históricos que estão na gênese desse fenômeno.

sendo ela uma das condições necessárias para que os homens numerosos e que subsistem graça aos vivos e aos elementos de primeira necessidade que se fornece a eles possam trabalhar, se ativar, se ocupar. Não se trata, então, do problema da saúde manifestado na epidemia, mas de uma preocupação cotidiana com a saúde que se torna objeto de intervenção permanente. Conjuga-se a isso uma política do espaço urbano que vai promover reformas nos espaços públicos a fim de evitar a propagação de doenças. Quarto objetivo: garantir trabalho àqueles que podem trabalhar, garantir que as profissões necessárias ao desenvolvimento do Estado sejam devidamente ocupadas e nesse sentido a polícia deve-se ocupar da regulamentação das profissões. Por fim, o quinto objetivo da polícia concerne à circulação das mercadorias que são os insumos das atividades dos homens, isto é, a manutenção e desenvolvimento das rotas de passagem e navegação. Ademais, garantir a circulação designa também, nesse contexto, possibilitar (ou impedir) a passagem e o intercâmbio dos homens e das coisas necessários ao comércio, controlando as fronteiras e vigiando a entrada e saída de pessoas e mercadorias. Consta-se a partir disso que tudo aquilo que será abarcado pela biopolítica posteriormente já é objeto da polícia no século XVII, conforme podemos apreender da afirmação de André Duarte:

“As técnicas de controle policial (ciência da polícia) das condutas cotidianas, a estatística como ciência estatal e as técnicas cameralistas, mercantilistas e liberais de controle da atividade econômica foram as instâncias governamentais que antecederam o pleno aparecimento dos novos poderes biopolíticos a partir do século XIX”<sup>159</sup>.

Diante disso, Foucault afirma que de um modo geral a preocupação da polícia reside na coexistência dos homens, nas relações que os perpassam e nos espaços que compartilham, em uma palavra, o objeto da polícia é a vida do homem em sociedade. Pasquale Pasquino trabalha com essa noção de polícia em seu artigo que compõe o célebre *The Foucault effect* e enfatiza justamente esse aspecto: “Eis do que se trata a ciência da polícia: um grande esforço de formação do corpo social, ou mais precisamente um empreendimento cujo principal resultado será algo que nós hoje chamamos sociedade ou o corpo social e que o século XVII chamou ‘a boa ordem da população’”<sup>160</sup>. Tudo isso deve se passar de modo que o Estado possa retirar dos homens sua força, como explicita o autor:

---

<sup>159</sup> DUARTE, A. 2013, p. 59.

<sup>160</sup> PASQUINO, P. 1991, p. 111.



“Digamos, em uma palavra, que nesse sistema econômico, social, poderíamos mesmo dizer, nesse sistema antropológico novo que se coloca no fim do século XVI e no início do XVII, nesse novo sistema que não mais comandado pelo problema imediato de não mais morrer e sobreviver, mas que vai ser comandado agora pelo problema: viver e fazer um pouco melhor que viver, coexistir, comunicar, tudo isso será efetivamente convertível em forças do Estado”<sup>161</sup>.

Constata-se, assim, a produção de um círculo em que a polícia pensada como uma tecnologia política parte do Estado como um conjunto de cálculos que investem sobre os indivíduos, extraindo desses mesmos indivíduos as forças que serão apreendidas para a própria majoração das forças do Estado<sup>162</sup>. Podemos compreender essa relação na formulação de Acácio Augusto: “Se o surgimento da população como objeto de governo possibilita a governamentalização do Estado, será a capacidade do Estado em produzir um saber sobre a população (...) que permitirá sua atuação sobre ela tendo como instrumento a polícia”<sup>163</sup>.

Como assinalamos, Foucault se interessa também pelo compêndio elaborado por Delamare, pois nele se encontra uma rica e detalhada descrição acerca da atividade da polícia que deve abranger treze domínios distintos em todas as relações sociais. Os pressupostos do autor caminham na direção dessa assertiva de que a polícia deve garantir a felicidade, garantir que os homens vivam o máximo possível. Desse modo, a polícia encontra-se na dobra que articula a “força do Estado e a felicidade dos indivíduos”<sup>164</sup>, de modo que seja possível o crescimento das forças dos indivíduos em sua sociabilidade e em sua vida o máximo possível, pois essa será totalmente convertida para a finalidade do Estado que retira sua força dos indivíduos. O objetivo da polícia será, portanto, garantir “o esplendor da república e a felicidade de cada um”<sup>165</sup>, felicidade entendida como bem-estar social, conforme o pensamento dos teóricos da *Polizeistaat* e nesse sentido a atividade da polícia está fortemente atrelada ao desenvolvimento urbano, haja vista que suas regulações concernem à sociabilidade presente nas cidades. Como bem pontua Colin Gordon a respeito dessa questão:

“O Estado de polícia é também denominado o ‘estado de prosperidade’. A ideia de prosperidade ou felicidade é o princípio que identifica o Estado com os sujeitos. A teoria de polícia compartilha a polícia econômica mercantilista de

---

<sup>161</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 334.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> AUGUSTO, A. 2013, p. 21.

<sup>164</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 335.

<sup>165</sup> *Ibid.*

forças para maximizar a quantidade de ouro no tesouro do soberano. Mas enfatiza que a base real do Estado de riqueza e poder reside em sua população, na força e produtividade de todos e de cada um”<sup>166</sup>.

Foucault insere a relação que se estabelece entre policiar e urbanizar nas práticas políticas do mercantilismo, que já tinha sido objeto específico de estudo no início do curso tanto para tratar dos dispositivos de segurança quanto para introduzir a problemática suscitada pela governamentalidade. Assim, posto que a razão de Estado tem como objetivo o equilíbrio da Europa e ao mesmo tempo o crescimento da força dos Estados que a compõe é que se torna central a questão do comércio. Com isso, podemos entender o surgimento de uma prática comercial que se presta a promover incessantemente a concorrência entre os países, a fim de obter o equilíbrio. Portanto, relação indissociável entre a razão de Estado propulsora do processo de urbanização e concorrência e da tecnologia de polícia para levar a cabo essas práticas políticas que se manifesta no mercantilismo.

Em sua análise Foucault destaca também a distinção da tecnologia de polícia em relação ao poder de justiça, reiterando sua perspectiva de que a razão de Estado não se ancora em pressupostos jurídicos. Nesse momento, a polícia não é pensada como um aparelho de aplicação da lei, regida pelo poder judiciário, o que permite a Foucault afirmar que: “a polícia é a governamentalidade direta do soberano enquanto soberano. Digamos ainda que a polícia é o golpe de Estado permanente”<sup>167</sup>. Nesse sentido, a polícia distingue-se do poder de justiça porque não lida com as leis, ela estabelece um código, atuando de maneira regulamentar, pois como afirma Catarina II aquilo que concerne à polícia, de forma permanente, são os detalhes, as coisas miúdas, ao contrário da lei que se ocupa das coisas importantes<sup>168</sup>. Desse modo, é possível perceber que a tecnologia de polícia fundamental para razão de Estado é responsável pelo acúmulo de saberes que vai permitir o desbloqueio das estratégias biopolíticas alcançar todo um conjunto populacional.

#### **1.4.2. Deslocamentos do Estado de polícia: governo econômico e liberalismo**

A partir da “descoberta” da população como sujeito político que vai se dar a abertura para uma nova forma de racionalidade política, conforme já mostramos. À luz das

---

<sup>166</sup> GORDON, C. 1991, p. 10.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 347-348.

considerações traçadas em torno da tecnologia de polícia Foucault retoma as análises empreendidas em torno das políticas econômicas desse período com as quais abre o curso de 1978 no intuito de mostrar como essas teses da economia vão promover o esfacelamento do Estado de polícia e promover a derrocada da razão de Estado. Em resumo, no lugar do sistema de regulação e controle minucioso das forças do Estado, do comércio, das relações dos indivíduos entre si e com as mercadorias e da circulação vai surgir a ideia de que todos esses fenômenos dizem respeito à população, sendo esta dotada de uma natureza própria sobre a qual deve-se evitar a todo custo intervir. Forma-se, então, um sistema de segurança que abre mão de regulamentar as relações sociais, pois conhecendo a realidade dos fenômenos é capaz de anular os efeitos nocivos, sem a necessidade de evitar que eles aconteçam. Para a nova racionalidade dos economistas a regulamentação da razão de Estado operada pela polícia não apenas é perigosa, pois pode levar ao inverso do resultado pretendido como também é inútil<sup>169</sup>.

Verifica-se assim que as práticas políticas utilizadas pela razão de Estado vão sendo paulatinamente contestadas por uma racionalidade econômica, a qual intervém sobre os dados do real extraídos da população por meio de métodos estatísticos. Esse saber vai se desdobrar em um novo conjunto de práticas de governo as quais Foucault identifica com o liberalismo, configurando uma governamentalidade radicalmente distinta da anterior, cuja principal mudança consiste na substituição do pressuposto da razão de Estado de que nunca se governa demais, para o pressuposto de que sempre se governa demais, haja vista que os fenômenos populacionais e econômicos possuem uma regulação própria. Colin Gordon extrai dessas transformações operadas a partir do aparecimento da racionalidade econômica nas práticas de governo a seguinte constatação:

“Então, a imediata unidade do conhecimento e governo que tipifica a razão de Estado e a ciência da polícia agora se rompe. As regularidades da sociedade econômica ou comercial expõe uma racionalidade que é fundamentalmente diferente do tipo daquela do cálculo e regulamentação do Estado. A nova objetividade da economia política não consiste somente na ocupação de uma posição científica politicamente isolada: mais profundamente, inaugura-se um novo modo de objetivação da realidade governada, cujo efeito é restituir a razão governamental dentro de uma configuração político-epistêmica complicada recém-aberta e instável”<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>170</sup> GORDON, C. 1991, p. 16.

Com efeito, a felicidade geral não passará mais pelo Estado, pois essa apenas depende do comportamento de cada um “contanto que o Estado, contanto que o governo saiba deixar desempenhar os mecanismos de interesse particular que estarão assim, por fenômenos de acumulação e regulação, a servir a todos”<sup>171</sup>. Nessa nova racionalidade que toma forma no século XVIII trata-se de fazer com que o Estado não mais intervenha, ou intervenha apenas para regular os interesses particulares dos indivíduos. A propósito dessa nova racionalidade econômica Foucault observa que ela é responsável por empreender a crítica ao Estado de polícia passando ao largo de uma crítica jurídica. O autor observa ainda que o pensamento dos economistas aparece como uma forma de heresia em relação à razão de Estado, constituindo um paralelo com o pensamento dos políticos que se configurava como heresia em relação às teorias da soberania. No entanto, é interessante notar que Foucault insere a racionalidade econômica do século XVIII no contexto da razão de Estado, de tal forma que ela não insere uma ruptura, não obstante a radicalidade das transformações operadas, como se torna evidente na afirmação do autor: “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”<sup>172</sup>. E ainda: “Deve-se ter em mente que se continua na ordem da razão de Estado. Ou seja, se trata além disso, nessa nova governamentalidade esboçada pelos economistas, de se dar por objetivo o aumento das forças do Estado dentro de um certo equilíbrio”<sup>173</sup>.

Sendo assim, se a racionalidade econômica tem os mesmos objetivos do pensamento político do século XVI e XVII os princípios, objetos e meios dos quais se utilizam são distintos e operam uma série de deslocamentos em relação a alguns elementos específicos: 1) à naturalidade – se a razão de Estado se opõe à naturalidade dos princípios teológico-políticos da soberania, a razão econômica reintroduz essa ideia de naturalidade, mas agora pautada naquela que se desdobra da sociedade a partir das regulações que lhe são próprias. A isso se opõe a artificialidade da política forjada por meio da tecnologia de polícia; 2) ao conhecimento – com a racionalidade econômica opera-se com base em um conhecimento científico, o que torna dispensável o cálculo de forças entre os Estados estabelecidos pela razão política. Com efeito, o conhecimento científico se torna elemento imprescindível para exercício do governo, mas que, como ressalta Foucault: “não é um conhecimento de modo algum do governo ele mesmo, interno ao governo”<sup>174</sup>. De fato, esse conhecimento exterior não apenas é completamente

---

<sup>171</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 354.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 358.

distinto daquele das artes de governar como rivaliza com ele, não mais uma arte de governar que é ao mesmo tempo saber e poder, mas uma cientificidade dotada de pureza teórica<sup>175</sup>; 3) à população – como já referimos, a população aparece como um corpo político que constitui uma realidade que tem uma regulação própria; 4) ao governo – dado que os processos econômicos e a população constituem processos naturais, a intervenção do governo deve ser bastante limitada, não devendo servir para regulamentar os processos, e sim incentivar e possibilitar a autorregulação desses sistemas; 5) à liberdade – essa deixa de ser pensada apenas como um direito dos indivíduos, que serve como oposição ao poder para se tornar “um elemento indispensável à governamentalidade ela mesma”<sup>176</sup>. Isto quer dizer que a liberdade passa a integrar a racionalidade ao conjunto de exercício do governo, não apenas como respeito à liberdade ou a lei, mas como elemento que se deve levar em conta para aplicação das práticas de governo.

É, portanto, a partir desse conjunto de transformações que a governamentalidade política vai se deslocar de uma racionalidade interventora possibilitada por práticas de regulamentação dos fenômenos sociais para uma racionalidade que apenas intervém para possibilitar a regulação nas relações sociais. Do mesmo modo que a racionalidade da razão de Estado se imiscuiu ao mercantilismo, essa nova governamentalidade é identificada com o liberalismo surgido no século XVIII e que se desdobra, posteriormente, no neoliberalismo. Portanto, liberalismo e neoliberalismo são entendidos como práticas políticas racionalizadas dotadas de uma racionalidade científica que é a economia. No curso de 1979 intitulado *La naissance de la biopolitique* Foucault efetua uma análise minuciosa a propósito dessas duas formas de governamentalidade que se apresentam como um prolongamento do curso de 1978, mas que não temos aqui condições de nos debruçar. No entanto, ainda que estejamos restritos às considerações de 1978 é possível destacar o aspecto crítico do liberalismo em relação ao Estado de política, na forma de crítica aos pressupostos defendidos pela razão de Estado, mas também como crítica à própria governamentalidade, o que concede a essa racionalidade política uma originalidade ímpar.

A governamentalidade aparece, então, como a designação das formas de racionalidade imbricadas nas práticas políticas. Em resumo: *ratio* e poder. Razão de Estado e liberalismo constituem, portanto, não discursos ideológicos ou formas de pensamento, mas efetivamente

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 361.

tecnologias de governo que procuram intervir sobre a conduta dos indivíduos. Esse traço da governamentalidade identificado por Foucault é o que vai nos interessar mais de perto no decorrer da análise de nosso trabalho. No capítulo seguinte abordaremos a questão do governo dos homens por meio da análise do poder pastoral, tecnologia que Foucault atribui o mérito de produzir pela primeira vez na história do Ocidente um conjunto de práticas responsáveis pela condução de conduta dos homens. Em seguida, nossa atenção se volta às reações enfrentadas por essa tecnologia de poder que Foucault aloca sobre o signo das contracondutas.

## **CAPÍTULO II**

*“Enquanto os homens exercem seus podres poderes*

*Índios e padres e bichas, negros e mulheres*  
*E adolescentes fazem o carnaval*  
*Queria querer cantar afinado com eles*  
*Silenciar em respeito ao seu transe, num êxtase*  
*Ser indecente (...)*

Caetano Veloso

*Podres Poderes*

## **GENEALOGIA DAS PRÁTICAS DE GOVERNO: PODER PASTORAL E CONTRACONDUTAS**

### **2.1. Introdução ao poder pastoral**

O interesse pela ampliação das práticas de governo é pautado sobre o arco de uma análise genealógica. No curso *Sécurité, Territoire, Population* Foucault assume como tarefa a realização de uma genealogia da governamentalidade. Isso implica em identificar historicamente os entrecruzamentos e redes que se ligaram para a formação das tecnologias governamentais. A perseguição desses acontecimentos coloca na genealogia das práticas de governo uma certa forma de condução de condutas desenvolvida e ampliada pelo cristianismo desde os seus primórdios, a partir do século III até o século XVI, a que Foucault se refere como poder pastoral.

Ainda nas primeiras aulas do curso *Sécurité, Territoire, Population*, logo após anunciar a pretensão de empreender uma “história da governamentalidade”<sup>177</sup>, Foucault inicia uma esmiuçada análise das práticas do poder pastoral, demonstrando a importância fulcral das tecnologias cristãs para compreensão das técnicas políticas da atualidade. Podemos entender que nesse curso ocorre o deslocamento nos estudos foucaultianos de uma analítica do poder iniciada na década de 60 até as análises concernentes à governamentalidade, como discutimos no capítulo precedente. Retomamos rapidamente essa discussão apenas para assinalar o contexto em que os estudos sobre o poder pastoral são empreendidos. Pensamos que a inflexão operada por Foucault no curso de 78 não configura uma ruptura da governamentalidade em relação aos estudos anteriores da analítica do poder. Trata-se de uma ampliação em que,

---

<sup>177</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 111.

conforme Büttgen observa no artigo *Théologie politique et pouvoir pastoral*: “o estudo dos dispositivos de poder descobre um novo campo de investigação”<sup>178</sup>. Assim, Foucault teria passado de uma análise do dispositivo disciplinar, do dispositivo da sexualidade na analítica do poder para uma análise do dispositivo pastoral estendido à dimensão governamental. Ainda conforme Büttgen: “é também o poder pastoral que, no curso de 1978, faz o liame entre o estudo da governamentalidade e aquele dos dispositivos de poder. É pela mediação do poder pastoral que a questão geral do poder continua a delinear-se por trás da governamentalidade”<sup>179</sup>. Embora estejamos de acordo com a perspectiva que não considera o estudo da governamentalidade um abandono da analítica do poder pensamos que não se pode conceder à análise do dispositivo pastoral uma posição absolutamente singular como pretende Büttgen, no que concerne à passagem de uma analítica do poder aos estudos da governamentalidade. Sem dúvidas, o estudo do pastorado ocupa um lugar de destaque no desenvolvimento do curso de 78, porém, é preciso lembrar que Foucault inicia o curso analisando os dispositivos de segurança que compreendem as técnicas de funcionamento da governamentalidade, e o faz de maneira detalhada, de modo que se fôssemos estabelecer uma junção entre analítica do poder e governamentalidade, ou um momento em que Foucault opera a transição de uma analítica para o campo governamental essa teria sido realizada pela analítica dos dispositivos de segurança. Portanto, se Foucault se ocupa do dispositivo pastoral não é para garantir a utilização da analítica do poder e a continuidade dos seus estudos, mas é o próprio movimento de uma genealogia da governamentalidade que coloca Foucault no rastro do poder pastoral e solicita a analítica do poder.

De todo modo, é inequívoca a atenção dispensada por Foucault em relação ao poder pastoral. O curso se inicia com a indicação de estudos em torno do biopoder e passa para as análises do dispositivo de segurança. Ainda que o tema do biopoder se torne cada vez menos referido no prolongamento do curso ele é integrado à temática mais ampla da história da governamentalidade. Desse modo o recuo aos primeiros séculos de nossa era para o estudo do poder pastoral não corresponde a uma digressão na análise governamental, mas parte essencial de uma história da governamentalidade.

O estudo do poder pastoral marca a preocupação de Foucault em focar os problemas políticos na perspectiva genealógica. Assim ao realizar a genealogia da governamentalidade nosso autor realiza uma análise política que passa ao largo das discussões tradicionais sob a

---

<sup>178</sup> BÜTTGEN, p. 2007, p. 1129.

<sup>179</sup> *Ibid*, p. 2007, p. 1131.



ótica das teorias da soberania e das teorias do Estado. Pode-se afirmar que Foucault procura por uma outra matriz para o entendimento da política moderna e é nessa perspectiva que se coloca o poder pastoral que escapa à discussão tradicional grega sobre a democracia. Tendo isso em mente, nos colocamos de acordo com a opinião de Prado Filho: “estamos habituados a reconhecer nossos débitos à tradição política fundada pelos gregos, deixando de perceber a ação de outro tipo de poder que opera entre nós de modo bem mais fino e individualizante – o pastorado”<sup>180</sup>.

Sendo assim, nos deteremos em apresentar os principais aspectos concernentes à analítica do poder pastoral empreendida por Foucault evidenciando a especificidade adquirida por essa prática de condução de condutas no interior do cristianismo, desenvolvida durante quinze séculos e que se desdobram nas técnicas políticas governamentais.

### **2.1.1. A invenção das artes de governar no poder pastoral**

O ponto de partida para a reflexão de Foucault acerca do pastorado consiste na constatação de que a ideia sobre a qual admite-se a possibilidade de se exercer um governo e de que os indivíduos são governáveis não provém do modo de vida grego.

Ora, para sustentar essa hipótese Foucault observa o lugar da metáfora do pastor no pensamento grego. A aposta do autor consiste na afirmação de que não obstante os gregos conhecerem o uso da metáfora do pastor, bem como a concepção de governo desdobrada a partir dela na forma de pastor-rebanho, a prática do poder pastoral não compõe a organização política grega. Fazendo referência a outras metáforas políticas, como a do rei assimilado a um timoneiro, Foucault observa que a própria ideia de governo dos homens está ausente da concepção política grega:

“o objeto do governo, esse sobre o qual precisamente apoia-se o ato de governar, não são os indivíduos. O capitão ou o piloto do navio, ele não governa os marinheiros, ele governa o navio. E do mesmo modo o rei governa a cidade, mas não os homens da cidade<sup>181</sup>”.

Portanto, a implementação de um poder pastoral pressupõe uma relação de poder em que aquilo que se governa é a conduta dos homens, condição ausente na Grécia Antiga. A esse

---

<sup>180</sup> PRADO FILHO, K. 2012, p. 112.

<sup>181</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 127.

tipo de organização política e de relação de poder de um governo sobre os homens Foucault localiza no lastro histórico que compreende o Oriente pré-cristão e a formação do Oriente cristianizado. A partir do aparecimento da metáfora do pastor com seu rebanho desdobra-se uma forma de relação em que alguns homens interferem na conduta de outros homens exercendo sobre eles uma direção de consciência.

A concepção em que o rei, o deus, o chefe aparece como um pastor de homens, responsável por conduzir seu rebanho à salvação é frequente em diversas tradições orientais como a egípcia, mas em especial a hebraica<sup>182</sup>. Essa metáfora conforma uma relação entre o soberano e o Deus, de modo que ambos aparecem como o pastor dos homens, o primeiro enquanto um “pastor subalterno” que deve cuidar do rebanho neste mundo. Assim explica Foucault:

“O faraó egípcio era um pastor. No dia de sua coroação, com efeito, ele recebia ritualmente o cajado de pastor; e o monarca da Babilônia tinha direito, entre outros títulos, àquele de ‘pastor dos homens’. Mas Deus era também um pastor levando os homens ao seu pasto e provendo sua comida”<sup>183</sup>.

O que temos, então, é que o soberano na relação estabelecida pelo poder pastoral tem como tarefa conduzir a conduta dos homens que constituem o rebanho sob sua responsabilidade, “o rebanho que eles vigiam é o mesmo; o pastor real tem a guarda das criaturas do grande pastor divino”<sup>184</sup>. Essa relação do rei-pastor com suas ovelhas, contudo, é um traço que não caracteriza o poder pastoral desenvolvido pelos hebreus, cuja relação pastor-rebanho é “quase exclusivamente religiosa”<sup>185</sup>, quer dizer, apenas Deus era considerado pastor, que estabelecia uma relação com os homens.

Portanto, essa relação instituída entre Deus e os homens na forma de uma condução presente na relação pastor-rebanho é inteiramente estranha aos gregos. Não há nenhuma correspondência entre as tarefas desempenhadas pelos deuses gregos com a responsabilidade de guiar os homens como um pastor a seu rebanho, como se pode observar:

“O deus grego funda a cidade, ele indica sua localização, ele ajuda na construção dos muros, ele garante a ela a solidez, ele dá seu nome à cidade, ele delega oráculos e por meio dele dá conselhos. Consulta-se o deus, ele protege,

---

<sup>182</sup> *Ibid*, p. 149.

<sup>183</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 956.

<sup>184</sup> *Ibid*.

<sup>185</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 149.

ele intervém, ele se zanga e se reconcilia, mas jamais o deus grego conduz os homens da cidade como um pastor conduziria suas ovelhas”.<sup>186</sup>

A partir disso Foucault vai examinar uma série de distinções entre o poder pastoral e o poder político na Antiguidade greco-romana. De início, o autor aponta que diferente do deus grego, “o poder do pastor é um poder que não se exerce sobre um território”<sup>187</sup>, pois os deuses gregos ocupavam a terra pertencente a eles. Ao contrário, o poder do Deus-pastor incidia sobre o próprio rebanho, sobre uma “multiplicidade em movimento”<sup>188</sup>, cujo escopo é o de reunir, guiar e conduzir o rebanho, prezando pela unidade e ausência de conflitos. Assim:

“Jamais 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 pradarias e as pastagens, ele toma a frente do seu povo e mostra a direção a qual se deve seguir”.<sup>189</sup>

Caracteriza-se assim uma relação de dependência com o dirigente em que “o rebanho existe pela presença imediata e ação direta do pastor”<sup>190</sup>. Além disso, o pastor exerce um “poder benfazejo”, cujo escopo é conduzir o rebanho até a salvação, guiando-o por um caminho de abundância aonde o sustento necessário para sua caminhada é sempre garantido. Afirma Foucault: “Tudo é uma questão de benevolência constante, individualizada e final”<sup>191</sup>. Mais uma vez, essa característica está ausente da relação entre os gregos e seus deuses que de modo algum são responsáveis por prover os homens e lhes garantir bem-aventurança: “ao deus grego se pedia uma terra fértil e de colheitas abundantes. Não se pedia a ele para sustentar um rebanho no dia-a-dia”<sup>192</sup>.

O pastor tem, portanto, a obrigação de nutrir seu rebanho e isso ele o faz por meio de um zelo constante. Desse modo, “o pastor é aquele que vela”<sup>193</sup>, o que se traduz em um cuidado permanente com os outros: “o pastor está à serviço do rebanho, ele deve servir de intermediário entre ele e as pastagens, a comida, a salvação, isso implica em que o poder pastoral, em si, é

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ibid.*, p.130

<sup>191</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 957

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> FOUCAULT 2004b, p. 131.

sempre um bem”<sup>194</sup>. Isso diz respeito à benevolência final, que é individualizada, dirigida a cada uma das ovelhas. Ora, o chefe grego devia pautar sua decisão no bem comum para não ser considerado um mau chefe. No entanto, aponta Foucault, sua tarefa era um “dever glorioso”, pois mesmo que precisasse dar sua vida para a cidade recebia algo em troca. Por sua vez a benevolência pastoral se aproxima do “devotamento”, tudo era feito única e exclusivamente para o bem do rebanho<sup>195</sup>.

Portanto, são estes aspectos fundamentais que distinguem a prática pastoral surgido na Antiguidade do mundo grego: primeiro, o poder do pastor incide sobre os indivíduos e não sobre um território, sobre um rebanho em movimento; segundo, trata-se de um poder benfazejo que coloca como exclusiva finalidade de toda e qualquer ação do pastor o bem; terceiro, o escopo fundamental do pastor é guiar o rebanho (alma e corpo) à salvação, mesmo que para isso tenha que se sacrificar. Foucault define do seguinte modo o poder pastoral a partir dessas características:

“É, portanto, um poder finalizado, um poder finalizado sobre aqueles mesmos sobre os quais se exerce e não sobre uma unidade de tipo, de certo modo, superior quer seja a cidade, o território, o Estado, o soberano. É um poder, enfim, que visa a todos e a cada um em sua paradoxal equivalência, e não a unidade superior formada pelo todo”<sup>196</sup>.

Diante disso, constata-se que Foucault atribui à antiguidade oriental a invenção da metáfora do pastorado que irá se desenvolver juntamente com o cristianismo de tal maneira que será impossível dissociar os dois processos, isto é, a cristandade se firma como pastorado. Assim, é possível afirmar que no pastorado cristão deu-se a invenção das artes de governo e da ideia de que os homens são governáveis. Diferentemente do pensamento político grego, a pastoral cristã exerce poder diretamente sobre os indivíduos por meio de tecnologias específicas que intervém sobre a conduta dos governados por meio da direção da consciência e um sistema de obediência, como veremos com maior detalhe à frente. Nessa seção cabe ressaltar a dimensão pulverizada de atuação dessa prática de governo e que constitui o traço fundamental do pastorado, justamente a ideia que substitui a unidade do território para multiplicidade de indivíduos que devem ser conduzidos a todos, com o propósito da salvação, mas sempre levando em conta as necessidades individuais de cada um.

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p.132.

<sup>195</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 959.

<sup>196</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 133.

### 2.1.2. O lugar da metáfora do pastor na Antiguidade grega

Embora a metáfora do pastor-rebanho seja ausente da concepção política grega, não se pode afirmar que os gregos a ignoravam. Esse é o ponto apresentado por Foucault que examina de perto essa metáfora entre os gregos. Nesse percurso o francês acaba por identificar um conjunto de textos que denotam as circunstâncias em que essa metáfora aparece. Primeiramente, Foucault demonstra que a metáfora do pastor-rebanho está presente na literatura homérica e explica isso pela proximidade com a literatura assíria. Outro conjunto de textos em que essa metáfora se faz presente concerne à tradição pitagórica. Para Foucault, a relação entre o soberano e o pastor para os pitagóricos é inequívoca: eles identificam *nomos* (lei) como derivação de *nomeus* (pastor), haja vista que o pastor faz a lei enquanto administra os recursos do rebanho. Assim, concedem a Zeus o título de *Nomios* (deus-pastor). Do mesmo modo, encontra-se nos pitagóricos a atribuição do magistrado como *philanthropos*, quer dizer como aquele que assume as prerrogativas do cargo visando unicamente o bem dos outros. Logo, proximidade com a função do pastor. No entanto, Foucault ressalta que apesar da coerência da tradição pitagórica, trata-se ainda de uma presença marginal na cultura grega.

Por fim, o terceiro conjunto de textos em que se localiza a metáfora do pastor-rebanho concerne ao vocabulário político clássico. No entanto, as interpretações divergem acerca dessas passagens. Foucault apresenta a interpretação de Gruppe<sup>197</sup>, segundo a qual a metáfora do pastor é praticamente inexistente entre os gregos, tendo lugar apenas onde nota-se uma influência dos pitagóricos sendo, portanto, uma influência oriental. Por outro lado, Delatte<sup>198</sup> argumenta que essa metáfora é central na Antiguidade grega e não se resume a uma influência pitagórica ou oriental, aparecendo com frequência no vocabulário político clássico. Sobre esse debate Foucault vai arbitrar em favor da leitura de Gruppe, argumentando que em Isócrates a metáfora do pastor-rebanho e todo o vocabulário que ela mobiliza como *poimém*, *nomeús* não têm lugar no *index* isocrático. Mesmo quando o autor grego descreve as atribuições do magistrado, muito próximas à do pastor, a metáfora não aparece. Sendo assim, Foucault conclui que a metáfora do pastor no vocabulário político grego é incomum, mas com uma “exceção capital” em Platão.

---

<sup>197</sup> Otto F. Gruppe foi um filósofo e filólogo alemão responsável por editar os fragmentos de Arquitas de Tarento. Ver STP, p. 160, n. 6.

<sup>198</sup> Armand Delatte foi um helenista belga responsável por importantes estudos antigos, especialmente acerca dos pitagóricos. Ver STP, p. 160, n.7.

No estudo que Foucault realiza do pastorado a referência ao tema do pastor aparece em diversos textos platônicos. No *Crítias* e no *Político* há uma designação dos deuses como pastores da humanidade. Nas *Leis* encontra-se uma designação do magistrado como sendo um pastor, um funcionário na forma de magistrado-pastor, o que significa que não cabe a ele a função do político de criação das leis, desempenhando um papel que Platão vai chamar de coadjuvante. Na *República* se coloca em discussão o tema do bom pastor ou do verdadeiro pastor que corresponde a uma figura ideal de magistrado. Mas é no *Político* em que se encontra uma análise esmiuçada e sistemática desse tema inquirindo acerca da possibilidade da política se constituir a partir da relação pastor-rebanho. Ora, é precisamente a constatação sobre a incongruência da relação pastor-rebanho na política, quer dizer, a não-correspondência entre o político com o pastor dos homens que sustenta a tese foucaultiana sobre a exterioridade da metáfora do pastor para a concepção política dos gregos. Sendo assim, a posição de Foucault se confirma pela rejeição de Platão à metáfora do pastor.

De acordo com Platão, não há conformidade entre o político e o pastor. Quando os homens eram guiados por um pastor esses eram os próprios deuses em um tempo que não é nosso, o qual justamente prescindia do político. Por sua vez, a política tem início a partir do término dessa era em que os deuses eram pastores dos homens, sendo que a figura do político que aparece em nosso tempo de modo algum pode corresponder à dos deuses no que concerne à tarefa de prover os homens. Assim, a metáfora do pastor não se aplica a nenhum cargo político, pois o político é apenas um homem dentre outros homens. Há, portanto, uma exterioridade entre a função política e a função do pastor, sendo aquela melhor apreendida, para Platão, pela metáfora do tecelão. O político é em relação à arte de governar os homens na cidade como um tecelão que se ocupa da arte da tecelagem, apenas pode se efetivar contanto que haja o apoio de ações correlatas. Isso se distancia, portanto, do modo globalizante de atuação pressuposto pelo poder do pastor. O tecelão tem uma atuação específica bem circunscrita em todo o processo de tecelagem. Do mesmo modo, o político como tecelão não tem como prerrogativa a execução de todas as tarefas que dizem respeito ao governo. A ação do homem político vai consistir em articular todas as atividades necessárias ao bom governo da cidade e que são desempenhadas por pessoas distintas nas figuras do médico, do pedagogo, do pai e mesmo a do pastor, não sendo possível identificar qualquer uma dessas atividades com a atividade do político. Assim, “o homem político liga entre eles os elementos, os bons elementos que foram formados pela educação, ele vai ligar as virtudes, as diferentes formas de virtudes

que são distintas umas das outras e mesmo às vezes opostas umas às outras”.<sup>199</sup> O político tecelão é aquele que conjuga a pluralidade de pessoas e atividades de modo a coexistirem em harmonia, formando uma comunidade política, a qual pode se constituir como Estado. A tarefa do político é a de “formar e assegurar a unidade da cidade”<sup>200</sup>, a partir do que Foucault conclui que: “o problema político é aquele da relação entre um e a multidão no quadro da cidade e de seus cidadãos”<sup>201</sup>.

Dessa identificação do político com a figura do tecelão Foucault percebe um movimento de recusa formal de Platão em relação ao tema do pastorado, não no sentido de eliminá-lo, mas de afirmar seu caráter de subordinação em relação à ordem política. A atividade do pastor não é aquela desempenhada pelo político, não obstante a sua importância particular para o bem da cidade ela está no mesmo nível das demais. Não se trata de promover a extinção dessa atividade, e sim, de deixá-la ao lado das outras, em sua especificidade. Por outro lado, não se trata também de poder atribuir ao homem político a prerrogativa de um pastor, a arte política não pode tomar como pressuposto o pastorado, pois este ainda que funcione em pequenas comunidades não poderia valer para toda a cidade, pois nessa escala o rei não seria capaz de realizar sozinho todas as atividades do pastor. Apenas um deus poderia exercer tal tarefa em uma escala global.

Portanto, encontra-se nos gregos não apenas uma ausência da metáfora do pastor como na exceção a isso, na análise platônica, encontra-se uma crítica explícita ao tema do pastorado. A partir disso, Foucault sustenta a afirmação de que a reflexão do pastorado não é exclusiva aos gregos, devendo ser localizada nos orientais e nos hebreus muito antes da Antiguidade. A aposta do autor é que a forma de organização pastoral se deu ao largo de uma reflexão política e de grandes organizações urbanas, no interior de pequenas comunidades filosóficas desenvolvidas sob a influência religiosa proveniente da Ásia e da África, bem como grupos dotados de socialidades específicas. Assim, Foucault acredita que para compreendermos como o tema do pastorado se difunde por toda a Grécia seria preciso empreender a análise das técnicas e reflexões utilizados por essas comunidades. Porém, com aquilo que temos historicamente o poder pastoral tem início com o processo de transformação de uma comunidade religiosa em Igreja, o que marca aquilo que viríamos a chamar de cristianismo. A Igreja se coloca como instituição “que pretende o governo dos homens de suas vidas cotidianas sob o pretexto de lhes

---

<sup>199</sup> *Ibid.* p. 149.

<sup>200</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 963

<sup>201</sup> *Ibid.*

conduzir à vida eterna em outro mundo”<sup>202</sup>. Não de apenas alguns homens, mas de todos, em uma escala global. Para levar a cabo essa tarefa desenvolve ao longo de quinze séculos o poder pastoral.

“É apenas com o cristianismo, com a instituição da Igreja, sua organização hierárquica e territorial, mas também com o conjunto de crenças concernentes ao além, ao pecado, à salvação, à economia do mérito, com a definição do papel do padre que apareceu a concepção dos cristãos como constituindo um rebanho, sobre o qual um certo número de indivíduos, que gozavam de um estatuto particular, tem o direito e o dever de exercer as incumbências do pastorado”<sup>203</sup>.

Contudo, a história dessa prática de poder, na perspectiva genealógica não estaria concluída, pois não pode ser circunscrita às transformações operadas pela Igreja. O autor observa que o poder pastoral emprega técnicas de individuação sobre os homens ao mesmo tempo em que investe sobre eles um poder totalizante. A isso Foucault se refere como o “paradoxo do pastor”<sup>204</sup>, quer dizer, ainda que o pastor guie o rebanho em sua totalidade “ele apenas pode dirigi-lo bem na medida em que não há uma só ovelha que lhe possa escapar”<sup>205</sup>, o pastor cuida de todo o rebanho e de cada ovelha em particular, o que é possível pela aplicação de técnicas, ao mesmo tempo, totalizantes e específicas, *omnes et singulatim*<sup>206</sup>, de modo que o pastor “presta atenção a todos, sem perder de vista nenhum dentre eles. Ele é levado a conhecer seu rebanho no seu conjunto e no detalhe”<sup>207</sup>. Para Foucault, tais características perfazem as práticas de poder da modernidade no liberalismo e no neoliberalismo, por isso não podemos limitar a história das transformações concernentes às técnicas do poder pastoral àquelas operadas pela Igreja. “De fato, o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu enquanto poder é sem dúvida algo de que nós não estamos, ainda, libertos”<sup>208</sup>.

Essa marca do poder pastoral será o traço destacado por Foucault em suas análises. O fato de que o poder pastoral exerça efeitos de individualização e totalização sobre os indivíduos

---

<sup>202</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 151.

<sup>203</sup> FOUCAULT, M. 2001, p.548.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p.132 O “paradoxo do pastor” refere-se ainda à forma sacrificial do pastorado em que o pastor, para salvar a vida de uma ovelha é capaz de sacrificar todo o rebanho e para salvar todo o rebanho sacrifica-se a si mesmo.

<sup>205</sup> *Ibid.* p. 132.

<sup>206</sup> *Ibid.* p. 132.

<sup>207</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 958.

<sup>208</sup> *Ibid.* p. 152.



que governa por meio de tecnologias específicas de poder é aquilo que será assimilado pelas tecnologias governamentais a partir do século XVI. Assim, o poder pastoral não apenas inaugura as artes de governo e desenvolve o pressuposto de que os homens são governáveis, como funda a ideia de que é preciso governá-los em todos os seus detalhes, aspectos e ações, um a um e, ao mesmo tempo, a todos, de modo que o governo se configura como uma dimensão à qual não se escapa. Comentando esse aspecto, Prado Filho assevera que:

“A individualização é uma das características mais marcantes do poder pastoral, incorporada em práticas de governo da vida, dos corpos e das condutas que se formam no limiar da nossa modernidade, e que virão a ser colonizadas pelo Estado, articuladas a práticas de normalização e a jogos de identificação colocados no cerne da política moderna, presentes na ação dos dispositivos”.

De fato, a tecnologia de governo do pastorado inaugura um exercício de poder que procura atar os indivíduos a verdades que ele próprio enuncia sobre si mesmo. A isso corresponde a direção da consciência, conjugado a um sistema de obediência que mobiliza discursos de verdade para se fazer valer. Com efeito, os indivíduos são colocados em relações de subjetivação que conferem a eles identidades que interessam à manutenção das práticas de poder. Na modernidade essas práticas serão conjugadas às práticas de normatização oriundas do poder disciplinar bem como às práticas de normalização oriundas de uma sociedade de regulação de modo que a obediência ao poder na contemporaneidade se dará como efeito do entrecruzamento desses modos de exercício do poder.

Desse modo, a partir da constatação de que as técnicas presentes no poder pastoral, elaboradas ao longo de séculos estão presentes ainda na prática política de nosso tempo é imprescindível tentar compreender algumas das transformações, embates e deslocamentos que possibilitaram a permanência do dispositivo pastoral nos arranjos das práticas políticas modernas ocidentais. No entanto, Foucault não tem como escopo a realização de uma história do poder pastoral, mas persegue historicamente pontos importantes dessa história na medida em que se cruzam com uma genealogia da governamentalidade.

### **2.1.3. A especificidade do poder pastoral em relação ao poder político**

Ao analisar o poder pastoral Foucault destaca o caráter racionalizado dessa arte de governar, cuja reflexão alcançou um valor correspondente ao que era ofertado à filosofia até então, como vê-se pela definição do poder pastoral no século III como *techné technôn* (arte das artes), *epistemè epistemôn* (ciência das ciências), ideia que atravessa toda cristandade até o século XVIII de modo que a *ars artium* (arte das artes) será identificada com o *regimen animarum* (governo das almas). Ou seja, a arte acima de todas as outras é “a arte pela qual se ensina a governar os outros, ou pela qual se ensina a se deixar governar por alguns”<sup>209</sup>. Foucault identifica que é a reflexão sobre esse tema do pastorado, e não a teologia, que paulatinamente toma o lugar da reflexão filosófica. Em razão disso, o pastorado no interior da formação da Igreja cristã se desprende de outras configurações em que se estabelece uma relação de Deus com os homens. Isso significa dizer que o poder pastoral se autonomiza e se coloca como relação fundamental que envolve todas as outras, de modo que vai se institucionalizar, arregimentando suas próprias leis, regras, técnicas e procedimentos<sup>210</sup>. Acerca disso Foucault afirma:

“Deve-se distinguir entre dois aspectos do poder pastoral: a institucionalização eclesiástica, que desapareceu, ou ao menos perdeu seu vigor desde o século XVIII, e a função dessa institucionalização, que foi estendida e desenvolvida fora da instituição eclesiástica”<sup>211</sup>.

Com isso, toda organização da Igreja teve como base a relação pastor-rebanho e todo poder da Igreja foi “organizado e justificado como poder do pastor em relação ao rebanho”<sup>212</sup>. Nota-se a dimensão englobante quanto à institucionalização dessa prática de poder, mas que é ao mesmo tempo específica, pois se o poder pastoral se estende e abarca todas as relações da Igreja, cria também mecanismos para que a relação do pastor-rebanho seja mantida a cada uma das ovelhas individualmente. Assim, diferentemente do pastorado judeu que apenas concebia Deus como pastor, o pastorado cristão irá designar como pastor uma série de integrantes da hierarquia eclesiástica.

Outro aspecto que assinala o caráter singular, insistentemente demarcado por Foucault, do poder pastoral concerne à exterioridade que este mantém em relação ao poder político. Como pudemos observar, na análise que faz do poder pastoral na Antiguidade Foucault não encontra

---

<sup>209</sup> *Ibid.* p. 154.

<sup>210</sup> *Ibid.* p. 155.

<sup>211</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 1049.

<sup>212</sup> *Ibid.* p. 157.

registros de uma reflexão política entre os gregos em torno desse tema e percebe sua pungência justamente em pequenas comunidades religiosas. Sem querer atribuir uma relação de causa e efeito, Foucault constata que há uma distinção radical entre o poder pastoral e o poder político no Ocidente que permanece mesmo ao longo das transformações e deslocamentos sofridos pelo pastorado, ao menos até o século XVIII. No entanto, isso não implica em um estranhamento da tarefa da Igreja quanto à dimensão terrena de sua tarefa de condução das almas dos indivíduos. Assim, o poder pastoral engendra, conforme Foucault, um paradoxo, pois:

“Ele só se ocupa das almas dos indivíduos na medida em que esta conduta das almas implica também em uma intervenção, e uma intervenção permanente na conduta cotidiana, na gestão das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas”<sup>213</sup>.

Do mesmo modo, afirmar a distinção entre o poder pastoral e o poder político não significa recusar os entrecruzamentos múltiplos que se deram historicamente, e sim considerar que não obstante essas interferências, “o poder pastoral vai permanecer absolutamente específico e diferente do poder político”<sup>214</sup>. Com isso Foucault afirma que “a distinção, a heterogeneidade do pastorado crístico e da soberania imperial, essa heterogeneidade me parece ser um dos traços do Ocidente”<sup>215</sup>. Mesmo que se atribua ao soberano funções religiosas, ele não substitui a figura do pastor, uma é irreduzível à outra de modo que o poder do soberano coexiste com o do pastor. No entanto, quando se examina a história dos entrecruzamentos desses poderes no Oriente não se percebe a mesma heterogeneidade. Foucault demonstra seu ponto de vista citando o exemplo do que ocorreu no Império Russo, em que as figuras do soberano político se confundem com a do pastor, constituindo uma figura circunscrita ao Oriente de um “soberano crístico”<sup>216</sup>.

Além da heterogeneidade entre o poder pastoral que incide sobre a conduta dos homens guiando-os material e espiritualmente e o poder político que tem como escopo submeter os homens à lei e ao soberano, Foucault aponta ainda a irreduzibilidade dessa prática a um poder pedagógico para formar os jovens e um poder retórico para convencer os homens. Assim, nosso autor constata que: “O pastorado não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É alguma coisa inteiramente diferente”<sup>217</sup>. A especificidade do poder

---

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.* p. 158.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.* p. 159.

<sup>217</sup> *Ibid.* p. 169.

pastoral consiste em sua configuração como arte de governar os homens que implica em uma série de deslocamentos em relação a um conjunto de temas comuns ao mundo Antigo.

Portanto, percebemos aqui a apresentação de mais uma tese cara à perspectiva genealógica que se preocupa em localizar as discontinuidades próprias dos acontecimentos históricos. Ainda que existam entrecruzamentos múltiplos, semelhanças profundamente ligadas entre o poder religioso no modo de atuação do Papa e poder político no modo de atuação do soberano ao longo de toda Idade Média não se pode atestar uma correspondência entre os dois. Foucault marca a especificidade do poder pastoral que atua de maneira distinta do poder exercido pelo soberano e que por isso mesmo inaugura uma matriz distinta que será reativada pelas artes de governo do século XVI. Essa compreensão é importante para o entendimento da tese do autor, como veremos logo mais, que não se trata de um processo de laicização que o Ocidente viu se delinear a partir da proeminência do poder político.

#### **2.1.4. Os deslocamentos do poder pastoral em relação à salvação, à lei e à verdade**

Examinando ainda o poder pastoral Foucault observa que ele faz funcionar três temas já existentes entre os hebreus e os antigos gregos: a salvação, a lei e a verdade. O pastorado tem relação com a salvação porque o principal objetivo do pastor é o de conduzir os indivíduos e toda comunidade por um caminho seguro de modo que não se percam; o pastorado tem relação com a lei porque o pastor deve cuidar da salvação dos indivíduos e da comunidade e para isso deve fazer com que eles se submetam ao comando da vontade de Deus; e ainda o pastorado tem relação com a verdade porque apenas pode se alcançar a salvação, e então se submeter a uma lei, sob a condição de crer e professar uma certa verdade. Em resumo, “o pastor guia até a salvação, ele prescreve a lei, ele ensina a verdade”<sup>218</sup>. No entanto, essas características não marcam nenhuma especificidade do poder pastoral, pois se encontram também nas magistraturas gregas como se observa em Platão. O que marca a originalidade do poder pastoral para Foucault e o que vai caracterizar essa prática de poder é justamente os deslocamentos que ela engendra na relação da salvação, da lei e da verdade.

Quanto ao tema da salvação, a pastoral cristã desloca-se de um sistema global que ata a fortuna da cidade às ações daquele que a governa (o mesmo valendo para o contrário) para um sistema analítico na forma de individualização. Na comunidade de destino, entre os gregos e os

---

<sup>218</sup> *Ibid.* p. 170.

hebreus, ao recaírem infortúnios sobre a cidade atribuíam-se ao líder e a sua incapacidade de bem governar a cidade. De modo inverso, quando a cidade se encontra sendo governada por um tirano a causa é atribuída à relação do povo para com o deus da cidade, quer dizer, o desrespeito ou mesmo injustiça do povo em relação ao deus ocasiona a ira divina manifesta na crueldade do tirano. Com isso estabelece-se uma série de relações a um nível global aonde estão conjugados o destino da comunidade e o destino daquele que a governa.

Ora, na prática pastoral essas relações globais são deslocadas para uma relação específica, mantendo o caráter mútuo quanto às implicações do destino do pastor e seu rebanho, mas de forma mais complexa e elaborada. Conforme afirma Foucault vai se formar no pastorado um sistema de relações “integralmente e paradoxalmente distributivas”<sup>219</sup>. Ele é integral porque o pastor precisa garantir a salvação de todos: ao mesmo tempo deve assegurar a salvação de toda comunidade e assegurar a salvação individual de cada um, conforme já referimos. Ela é também paradoxalmente distributiva porque a imprescindibilidade de salvar a todos pode implicar, dependendo do caso, tanto no sacrifício de uma ovelha para salvação de todo o rebanho, quanto no sacrifício de todo rebanho para salvação de uma única ovelha.

Foucault considera que juntamente ao princípio de distribuição integral e paradoxal do pastorado desenvolveu-se em apoio quatro princípios que marcaram ainda mais sua singularidade em relação ao tema da salvação entre os gregos e os hebreus. O primeiro deles é designado por Foucault como “princípio da responsabilidade analítica”<sup>220</sup> e refere-se à atribuição do pastor em ter que prestar contas de todas suas ovelhas em um sentido numérico e individual, não podendo faltar nenhuma ovelha confiada a seu encargo. Do mesmo modo, o pastor deverá prestar contas de todos os atos de cada ovelha configurando uma distribuição qualitativa e factual.

O segundo princípio é o da “transferência exaustiva e instantânea”<sup>221</sup> pelo qual o pastor é responsabilizado pelos méritos e deméritos de suas ovelhas; todos os atos das ovelhas deverão ser considerados como se fossem do pastor. Aquilo que de bom realizar a ovelha deve ser atribuído ao pastor como se ele próprio o fez, mas ao contrário se uma ovelha pratica uma má ação é o pastor que deverá, em contrição, arrepender-se por sua ovelha.

---

<sup>219</sup> *Ibid.* p. 172.

<sup>220</sup> *Ibid.* p. 173.

<sup>221</sup> *Ibid.*

O terceiro princípio é o da “inversão do sacrifício”<sup>222</sup> e refere-se à prerrogativa do pastor ter que se perder por suas ovelhas e no lugar delas, ultrapassando a “solidariedade global” em que o pastor se perde com suas ovelhas. Isso implica em dizer que se preciso for o pastor deve se dispor a sofrer morte biológica e espiritual para resguardar não apenas o corpo, mas também a alma de suas ovelhas. Ele arrisca-se e se expõe ao perigo no lugar delas; ele deve tomar para si os pecados das ovelhas e pagar por eles no lugar delas; o pastor deve no limite se expor à tentação no lugar da ovelha de modo que ela seja liberada da tentação e do risco de morrer espiritualmente. Desse modo, o pastor garante sua salvação ao aceitar morrer pelos outros.

Por fim, o quarto princípio é o da “correspondência alternada”<sup>223</sup> e refere-se à compensação quanto aos méritos distribuídos na relação pastor-rebanho. Ora, tendo em vista que é o mérito das ovelhas que conferem o mérito do pastor, este não teria valor se as ovelhas conduzidas pelo pastor já fossem demasiadamente virtuosas. O valor do conjunto de ações praticados pelo pastor reside justamente em se expor aos perigos, sejam eles físicos ou espirituais, para garantir a salvação das ovelhas. Logo, se as ovelhas não se colocam em perigo, o trabalho do pastor não tem lugar. De modo inverso e paradoxal, o fato de que o pastor tenha fraquezas contribui para a salvação do rebanho, pois é fundamental que o pastor seja o mais perfeito possível. Assim, tendo falhas e perseguindo essa perfeição é que o pastor vai poder conduzir o rebanho à salvação por meio de seu exemplo. No entanto, é preciso que o pastor não recaia em orgulho por ter superado suas fraquezas e se aproximado da perfeição, pois isso o levaria a perder sua alma.

A respeito dessa série de interações entre o pastor e as ovelhas que decorre do tema global da salvação Foucault denomina “economia dos méritos e dos deméritos”<sup>224</sup> que alcança cada indivíduo no interior do poder pastoral por meio de uma extensa rede de “mecanismos de transferência, procedimentos de inversão, jogos de apoio entre elementos contrários”<sup>225</sup>. O autor faz notar ainda que essa economia não é garantia de salvação do pastor ou do rebanho, pois essa só pode ser concedida por Deus. O pastor aparece como o responsável por toda a produção da salvação, aquele que administra toda economia dos méritos e dos deméritos e por mais que seus méritos e virtudes o aproximem da santidade, não permite a ele operar a salvação de seu rebanho ou mesmo a sua própria.

---

<sup>222</sup> *Ibid.* p. 174.

<sup>223</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>224</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>225</sup> *Ibid.*

O segundo tema desdobrado pela pastoral cristã de uma relação global para uma interferência individualizada é o tema da lei, o qual desenvolve uma série de especificidades em relação à magistratura grega.

De início, Foucault assinala que o pastor não corresponde ao homem da lei, pois não é pela lei que ele governa a conduta dos homens ou ao menos aquilo que especifica sua função não é o fato de que ele dita a lei, como acontece entre os hebreus para os quais a atenção às leis é fundamental. A fim de demonstrar esse ponto e a especificidade do funcionamento da lei no pastorado, o autor remete à magistratura grega, tecendo uma análise comparativa. Para Foucault, o cidadão grego apenas se deixa dirigir pela lei e pela persuasão, ou seja, “pelas injunções da cidade e pela retórica dos homens”<sup>226</sup>. Isso implica dizer que “a categoria geral da obediência não existe nos gregos”<sup>227</sup>, o que existe são essas duas categorias concernentes a um processo que passa pela razão e que decide obedecer com vistas a alcançar determinado fim. A primeira categoria, portanto, é a do respeito às leis que se manifesta no respeito às decisões da assembleia, às sentenças dos magistrados e às ordens endereçadas a todos ou a alguém em particular. A segunda categoria é a da persuasão e da retórica a qual, de certo modo, se estende a partir da primeira, na medida em que o respeito à lei deve passar por um convencimento dos homens e para isso é preciso que estes se deixem persuadir por alguém. É por essa relação que o médico vai persuadir o doente a seguir certo tratamento para obter saúde ou o filósofo vai persuadir aquele que o consulta a fazer determinada ação para alcançar a verdade ou o governo de si. Portanto, no lugar da obediência o grego apenas se deixa dirigir pelo respeito às leis ou se deixa persuadir por alguém.

Por sua vez, o poder pastoral organiza um sistema de “instância de obediência pura”<sup>228</sup>, acerca do qual não possui nenhum paralelo entre os gregos. O pastorado faz funcionar uma obediência que engendra apenas um modo de conduta possível para todas as ovelhas e uma conduta que tem como finalidade o próprio ato de obedecer. Tem-se assim que o cristianismo não é uma religião fundada na lei, e sim uma religião fundada na vontade de Deus em um nível profundo e disseminado de tal modo que é para cada fiel em particular; o julgamento de Deus incide sobre cada um em separado. Logo, o pastor não será o homem da lei ou mesmo seu representante, pois o que prevalece é a vontade de Deus. Nesse sentido, o pastor se assemelha, quanto à sua prerrogativa, a um médico, cuidando da doença na alma de cada um, prescrevendo

---

<sup>226</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 177.

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> *Ibid.*

um bom caminho para conduzi-lo à salvação, fazendo-o conhecer a lei, a vontade de Deus e as decisões da Igreja e da comunidade que valem para todos, mas sempre considerando a necessidade de cada membro da comunidade em específico. A respeito dessa condução ao mesmo tempo totalizante e individualizante cria-se uma relação de “dependência integral”<sup>229</sup> entre aquele que é conduzido e quem conduz.

Foucault se interessa por esse sistema de obediência que se constitui como uma dependência integral da ovelha em relação ao pastor. De acordo com o autor, essa relação é expressa por três diferentes aspectos que a diferencia da obediência tal como concebida entre os gregos.

O primeiro aspecto que constitui a dependência integral é a submissão de um indivíduo dirigido a outro indivíduo que dirige<sup>230</sup>. Diferentemente dos gregos, a submissão no pastorado não é concernente a uma lei ou qualquer princípio racional, mas a outro indivíduo. Isso se coloca como um princípio que permeia o funcionamento do pastorado de modo que nessa relação individualizada do pastor-rebanho, o pastor será o responsável por garantir as necessidades espirituais e materiais do rebanho e por guiá-lo mesmo nos aspectos mais simplórios e prosaicos. Quanto a esse princípio Foucault observa que ele se estende no interior da própria Igreja de modo institucionalizado na hierarquia eclesiástica. Assim, cada novo membro de uma comunidade cenobítica é imediatamente posto a cargo de um superior para conduzir suas ações a cada instante, de modo que todas suas ações estejam conjugadas a uma ordem previamente dada. A isso Foucault chama de prova de irreflexão, quer dizer, toda ordem dada a um monge deve ser imediatamente obedecida sem se perguntar pela razão do comando. Esse princípio é radicalizado na obediência às ordens mais absurdas. Tanto maior será a perfeição da obediência quanto mais absurda for a ordem, inclusive quando se tratar de uma contrariedade à lei.

O segundo aspecto que caracteriza a dependência integral no pastorado é o estado de obediência<sup>231</sup>. À diferença dos gregos a obediência àquele que dirige ultrapassa o alcance de uma determinada finalidade permanecendo indefinidamente de maneira que o fim da obediência é o ato mesmo de obedecer. Afirma Foucault: “obedece-se para poder ser obediente”<sup>232</sup>. Quando um grego se deixa conduzir por alguém seja ele um médico, um professor de retórica ou um mestre de ginástica é no intuito de alcançar um resultado que

---

<sup>229</sup> *Ibid.* 178

<sup>230</sup> *Ibid.* p. 179.

<sup>231</sup> *Ibid.* p.180.

<sup>232</sup> *Ibid.* p. 181.



permite a ele suspender a obediência a um dirigente e se tornar senhor de si. Para o cristão, a obediência está ligada a uma prática de humildade, não em reconhecer a dimensão de seus pecados, mas em consentir com a renúncia de sua própria vontade, reconhecendo que toda vontade que não é a de Deus é má. Assim, o fim da obediência seria a renúncia definitiva da vontade própria, “não há outra vontade senão a de não ter vontade”<sup>233</sup>.

Foucault observa a relação desse estado de obediência com a *apatheia* grega, marcando as distinções entre elas. A obediência cristã converge para a *apatheia*, no entanto, o sentido desta, entre os gregos, é radicalmente outro. Para os gregos a *apatheia* é a atitude que garante o domínio de si pela ausência de paixões (*pathè*), o que implica na eliminação de tudo aquilo que faz com que o sujeito seja escravo de si mesmo, de seus afetos, de seu corpo e de seu mundo, eliminando o estado de passividade. Desse modo, a obediência e a renúncia visam garantir o domínio de si. Por sua vez, no cristianismo a *apatheia* não consiste na eliminação do estado de passividade sendo mais a renúncia à vontade egoísta, o que se deve eliminar é a “vontade orientada sobre si mesmo” de modo que a *apatheia*, vai ser a vontade “que não cessa de renunciar a si mesma”.<sup>234</sup> Conforme Foucault: “na filosofia grega, *apatheia* designa o domínio que o indivíduo exerce sobre suas paixões graças ao exercício da razão. No pensamento cristão, o *pathos* é a vontade exercida sobre si e para si”<sup>235</sup>.

O terceiro aspecto que caracteriza a dependência integral no pastorado diz respeito ao “campo de obediência generalizado”<sup>236</sup>. Não só a ovelha obedece ao pastor, como este, para desempenhar seu serviço, deve também ser obediente. A obediência primordial do pastor concerne justamente à aceitação do cargo a ele designado, pois recusar o pastorado implicaria na afirmação da vontade egoísta, triunfo da vontade humana sobre a vontade de Deus. Constitui-se assim aquilo que Foucault chama de servidão-serviço que compreende o campo generalizado de obediência, que implica na individuação e aniquilação do eu, devido à necessidade permanente de renúncia da vontade própria. Conforme o comentário de César Candiotto essa rede generalizada de obediência integrada na relação servidão-serviço no interior do pastorado faz funcionar a dependência integral do seguinte modo:

“A pastoral cristã não prioriza a aceitação da lei. Diagonalmente instaura um modelo de obediência individual, exaustivo, contínuo e permanente a outrem.

---

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> *Ibid.* p. 182.

<sup>235</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 965.

<sup>236</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p.182.

Trata-se de individualização que difere da assinalação do lugar hierárquico do sujeito ou da afirmação do domínio de si sobre si, definindo-se pela rede de servidões de todos em relação a todos, ao mesmo tempo em que o ego, o egoísmo como aspecto fundamental do sujeito é excluído. Seu efeito é a individualização por sujeição<sup>237</sup>.

Finalmente, o terceiro tema deslocado pela pastoral cristã de uma relação global, tal como entre os gregos, para uma interferência individualizada é o tema da verdade. Foucault observa que a principal tarefa do pastor é a de ensinar. Essa função passa pelo seu próprio exemplo de vida e, portanto, se exerce de maneira não global, pois atenta à particularidade de cada um a que ele ensina. No entanto, o ensino no poder pastoral apresenta dois traços fundamentais que o distinguem do ensino tradicionalmente aplicado. São eles, a direção da conduta e a direção da consciência, levados a cabo para assegurar o conhecimento individual sobre cada um.

Quanto à direção da conduta Foucault explica que se trata de uma atividade cotidiana, de modo que o ensino não constitui princípios gerais, mas se formula a partir de uma observação e vigilância integral. Aquele que ensina observa de forma o menos descontinuada possível, de modo exaustivo a vida cotidiana daqueles que são ensinados.

O segundo traço é a direção da consciência. Para Foucault, o pastor além de ensinar a verdade deve dirigir a consciência. Não é a prática da direção da consciência que se coloca como um traço inédito do poder pastoral, mas o modo como ele se exerce. Para demonstrar esse ponto, o autor traça novamente um paralelo em relação à prática da direção de consciência na Antiguidade, tema ao qual ele retornará em seus próximos cursos. Foucault afirma que aquilo que marca a distinção entre a direção da consciência entre os gregos e aquela do poder pastoral é que ela é voluntária e circunstancial: 1) voluntária porque aquele que é dirigido consente nessa relação, como demonstra o caráter comercial tal como encontrado nos sofistas; 2) circunstancial porque não incide sobre todos os aspectos da vida e tampouco se prolonga por toda a vida do dirigido, ela se restringe a um momento determinado, à superação de um momento difícil. Ademais, na direção de consciência praticada pelos gregos, o diretor de consciência faz o dirigido passar por um exame de consciência tendo como objetivo fazer com que ele tome o controle de si mesmo, ou seja, que examine suas atitudes e experiências para que possa superar as dificuldades que se lhe impõem.

---

<sup>237</sup> CANDIOTTO, C. 2010, p. 106.

Por sua vez, na prática cristã, a direção de consciência não é voluntária ou circunstancial, mas obrigatória e permanente sobre toda a vida e durante toda a vida do dirigido. Além disso, o exame de consciência na prática cristã não tem por escopo assegurar ao indivíduo o domínio sobre si mesmo, mas o de reportar ao dirigente quais são os maus pensamentos e as tentações vivenciadas pelo dirigente. Desse modo, o exame de consciência passa de um instrumento de domínio de si para um instrumento de dependência, pois cria-se a partir do sujeito um discurso de verdade que incide sobre o sujeito ele mesmo e que o liga àquele que lhe dirige a consciência. Com efeito, o deslocamento em relação a esse tema na prática cristã desemboca no ensinamento da verdade, o qual obriga os indivíduos a aceitarem uma verdade que se conjuga aos deslocamentos da salvação e da lei, pois como explica Foucault:

“O pastorado cristão inova absolutamente fazendo funcionar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pelo qual uma certa verdade (...) vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência (...) e através do qual passará justamente a economia dos méritos e dos deméritos”<sup>238</sup>.

Todos esses deslocamentos em relação à salvação, à lei, à verdade até um funcionamento não-global de uma economia dos méritos e deméritos, de obediência absoluta e produção de verdades escondidas são responsáveis por operar “modos absolutamente específicos de individualização”<sup>239</sup>. Conforme o comentário de Candiotta, “a individualização ocorre por meio da extração do segredo individual e escondido de modo a produzi-lo como se fosse a verdade de alguém”<sup>240</sup>. Essa individualização marcada por uma identificação analítica que leva em conta a economia dos méritos e deméritos, por uma rede de servidão generalizada e ao mesmo tempo de exclusão do eu, logo, servidão por assujeitamento. Ademais, essa individualização que se fixa por uma verdade interior produzida no próprio indivíduo que implica numa subjetivação. Portanto, em relação aos temas globais da salvação, da lei e da verdade o pastorado faz funcionar uma individuação por uma identificação analítica, assujeitamento e subjetivação que atravessam a história do poder pastoral e mesmo da “história do sujeito”<sup>241</sup>.

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>240</sup> CANDIOTTO, C. 2010, p. 109.

<sup>241</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 187.

### 2.1.5. O poder pastoral e a governamentalidade moderna

Como já referimos, o interesse de Foucault pelo pastorado se justifica pelo fato de que para o funcionamento dessa prática de poder desenvolvida pela Igreja com o propósito de conduzir a conduta dos homens formulou-se um conjunto de técnicas de governo, cujo efeito garante a individualização dos sujeitos, fazendo com que eles reconheçam modos de subjetivação fixados às práticas de poder assujeitadoras. Segundo o autor, tais técnicas mobilizadas pelo dispositivo pastoral durante quinze séculos, sem, contudo, deixar de sofrer deslocamentos e transformações diversos, chegam até a modernidade e integram as práticas políticas racionalizadas no início da modernidade e por isso estão na genealogia da governamentalidade.

“A pastoral cristã me parece ser o plano de fundo desse processo, estando bem entendido que há, de um lado, uma distância imensa entre o tema hebraico do pastor e a pastoral cristã e que terá, é claro, um outro desvio, não menos importante, não menos amplo entre o governo, a direção pastoral dos indivíduos e das comunidades e o desenvolvimento das artes de governar, a especificação de um campo de intervenção política a partir do século XVI-XVII<sup>242</sup>”.

Foucault percebe o poder pastoral como uma prática política incipiente, mas que foi capaz de uma intensa penetração nas relações de poder na sociedade, enquanto um exercício de condução operado por uns sobre a conduta dos outros. É precisamente a crise do poder pastoral, colocada pelas contracondutas religiosas, que altera as relações de poder desse dispositivo e engendram a multiplicação das artes de governo na modernidade, a partir de uma preocupação crescente sobre como governar. Por isso, o lugar privilegiado para se perceber as transformações em torno do pastorado é em meios às lutas travadas contra essa prática de poder, cujo ápice se deu na Reforma e na Contrarreforma. Durante o século XIII ao XVIII verifica-se uma “batalha da pastoralidade”<sup>243</sup>, cujo intuito é definir os responsáveis pelo governo dos homens, aqueles que fariam funcionar as técnicas do dispositivo pastoral e demarcariam seus limites de atuação.

Com efeito, as batalhas em torno do poder pastoral ao invés de promover o desaparecimento dessa prática política promoveram “um prodigioso fortalecimento que saiu

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p.153.

dessa série de agitações e de revoltas”<sup>244</sup>, pois “questionam o *modo* de governo pastoral, mas não o governo pastoral”<sup>245</sup>. No lugar da suplantação do poder pastoral as batalhas em torno dele tiveram como efeito uma intensificação maior das práticas de condução de condutas, tanto em sua forma protestante quanto católica, que provocaram um profundo rearranjo do dispositivo pastoral, como observa Candiotta: “Na dimensão espiritual, ocorre majoração das condutas de devoção, dos controles espirituais, da relação entre fiéis e seus pastores; quanto à extensão material, assume outros âmbitos tais como a propriedade, a educação das crianças”<sup>246</sup>. Nas seitas protestantes desenvolve-se um pastorado meticuloso embora hierarquicamente flexível, já na Igreja Católica ocorre um acirramento das práticas pastorais e o enrijecimento das estruturas hierárquicas. Com efeito, evidencia-se e assume maior proporção o problema da condução de condutas, a partir do que se desenvolverá práticas de governo em âmbitos diversos da sociedade.

“Não houve passagem do pastorado religioso à outras formas de conduta, de condução, de direção. Houve, de fato, intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e de suas técnicas de conduta. Com o século XVI entra-se na era das condutas, na era das direções, na era dos governos”<sup>247</sup>.

A respeito disso Büttgen sustenta o argumento de que Foucault trata o desdobramento do poder pastoral na governamentalidade como uma intensificação em torno da problematização geral das condutas e passa ao largo da perspectiva comum de filósofos e historiadores que entendem a virada do mundo moderno como um amplo processo de secularização. Assim, Foucault não entende que o poder pastoral por ter se desenvolvido no âmbito religioso se identificasse com o poder eclesiástico e que ao adentrar à governamentalidade tivesse sido transformado em um poder político. Büttgen sustenta a posição de que não se trata de pensar “que as formas modernas dos governos dos homens constituiriam então versões secularizadas do poder pastoral, nas quais o religioso ao mesmo tempo se eliminaria e se transformaria”<sup>248</sup>. Nota-se que Foucault evita pensar em termos de secularização e por isso se refere ao poder pastoral como “prelúdio”, “esboço” ou “modelo arcaico” da governamentalidade<sup>249</sup>, de modo que: “existe uma linha direta de herança religando o Estado e as governamentalidades modernas a um poder pastoral que se constitui como

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>245</sup> CANDIOTTO, 2010, p. 110. Grifos do autor.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>247</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 236.

<sup>248</sup> BÜTTGEN, P, 2007, p. 1137.

<sup>249</sup> *Ibid.*

precursor, o ancestral, a pré-história delas”<sup>250</sup>. Isso significa que Foucault confronta o esquema dual de uma passagem do teológico para o político e percebe o deslocamento das técnicas pastorais de uma utilização pela Igreja católica à utilização das práticas políticas, conservando a especificidade das técnicas pastorais quanto à condução de conduta nas relações de poder.

Podemos dizer, então, que a prática de poder pastoral se desdobra nos jogos de poder da atualidade e nas práticas governamentais que as fazem funcionar. Desse modo, Foucault afirma que no período que compreende o início da modernidade “assistiu-se a toda uma reconversão, a toda uma transplantação disso que tinha sido os objetivos tradicionais do pastorado”<sup>251</sup>, fazendo com que as técnicas dessa prática política fossem arregimentadas no funcionamento do Estado. Com efeito, tal como no pastorado, as práticas governamentais no interior do Estado atuam de modo ao mesmo tempo globalizante e individualizante, tomando cada sujeito em sua singularidade, mas visando os aspectos globais observados pela população. Foucault se coloca contrário à tese comum de que a máquina estatal é alheia ao indivíduo, de que o grau de autonomia por ela adquirido a faz prescindir de pensar as necessidades e considerar as características dos indivíduos. Afirma Foucault:

“Impressiona, ao contrário, a atenção que o Estado dá aos indivíduos; impressiona todas as técnicas que foram colocadas em funcionamento e desenvolvidas para que o indivíduo não escape de maneira alguma ao poder, nem à vigilância, nem ao controle, nem ao sábio, nem ao redirecionamento, nem à correção (...)“o indivíduo se tornou uma aposta essencial para o poder. O poder é tanto mais individualizante quanto mais, paradoxalmente, ele é burocrático e mais estatal. Se o pastorado perdeu, em sua forma estritamente religiosa o essencial de seus poderes, encontrou no Estado um novo suporte e um princípio de transformação”<sup>252</sup>.

Assim, se o Estado é uma forma política centralizada e centralizadora e o poder pastoral, por outro lado, é conforme a um poder individualizante é preciso admitir, analisando alguns aspectos dessa prática de poder que ele se encontra associado àquilo que seria o seu contrário, o Estado<sup>253</sup>. No entanto, Foucault não compreende o Estado como essa forma política

---

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 550.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 551.

<sup>253</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 955.

centralizadora e por isso empreende uma análise não institucionalizada do Estado procurando compor uma história das técnicas políticas que se desdobraram em sua formação.

O Estado, portanto, surge como efeito do processo de governamentalização sendo ele o repositório de práticas individualizantes que leva a cabo a tarefa de governar os homens, em seus detalhes e em todos os aspectos da vida, de modo que: “pode-se ver no Estado uma matriz de individualização ou uma nova forma de poder pastoral”<sup>254</sup>. A esse respeito Foucault comenta no artigo *Le Sujet et le pouvoir* como se dá o rearranjo do poder pastoral que permite localizá-los nas práticas governamentais da atualidade, como se segue.

Em primeiro lugar Foucault aponta para uma “mudança de objetivo” do poder pastoral: “passa-se do cuidado de conduzir as pessoas à salvação no outro mundo à ideia que se deve assegurá-la aqui”<sup>255</sup>. Nesses termos, salvação passa a designar saúde, bem-estar (nível de vida correto, recursos suficientes), segurança, proteção contra acidentes, ou seja, um conjunto de “objetivos terrestres” que tomam o lugar do aspecto espiritual do pastorado de modo que Foucault liga o papel social da medicina à manutenção da Igreja católica e protestante<sup>256</sup>. Segundo, ocorre um “reforço da administração” do poder pastoral que passa a ser exercido por um aparelho de Estado ou pela polícia que tem a função de garantir as condições salútares e o desenvolvimento do comércio. Esse poder também passa a ser exercido por meio de filantropia e, além disso, a família passa a integrar essa função. Terceiro, a multiplicação de objetivos conjugada à propagação de agentes no poder pastoral reforçam esse dispositivo como uma prática globalizante concernente à população e como uma prática analítica, concernente ao indivíduo<sup>257</sup>. Como consequência Foucault afirma:

“No lugar de um poder pastoral e um poder político mais ou menos ligado um ao outro, mais ou menos rivais, viu-se desenvolver uma ‘tática individualizante, característica de toda uma série de poderes múltiplos: da família, da medicina, da psiquiatria, da educação, dos empregadores, etc’<sup>258</sup>.

Podemos perceber a insistência dada por Foucault quanto à afirmação da especificidade do poder pastoral. Na opinião do genealogista, ele não se identifica com nenhum outro tipo de poder. A partir disso Foucault concebe o desdobramento do poder pastoral nas práticas políticas

---

<sup>254</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 1049

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 1050.

<sup>258</sup> *Ibid.*

modernas imprimindo lutas que são do mesmo modo específicas, de modo que Foucault recusa tratar o processo de governamentalização em termos de secularização, como é evidente na seguinte afirmação do autor:

“Eu não quero dizer que essa arte de governar os homens, sobre a qual eu tentei vos indicar alguns traços a propósito da prática pastoral, se tornou por um processo de simples transporte, transferência, translação, um dos atributos do poder soberano. Não é o rei que se tornaria pastor, que se tornaria pastor dos corpos e das vidas (...) é uma arte absolutamente específica de governar, uma arte que tinha nela mesma sua própria razão, sua própria racionalidade, sua própria *ratio*”.<sup>259</sup>

Vê-se o alastramento da prática pastoral na disseminação das práticas de governo que Foucault estende até a atuação do Estado. No lugar de encetar uma análise institucionalizada do Estado para tentar ver os modos de atuação, Foucault parte das relações governamentais e as faz avançar até o Estado. Assim, quando coloca sua tese de que as técnicas pastorais existem nas formas governamentais não prescinde ver como isso se dá em relação ao Estado, que como vimos, mobiliza práticas de individuação e incide sobre a conduta dos indivíduos em todos os aspectos da vida. Sobre isso a afirmação de Prado Filho resume bem os termos articulados por Foucault em seus estudos acerca do poder pastoral:

“A individualização pastoral é uma tecnologia cristã de produção de sujeitos que envolve procedimentos de identificação analítica, quando este se reconhece como sujeito de preceitos tomados como verdadeiros; de assujeitamento, quando se submete a eles se anulando; e de subjetivação, resultando na produção de uma verdade secreta e interiorizada a respeito de si mesmo. Uma tecnologia de individualização interiorizante que opera por subjetivação é, portanto, o maior benefício prestado pelo pastorado ao Estado”<sup>260</sup>.

Portanto, guardados os devidos aspectos as tecnologias cristãs para condução de conduta que provocam o assujeitamento dos governados por meio de um processo de subjetivação individualizante e totalizante se encontram na base das práticas de governo racionalizadas que se exercem nas práticas de poder que compõem o Estado, de modo que apesar dos deslocamentos diversos encontrados entre a prática pastoral e a governamentalidade moderna permanece o escopo de conduzir a conduta dos indivíduos, de exercer sobre eles um governo

---

<sup>259</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 293.

<sup>260</sup> PRADO FILHO, K. 2012, p. 116.



por meio de dispositivos que produzam uma subjetividade determinada que interessa à adesão dos sujeitos às práticas de poder.

Outro aspecto que se liga à história do poder pastoral realizada por Foucault é o aparecimento de um conjunto de comportamentos que podem ser caracterizados como reações às práticas de governos levadas a cabo pelo pastorado. Essas reações são intensificadas no século XVI, portanto, de forma conjunta à Reforma e à Contrarreforma que, como vimos promoveram o fortalecimento do dispositivo pastoral. Logo, diretamente ligadas ao pastorado Foucault localiza essas reações a que chamou de *contracondutas*, cujo objetivo era de produzir uma outra relação do sujeito para com aqueles que lhe governavam ou ainda, conforme observa CandiOTTO: “a possibilidade de atuar como sujeito agente da própria subjetivação a partir de *outro modo* de condução que não aquele da obediência integral e incondicional”<sup>261</sup>. É sobre esse tema analisado por Foucault que nos deteremos agora.

## **2.2. As resistências às artes de governar nas *contracondutas***

O tema das *contracondutas* aparece na esteira do poder pastoral na medida em que Foucault investiga as resistências e insubmissões específicas, “as formas de ataque e de contra-ataque que se afirmaram no próprio campo do pastorado”<sup>262</sup>. As práticas de condução de condutas colocadas pelo pastorado incitam o surgimento de práticas de *contraconduta* que assumem a função de estabelecer táticas de enfrentamentos às investidas do poder e ao seu ensejo de governar os homens. Destacamos ainda que essa temática ocupa um *locus* fulcral no interior das análises de Foucault e nos auxilia na compreensão de muitos aspectos do pensamento do autor. Poderíamos atribuir a importância do estudo das *contracondutas* ao menos a três aspectos principais.

Primeiramente, o estudo das *contracondutas* permite apreender o lastro histórico de um vocabulário técnico que precisa a concepção de poder enquanto condução de condutas, estendendo a analítica das relações de poder em seu aspecto micropolítico para a análise das práticas de governo na governamentalidade. É a partir da abordagem das *contracondutas* que Foucault pode problematizar questões políticas em uma perspectiva ética, tal como empreende

---

<sup>261</sup> CANDIOTTO, C. 2010, p. 110.

<sup>262</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 198.

em seus últimos trabalhos a partir da articulação do governo de si e dos outros no âmbito da governamentalidade.

Segundo, a análise das contracondutas identifica comportamentos adversos e interpelações às práticas pastorais que se formulam no interior mesmo do cristianismo. Do mesmo modo, identifica também reações às práticas de governo mobilizadas pela razão de Estado. Isso muito contribui para corroborar a perspectiva foucaultiana que entende o poder como um conjunto de relações estratégicas que é localizado em um campo imanente dos enfrentamentos, o que significa procurar no terreno aonde as práticas de poder são investidas as lutas e reações distribuídas nas relações de poder que se configura no jogo conduta/contraconduta.

Por fim, é ainda na localização das contracondutas que Foucault situa a genealogia de um comportamento que se caracteriza por ser uma atitude outra em relação aos modos instituídos e normalizados das práticas de governo. Nessa senda, será pensado por Foucault o aparecimento da atitude crítica que se define, grosso modo, como um *ethos* característico da modernidade, o qual interpela os modos de governo das práticas governamentais, por meio da questão: “como não ser governado desse modo?”.<sup>263</sup>

Sem a pretensão de explorarmos em sua totalidade a extensa gama de possibilidades que esses aspectos comportam, apresentaremos uma análise sucinta concernente às contracondutas exploradas por Foucault em *Sécurité, Territoire, Population*, principalmente na aula do dia 1º de março de 1978. Nosso intuito é o de compreender como essa problemática toma corpo na pesquisa genealógica da governamentalidade e se torna imprescindível para a abordagem dos enfrentamentos constitutivos dos jogos de poder. Em relação aos problemas suscitados pelo terceiro aspecto, procuraremos desenvolvê-los no capítulo seguinte.

### **2.2.1. As contracondutas e as relações estratégicas de poder**

Como já fizemos referência, todas as lutas importantes ocorridas no Ocidente desde o século XIII até o século XVI - cujo ápice se deu na Reforma e na Contrarreforma - tomam corpo

---

<sup>263</sup> FOUCAULT, M. 2015, p.37.

em torno da prática pastoral na análise realizada por Foucault. Nenhuma dessas lutas visavam eliminar as práticas de governo do pastorado, mas interrogavam sobre o modo de sua atuação. Como vimos, Foucault salienta que essas lutas, longe de resultarem no desaparecimento do pastorado, provocaram uma intensificação de sua atuação. Assim, podemos dizer que as lutas em torno do pastorado se dão mais como interpelação dos modos de governo do poder pastoral do que como enfrentamento aonde estaria colocada a eliminação dessas práticas de poder. É nesse quadro que Foucault insere as contracondutas religiosas, isto é, elas aparecem como reações aos modos de governo do poder pastoral, como comportamentos que colocam como objetivo alterar as formas de conduta praticadas pelo pastorado sem, contudo, questionar a existência desse poder. Com efeito, Reforma e Contrarreforma, enquanto o lugar de concentração das forças anti-pastorais, provocam não o desaparecimento do pastorado, mas ao contrário, provocam o incremento do controle sobre a vida dos fiéis. Foucault retoma esse ponto no início da aula de 1º de março de 1978 reafirmando a intensificação do pastorado no século XVI, como se segue:

“Tanto a Reforma quanto a Contrarreforma deram ao pastorado religioso um controle, uma influência sobre a vida espiritual dos indivíduos muito maior que no passado: aumento das condutas de devoção, aumento dos controles espirituais, intensificação da relação entre os indivíduos e seus guias. 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. Portanto, intensificação do pastorado religioso em suas dimensões espirituais e em suas extensões temporais”<sup>264</sup>.

Sendo assim, podemos afirmar que as lutas pastorais da Idade Média resultam em uma espécie de paradoxo, ou ao menos, em uma quebra de expectativa, pois as reações às práticas de conduta acabam por provocar uma intensificação do pastorado. Foucault não persegue os pormenores dos problemas suscitados da afirmação concernente à intensificação do pastorado. Contudo, é possível perceber que a intensificação do pastorado não é o resultado de uma reação conservadora em relação às contracondutas pastorais. Dito de outro modo, essa intensificação não resulta de uma maior repressão do poder pastoral no intuito de sufocar as contracondutas pastorais. O acirramento das práticas de poder não aparece como o meio de combate às

---

<sup>264</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 235.

contracondutas, mas como efeito devido às alterações nas disposições estratégicas das relações de poder.

Dito isso, é preciso cuidado para não deduzir da intensificação do pastorado, que aparece como um acontecimento histórico localizado, uma caracterização genérica das contracondutas. Dito de outro modo, não está dada a possibilidade de afirmar que as contracondutas provocam o acirramento das práticas de poder. Ora, o campo das estratégias de poder é infinitamente aberto e comporta inclusive a possibilidade de relações de poder mais intensas do que o cenário inicial. Acentua-se assim o caráter incessante da luta inerente às relações de poder. Considerando que nunca se pode simplesmente escapar às relações de poder se torna preciso insurgir-se a elas em sua própria imanência. Não existindo possibilidade de ausência de governo, as contracondutas devem ser uma condição permanente que não têm outra finalidade senão a de se insurgir frente aos modos de governo. Não existe assim um lugar de liberdade absoluta ou de felicidade irrestrita, porém isso não significa que não se deve empreender lutas que tornem a existência humana mais livre e autônoma, insuflada por uma prevalência mais acentuada do governo de si, quer dizer, do governo que o sujeito exerce sobre si mesmo.

É interessante observar ainda que Foucault acentua a tomada da condução da vida dos indivíduos pela Reforma e Contrarreforma, atuante de forma constante e cotidiana, não apenas em sua dimensão espiritual, como também material dos indivíduos. Não se deve entender a partir disso que Foucault está localizando a passagem de um poder espiritual para um poder laico. Simplesmente o autor enfatiza o entrecruzamento das práticas de governo e atesta o transbordamento das práticas de conduta, antes restrita a uma dimensão espiritual para outros campos de atuação. Contudo, as práticas de governo seculares não podem ser atribuídas à intensificação do pastorado. É necessário manter a singularidade histórica da reativação, no contexto em que essa foi produzida. As práticas de governo do século XVI são específicas ao campo de atuação em que foram produzidas, ainda que operem e sejam aplicadas de maneira muito semelhante ao modo como se via no pastorado. Não se pode querer identificar uma a outra, tratando as práticas governamentais como um simples prolongamento das práticas de conduta religiosas, pois assim estaríamos reduzindo a especificidade e a singularidade dessas práticas

Ora, como podemos notar Foucault insere as contracondutas nas relações estratégicas de poder de modo que os movimentos religiosos surgem como reação às práticas do pastorado. Podemos dizer, então, que o autor estabelece um caráter relacional entre as práticas de governo

e o modo de se comportar frente a estes modos de atuação, constituindo um jogo disposto como conduta/contracoduta. Essa articulação é cuidadosamente construída por Foucault na aula de 1º de março de 1978 e muito contribui para alicerçar as formulações do autor que pensa o poder inserido em uma perspectiva estratégica.

Na apresentação das contracodutas Foucault retoma o poder pastoral procurando extrair o lastro histórico que liga conduta e contracoduta. Ele afirma que as técnicas e procedimentos do poder pastoral amplamente desenvolvidos pela Igreja desde a patrística grega, e mais especificamente por São Gregório de Nazianzo no século IV, receberam a designação de *oikonomia psuchôn*, ou seja, economia das almas<sup>265</sup>. Foucault atenta para o termo *oikonomia* para designar a prática pastoral. A utilização desse vocábulo remonta a Aristóteles e corresponde entre os gregos à gestão dos bens e riquezas da família. A partir de sua utilização pelo pastorado, extrapola os limites da designação doméstica e se alarga para comportar toda cristandade, mas sempre de maneira individualizante, de modo que “a economia das almas deve incidir sobre a comunidade de todos os cristãos e sobre cada cristão em particular”<sup>266</sup>. Além disso, a concepção de *oikonomia* no interior do pastorado também desloca o campo de referência da prosperidade material da família, tal como nos gregos, para uma prosperidade espiritual correspondente à salvação das almas. O autor prossegue afirmando que o termo grego (*oikonomia psuchôn*) passa para o mundo romano como *regimen animarum*, isto é, regime das almas. Os latinos suprimem então a referência ao caráter material do termo grego *oikonomia* e se aproximam de uma conotação moral com a utilização do termo *regimen*. Tendo em mente a significação adquirida pelo termo, Foucault assevera que o termo em francês que melhor designa essa prática de governo não seria *économie* (economia), mas o termo *conduite* (conduta), não obstante a ambiguidade insuperável comportada pelo termo.

Na leitura de Foucault, o termo *conduite* aparece tardiamente na França no século XVII nos escritos de Michel de Montaigne comportando uma dupla referência: 1) A conduta é a atividade que consiste em conduzir, a condução; 2) A maneira como uma pessoa se conduz, como se deixa conduzir, como se é conduzido e como se comporta sobre o efeito de uma conduta<sup>267</sup>. Lorenzini expressa a ambiguidade apontada por Foucault nos seguintes termos: “o indivíduo pode ser ‘conduzido’ por uma força externa, mas ele é também capaz de ‘conduzir-se’ a si mesmo”. Na opinião do comentador, isso coloca a centralidade do termo em meio aos

---

<sup>265</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 196.

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 196-97.

estudos concernentes à governamentalidade. Com efeito, tendo em mente essa definição de conduta Foucault sugere como tradução para *oikonomia psuchôn*, o termo *conduite des âmes*<sup>268</sup> (condução das almas).

No rastro do comentário de Lorenzini salientamos a importância do termo conduta que não aparece simplesmente como o negativo da contraconduta, mas se refere a uma conotação mais positiva na medida em que comporta a possibilidade do sujeito conduzir-se a si mesmo em meio à condução exercida por outros. Nesse espaço reside a possibilidade de contracondutas e evidencia a dimensão ético-política que será trabalhada por Foucault nos anos seguintes. Para o comentador, o termo conduta, com o qual Foucault abre a aula de 1º de março é que continua sendo fulcral e que vai atravessar o conjunto dos últimos trabalhos do autor. De fato, a noção de conduta se encontra na articulação entre governo de si e governo dos outros.

A técnica pastoral coloca como objetivo conduzir a conduta dos homens, mantendo sua especificidade sem se confundir com um poder político ou econômico. É a essa reação, frente aos modos de condução de conduta dos homens que se formaram no interior do pastorado cristão a que o autor denomina como contraconduta. Esse termo é introduzido para marcar a especificidade dessa forma de resistência em relação a uma prática de poder que atua sobre a conduta do outro, distinto da atuação do poder na forma de soberania, bem como de uma atuação disciplinar.

A partir da cunhagem desse termo Foucault se dedica, novamente, a uma apreciação acerca do vocabulário técnico por ele utilizado, ou ainda, vê-se a tentativa de construção de um léxico que possa designar o conjunto de noções e reflexões novas que aparecem a partir do entendimento das relações de governo. Como quer que seja, a opção pelo vocábulo “contraconduta” corresponde a uma opção justificada pelo autor e que passa pela recusa, também justificada, de outros termos. Isso mostra a preocupação foucaultiana de encontrar designações tanto mais precisas quanto possíveis para designar um conjunto de problemas inéditos.

Podemos notar que em vários momentos de sua exposição Foucault se utiliza do termo “revolta de conduta” para designar as resistências desenvolvidas na Idade Média em relação ao poder pastoral. No entanto, considera a palavra revolta muito precisa e muito forte para designar certas formas de resistência mais difusas e sutis. Do mesmo modo, mas pelo motivo inverso,

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 197.

rejeita também o termo desobediência, por considerá-lo muito fraco para designar esse tipo específico de enfrentamento. Ainda que passe pela questão da obediência, em torno do poder pastoral o que se vê são movimentos cuja produtividade de formas de existência e organização ultrapassam aquilo que é comportado pelo termo desobediência, acima de tudo caracterizado por uma negatividade, em relação ao ato de obedecer. Quanto ao termo insubmissão, o autor o recusa por considerá-lo demasiado restrito à insubmissão militar. Foucault considera ainda o termo dissidência que, para ele, designaria muito precisamente os movimentos em luta com formas de poder que visam a condução de condutas. Isso por duas razões históricas: 1) ele foi, de fato, utilizado para designar os movimentos religiosos de resistência à organização pastoral; 2) foi utilizado no contexto da União Soviética para designar a resistência à autoridade do Partido Comunista. Contudo, Foucault se recusa a utilizar essa palavra pelas referências que o termo recobre, pois, no contexto descrito, a palavra dissidência designa uma forma de resistência política complexa porque se dá em relação a uma autoridade política na forma de partido que assume como tarefa conduzir os indivíduos cotidianamente. Nesses termos, Foucault fala em uma pastoralização do poder na União soviética pela institucionalização de um governo que incide sobre as condutas, de modo que a dissidência em relação ao Partido Comunista é uma recusa dessa forma de condução.

A partir dessas considerações Foucault assinala que “contraconduta” tem a vantagem de se referir ao senso ativo da palavra “conduta”. Daí a não-utilização do termo “inconduta” que apenas designa um senso passivo. Além disso, a utilização desse termo impede a substantificação comportada pelo termo dissidência, no epíteto dissidente. Foucault considera perigoso essa substantificação, que abre espaço para se afirmar, por exemplo, que um louco numa instituição psiquiátrica é um dissidente, atribuindo um aspecto de santificação e heroicização sobre o qual o autor desconfia da utilidade para a luta política. A noção de contraconduta evita uma análise substantivada, tal como operado pelo termo dissidente e assim desloca o foco para observação das práticas que compõem a dimensão de contraconduta que podem ser percebidas como efeito nos sujeitos nas relações de poder.

Desse modo, Foucault completa então a relação inextrincável que procura tecer entre conduta e contraconduta. Em relação às investidas de uma prática de poder que atua sobre a conduta dos indivíduos surgem reações e comportamentos que vão colocar em xeque as interferências e limitações de como conduzir-se, como se evidencia na seguinte afirmação de Foucault:

“Se é verdade que o pastorado é um tipo de poder bem específico que se dá por objeto a conduta dos homens- quero dizer por instrumento os métodos que permitem conduzi-los e por alvo a maneira pela qual eles se conduzem, pela qual eles se comportam-, se, portanto, o pastorado é um poder que tem mesmo por objetivo a conduta dos homens, creio que, correlativamente a isso, apareceram movimentos tão específicos quanto o poder pastoral”<sup>269</sup>.

A partir disso podemos afirmar que o termo *contraconduta* aparece no interior das análises estratégicas, onde se movimentam os mecanismos e as práticas de governo que procuram interferir sobre a conduta dos outros. Desse modo, Foucault entende relações de poder enquanto condução de condutas, como a capacidade de certos indivíduos ou grupos interferirem no comportamento dos outros, limitando a ação do outro em um campo de possibilidades dados. Tudo é colocado em termos de imanência e estratégias e é nessa concepção que adquire força a noção de *contraconduta* enquanto o movimento nesse jogo capaz de criar outras possibilidades de ação, na medida em que recusa, não propriamente o governo, mas o modo como se é governado.

Em relação a essa perspectiva, Lorenzini assinala que Foucault ao abordar o poder sob a égide da governamentalidade concebe que exercer poder é conduzir a conduta dos outros e que governo se refere ao modo como as condutas são direcionadas. Não cabe aqui discutirmos essa diferenciação sutil proposta pelo comentador, mas sim, enfatizar que essa concepção de poder afasta Foucault ainda mais de uma concepção jurídica de poder que entende o poder como dominação e repressão. Ainda na perspectiva de Lorenzini é no jogo, constituído entre a insubordinação da liberdade e a incidência de governo, que Foucault localiza as *contracondutas* no curso de 78. Desse modo, a vontade de ser conduzido de maneira outra pode ser empiricamente localizada, conforme aponta o comentador:

“A insistência de Foucault sobre a *outridade* (*otherness*) que caracteriza essas *contracondutas* não é acidental: resistência, de fato, nunca surge em um vácuo, é sempre relativa a algo ou alguém- resistência sempre aponta para uma mudança, modificação, transformação de uma situação específica, para que o indivíduo seja conduzido (ou para conduzir a si mesmo) *autrement*”<sup>270</sup>.

Logo, no interior das relações do poder pastoral, que lança mão de uma série de tecnologias para o governo dos homens, engendra-se movimentos que têm como escopo alterar

---

<sup>269</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 198.

<sup>270</sup> LORENZINI, D. 2016, p. 12.



as técnicas de governo, bem como os efeitos que elas produzem. Conforme Foucault, as contracondutas caracterizam-se por serem movimentos que colocam como objetivo outra conduta. Em se tratando das contracondutas religiosas o autor afirma que elas implicam em um desejo de “querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, em direção a outros objetivos e outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e outros métodos”<sup>271</sup>. Dessa relação agonística que se desenvolve entre a conduta e a contraconduta expressa-se o caráter de insubordinação das reações aos modos de governo. Se como vimos o poder pastoral ativa técnicas de governo assujeitadoras as quais circunscrevem os indivíduos a um sistema de obediência, as contracondutas religiosas serão o comportamento responsável por questionar os discursos de verdade do pastorado que exerce poder sobre os indivíduos na medida em que solicita uma obediência absoluta. Acerca disso destacamos o comentário de Lorenzini que afirma: “a característica fundamental e comum do uso antipastoral desses elementos táticos consiste em lutar contra o princípio de obediência a um pastor, contestando o fato mesmo de ser conduzido por meio de modalidades prescritas pela Igreja Católica”<sup>272</sup>. Essa opinião vai ao encontro do comentário de Tazzioli que argumenta no sentido de que as contracondutas ao se colocarem como reação às investidas de poder enquanto condução de conduta se colocam como enfrentamento dos efeitos normativos atuantes no poder pastoral, como se verifica:

“As contracondutas são definidas como práticas de recusa e desobediência contra certas normas de comportamento que estruturam o campo de ação dos indivíduos (...) elas começam como recusa de certas normas que formam os corpos e as vidas das pessoas (...) taticamente e de um ponto de vista genealógico elas apoiam e mobilizam os mesmos elementos que as produzem (...). Por sua vez, estrategicamente e de uma perspectiva ontológica, as contracondutas introduzem uma assimetria constitutiva, como práticas e formas de vida que aparecem como discordantes em relação aos códigos normativos que elas contrariam (conuter-act) e alteram”<sup>273</sup>.

O caráter de desobediência e insubordinação das contracondutas em relação às normas de conduta e verdades pré-fixadas das quais as práticas de poder se utilizam evidenciam a inserção do sujeito em relações de poder e por isso mesmo as contracondutas só podem ser analisadas sob uma perspectiva ético-política. Muito embora em 1978 Foucault esteja mais

---

<sup>271</sup> FOUCAULT, M. 2004b. p. 199.

<sup>272</sup> *Ibid.*

<sup>273</sup> TAZZIOLI, M. 2016, p. 99.

preocupado em analisar os desdobramentos políticos desses movimentos, o autor também aponta para uma dimensão ética em torno da problemática analisada ao se referir à motivação do sujeito governado, na tentativa de exercer um maior governo sobre si mesmo. Corrobora essa posição Chrulew que enfatiza a dimensão do sujeito no jogo da governamentalidade ao afirmar que as contracondutas religiosas são “aquelas práticas e modos de experiência que escapam ou curto-circuitam o exame e a subjetivação pastoral através de relações alternativas até outros, a si mesmo e à verdade”<sup>274</sup>. Essa dimensão do sujeito imbricado em localizações históricas também é apontada por Lorenzini, pois, contraconduta pressupõe a existência de “um mecanismo de poder governamental tentando impor a um grupo de indivíduos uma forma específica de conduta (...) e uma recusa expressada por indivíduos que não podem mais aceitar ser conduzidos *desse modo* e querem conduzir a si mesmos *diferentemente*”<sup>275</sup>.

Temos assim que as contracondutas surgem no mesmo espaço aonde se dão as aplicações do poder, na medida em que a existência de relações de poder pressupõe sujeitos que se recusam a serem governados de forma irrestrita. Segundo as considerações de Lorenzini, para Foucault os mecanismos de poder governamentais funcionam com base na aceitação dos indivíduos em serem conduzidos desse modo. Portanto, relações de poder, ao contrário da dominação, implica em que o indivíduo deve ser livre para escolher ser governado ou não ser governado assim. Governar implica em estruturar o campo de liberdade e o campo de possibilidade de ações do sujeito. Então, a noção de conduta é fundamental para Foucault redefinir as relações de poder governamentais para conduzir a conduta dos indivíduos. A partir disso ele pode pensar o problema da resistência nos termos da contraconduta.

Isso explica o caráter localizado das contracondutas que sempre surgem em relação a uma determinada prática de poder. Existe, portanto, uma especificidade das contracondutas. Do mesmo modo que a prática pastoral mantém sua especificidade em relação a um poder econômico ou político, as contracondutas “são distintas das revoltas políticas contra o poder na medida em que ele exerce uma soberania, distintas também das revoltas econômicas, na medida em que ele assegura, garante uma exploração”<sup>276</sup>. Sendo assim, à especificidade do poder atuante sobre a conduta dos homens corresponde resistências em relação aos modos de ser governado.

---

<sup>274</sup> CHRULEW, M. 2014, p. 59.

<sup>275</sup> LORENZINI, 2016, P. 11. (grifo do autor).

<sup>276</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 199.

Foucault atenta para o fato de que mesmo se a princípio uma contraconduta não tenha qualquer objetivo político ou econômico ela pode ser capturada por essas forças. Contudo, ela mantém a especificidade mesmo ligando-se a outros problemas. Esse é o caso da Reforma Luterana que rapidamente se imiscuiu às lutas entre a burguesia e o feudalismo, cujo objetivo era político-econômico. A isso Foucault considera como uma “especificidade não autônoma”<sup>277</sup> das contracondutas em relação aos outros campos, quer dizer, ainda que se liguem a outros contextos se distingue por ser reações aos modos como se é governado.

Observa-se a partir disso que Foucault, modificando o entendimento concernente às relações de poder, retoma a tese formulada alguns anos antes em *La volonté de Savoir* (1976) concernente ao entendimento do poder que não se efetiva sem resistência. De modo análogo, estabelece-se a relação entre conduta que não se efetiva sem suscitar contracondutas. No comentário de Candiotto, a extensão dessa tese formulada como poder-resistência até sua formulação como conduta-contraconduta na dimensão da governamentalidade tem como efeito o deslocamento de uma “análise de dispositivos anônimos” para o problema do governo como “relação entre indivíduos agentes”<sup>278</sup>. De fato, na perspectiva foucaultiana o advento das singularidades históricas se dá a partir dos enfrentamentos no campo imanente das estratégias. Assim, mesmo o poder pastoral que engatilha uma série de contracondutas, se forma, ele mesmo, em um campo de lutas e enfrentamentos, como reação a um conjunto de acontecimentos, estabelecendo-se uma “correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta”<sup>279</sup>.

Assim, as contracondutas distinguem-se de outras resistências tanto por sua forma, concernente a uma reação à imposição de formas de conduta, quanto por seus objetivos de introduzir outros modos de funcionamento das práticas de conduta. Conforme Lorezini, entendendo as relações de poder nos termos colocados como conduta e contraconduta Foucault encontra uma designação mais positiva e produtiva, afastando-se de uma conotação negativa ou reativa suscitada pelo termo resistência. No entanto, também observa que a noção de contraconduta é marcada por uma “dependência teórica” sobre a noção de conduta, de modo que “embora Foucault originalmente a construa como um conceito filosófico bastante rico e interessante, ele nunca concedeu a ele um status conceitual *autônomo*”<sup>280</sup>.

---

<sup>277</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 200.

<sup>278</sup> CANDIOTTO, C. 2010, p. 111.

<sup>279</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 199.

<sup>280</sup> LORENZINI, 2016, p. 9. (grifo do autor)

Concorda com essa opinião Tazzioli para quem, ainda que Foucault se utilize do prefixo “contra”, a noção de contraconduta permite uma revisão dos jogos estratégicos colocados em termos de poder/resistência. E assim:

“O prefixo ‘contra’ no termo ‘contraconduta’ é em parte enganoso se este é concebido como uma simples forma reativa de recusa, provando um tipo de resistência simétrica para suportar o poder das condutas. Ora, na aula de 1º de março Foucault acentua a produtividade das contracondutas e a irredutibilidade delas aos limites e condições impostas por variadas técnicas de governamentalidade das quais elas tentam escapar. Contracondutas estão sempre em excesso com relação às normas que elas resistem, provocando torções e alterando o funcionamento esperado delas”<sup>281</sup>.

Propomos, então, analisar as considerações elaboradas por Foucault relativas às contracondutas atuantes em torno das práticas de poder, na tentativa de ressaltar o aspecto agonístico presente na relação conduta/contraconduta e assim tentar compreender como essas práticas desenvolvidas no campo estratégico colocado pelas técnicas pastorais puderam se formar.

### **2.2.2. As contracondutas religiosas**

Durante a aula de 1º de março de 1978 as contracondutas são apresentadas em relação às práticas do poder pastoral como reações a ações específicas do pastorado. Uma dessas ações diz respeito ao fortalecimento da institucionalização do pastorado cristão na Igreja que acaba provocando uma divisão da sociedade em clérigos e laicos. Tal separação atravessa o cristianismo desde o Medievo acentuando a construção de dois tipos de indivíduos que se distinguem por seus direitos, obrigações, privilégios civis, econômicos e espirituais.

Outro acontecimento, de cunho político, responsável pela gestação das contracondutas diz respeito à assimilação das técnicas pastorais de dispositivos civis e políticos que vai possibilitar a introdução do modelo judiciário no funcionamento do pastorado e, assim, tornar obrigatória a confissão para todos os fiéis. É em relação a essas interferências, que se ligam a

---

<sup>281</sup>TAZZIOLI, M. 2016, p. 99. (grifo da autora)

crença no purgatório e ao sistema de indulgências, temas a partir dos quais vão se desenvolver, também, as lutas antipastorais.

Ora, se lembrarmos os princípios sobre os quais o pastorado utiliza-se para fazer funcionar as tecnologias de condução de conduta analisados anteriormente, podemos afirmar que as contracondutas são os movimentos que procuram contestar a atuação do poder pastoral. Assim, como assevera Foucault, as contracondutas “tendem a redistribuir, a inverter, a anular, a desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral na economia da salvação, na economia da obediência, na economia da verdade”<sup>282</sup>. Com efeito, em relação aos três temas centrais deslocados pelo pastorado Foucault identifica cinco formas maiores de contraconduta, a saber, o ascetismo, as comunidades, a mística, a Escritura e a crença escatológica.

Primeiramente, o ascetismo. Ao entender essa prática na chave da contraconduta Foucault vai de encontro à perspectiva comum de que o cristianismo é uma religião de ascese, sendo esse o traço que a distingue das religiões antigas. De fato, para o autor, o pastorado cristão se desenvolveu contra as práticas ascéticas, pois a forma de vida monástica coloca um sistema comum de regras e estabelece uma hierarquia rígida, forjando-se o lugar de uma autoridade absoluta. Cria-se assim uma situação de renúncia da vontade e uma obediência absoluta que tornam incompatíveis as práticas pastorais e as práticas ascéticas. Isso por uma série de características concernentes à ascese: 1) a ascese é “um exercício de si sobre si (...) no qual a autoridade de um outro (...) é senão impossível, ao menos não necessária”<sup>283</sup>; 2) “é um caminho que segue uma escala de dificuldade crescente”<sup>284</sup>, é um exercício cuja dificuldade avança a cada estágio e coloca o sofrimento pelo qual o asceta deve passar. Ele avança ao próximo exercício por meio de seu sofrimento. Ao reconhecer suas limitações o asceta “se torna o guia do seu próprio ascetismo e é levado por essa experiência imediata e direta do limite, a superá-lo”<sup>285</sup>; 3) o ascetismo se caracteriza por um desafio interno e um desafio externo, pois é um desafio do sujeito para com ele mesmo, como também um desafio que responde à exigência de um outro; 4) o ascetismo tende a um estado de *apatheia*, sendo esta uma prática que possibilita ao asceta o domínio de si mesmo, de seu corpo e de seu sofrimento. Observamos ainda que a *apatheia* praticada pelo asceta se aproxima mais da *apatheia* grega, cujo objetivo é o domínio de si, do que da *apatheia* praticada pelas comunidades monásticas. No entanto o grau de

---

<sup>282</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 199.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>284</sup> *Ibid.*

<sup>285</sup> *Ibid.*

desapego, de apaziguamento e não-sofrimento pretendido é tão elevado que Foucault o aproxima do ascetismo praticado pelo monaquismo budista. Por isso ele afirma: “Trata-se, ao fim e ao cabo, de se vencer, de vencer o mundo, de vencer o corpo, de vencer a matéria ou de vencer ainda o diabo e suas tentações”<sup>286</sup>. Por fim; 5) o ascetismo tende a uma negação do corpo e da matéria, de modo que o próprio corpo se torne como o corpo de Cristo, portanto, ação glorificadora do corpo.

Foucault destaca que em razão das distinções da prática cristã e do ascetismo é o que permitiu às contracondutas se apoiarem em torno do ascetismo, como uma estratégia, ou, como Foucault destaca, “um tipo de elemento tático”<sup>287</sup> pelo qual se poderá fazer a crítica de alguns temas teológicos de modo que “é como elemento de luta que ele foi ativado ao longo de toda história do cristianismo reativado, certamente, com uma intensidade particular a partir do século XI ou XII”<sup>288</sup>.

Segunda contraconduta, as comunidades. Trata-se de uma contraconduta no sentido inverso do ascetismo que segue tendências individualizantes. As comunidades se formam como modo de evadir aos preceitos teológicos bem como à própria Igreja<sup>289</sup>. Liga-se a problemas doutrinários, tais como o “pastor em estado de pecado”<sup>290</sup>, o qual reporta a toda economia dos méritos e deméritos do pastorado na medida em que se concebe que estando o pastor em pecado perde todo o poder sobre os féis. Liga-se também ao “problema do poder sacramental do padre”<sup>291</sup>, várias comunidades religiosas vão se opor a essa prerrogativa eclesiástica. Foucault dá como exemplo a comunidade dos anabatistas aos quais irão recusar o sacramento do batismo, primeiramente aquele imposto às crianças e, posteriormente, mesmo o batismo voluntário dos adultos. Outras comunidades vão recusar o sacramento da confissão a um padre, algumas privilegiando a confissão entre leigos. E ainda, outras comunidades mantêm o rito eucarístico, enquanto uma refeição comunitária do pão e do vinho, mas suprimindo a dimensão transubstancial que consagra a presença do corpo e sangue de Cristo nesse sacramento.

Foucault afirma que a partir dessa disputa teológica, o aparecimento das comunidades provoca a supressão do “dimorfismo padres e leigos que caracterizava a organização da pastoral

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>287</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 211.

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> Foucault explica que nas comunidades mais radicais que Roma, lugar da organização de todo poder da Igreja é uma nova Babilônia e representa o Anticristo. (FOUCAULT, 2004b, p. 212)

<sup>290</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 212

<sup>291</sup> *Ibid.*

cristã”<sup>292</sup>, que é, então, substituído por práticas que acabam por implodir a organização do poder pastoral<sup>293</sup>. Contudo, Foucault pondera que o modo de organização dessas comunidades em reação ao princípio de obediência do pastorado não implica em um desprezo pelas práticas pastorais. De fato, algumas comunidades simplesmente não possuíam nenhum princípio para ser obedecido, no entanto outras criavam novos sistemas de obediência, como o de “obediência recíproca de um indivíduo a outro”<sup>294</sup>. E ainda, existiam ainda aquelas comunidades em que se fundava uma inversão de hierarquias operando uma completa alteração das relações sociais. Portanto, mantém-se o princípio de obediência, mas modificando a relação que se tem com ele.

A terceira grande forma de contraconduta religiosa analisada por Foucault é a mística, a qual, privilegiando a experiência, vai de encontro à economia da verdade praticada pelo poder pastoral baseada no ensino da verdade por meio de dogmas e no exame individual que extrai uma verdade do sujeito pela confissão. A mística curto-circuita essa economia da verdade ao dispensar a confissão na medida em que a alma “se vê ela mesma em Deus e ela vê Deus nela mesma”<sup>295</sup> e por isso prescinde da figura daquele que ensina. Ademais, a experiência mística mobiliza todo um outro sistema de ensino com um princípio de progresso não-linear, que não vai da ignorância ao conhecimento, mas que passa por um “jogo de alternâncias” e “formas de experiência absolutamente ambíguas”<sup>296</sup>. Desse modo, a mística se distancia do poder pastoral na medida em que se dispensa a figura do pastor para condução da alma, como canal de mediação que liga a alma do fiel a Deus. Sobre esse tema Roman tece o seguinte comentário:

“O poder pastoral indica a normalização da alma cristã em termos de definição de comportamentos pecaminosos e proibições, ao mesmo tempo que evita a espiritualidade experiencial baseada no indivíduo. A revolução mística, então, mostra como o comportamento pecaminoso pode ser transformado na auto-constituição (self-fashioning) do indivíduo cristão em algo positivo, enquanto rejeita a normalização da formação comunitária. Ao mesmo tempo, o místico

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 214

<sup>293</sup> Prática como: a indicação do pastor por meio de votação, e apenas provisoriamente, reconfigurando a função sacramental do pastor; a distinção entre eleitos e não-eleitos que faz prescindir a eficácia do pastor em relação à salvação; o princípio de igualdade absoluta entre todos os membros da comunidade: 1) em relação ao aspecto religioso, pois a função pastoral é conferida a todos; 2) em relação ao aspecto econômico, pois todos os bens pertenciam a comunidade.

<sup>294</sup> FOUCAULT, M. 2004, p. 215.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>296</sup> *Ibid.*

pode ser mais restritivo em termos de formação comunitária do que o poder pastoral permite”<sup>297</sup>

Brevemente Foucault analisa a quarta contraconduta religiosa, cuja importância assumida é central nas lutas antipastorais, sendo também a mais conhecida. Trata-se da Escritura. O autor observa que não obstante a importância da Escritura no funcionamento do poder pastoral esta era relegada a segundo plano para privilegiar “a presença, o ensino, a intervenção, a palavra do pastor”.<sup>298</sup> Assim, uma das formas assumidas pelas contracondutas pastorais será o retorno às Escrituras, isso equivale a trazê-las para a centralidade da relação do fiel para com Deus, na medida em que Deus se revela a cada fiel por meio do texto sagrado. Com efeito, “o pastor pode comentar, ele pode explicar o que é obscuro, ele pode designar o que é importante, mas isso será, de todo modo, para que o leitor possa ler a Escritura ele mesmo”<sup>299</sup>. Portanto, anterioridade da palavra em relação ao pastor. A leitura do texto sagrado passa a corresponder a uma prática espiritual capaz de elevar o fiel à presença de Deus e provê-lo da iluminação, lei e garantia divina.

Por fim, a crença escatológica. Essa prática dispensa a figura do pastor ao afirmar o retorno de Deus como verdadeiro pastor para reunir seu rebanho. Ou ainda conforme a elaboração de Joaquim de Flore que concebe a existência de três épocas distintas: o tempo do Pai, em que a primeira pessoa da Trindade envia um pastor na forma de profeta; o tempo do Filho, em que a segunda pessoa da Trindade vem encarnada ao mundo, mas regressa ao céu confiando seu rebanho a pastores; o tempo do Espírito Santo será o terceiro, aonde Ele vai se espalhar sobre todo o mundo, de modo que cada fiel comportará em si uma centelha divina.

### **2.2.3. As contracondutas da razão de Estado**

Ao fazer a análise das contracondutas Foucault se preocupa em demarcar a especificidade desses comportamentos de resistência nas relações de poder em que estão inseridos. Sendo assim, em relação à prática pastoral se encontra uma série de atitudes e comportamentos que assumem a forma de contracondutas, que se colocam como atitudes outras frente às formas de governo individualizantes estabelecidas pelo pastorado.

---

<sup>297</sup> Roman, C. 2016, p. 90

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>299</sup> *Ibid.*



Contudo, como nos recorda Lorenzini: “a noção de contraconduta é explicitamente construída e apresentada por Foucault como uma ferramenta conceitual, cujo campo de aplicação, de um teórico e histórico ponto de vista, é muito extenso, na medida em que não é aplicado exclusivamente às lutas antipastorais da Idade Média”<sup>300</sup>. Sendo assim, se faz mister ter em mente que o estudo das contracondutas integra um campo mais vasto de pesquisa, o qual não se restringe ao poder pastoral, este é o campo da governamentalidade política. Desse modo, podemos afirmar que concomitantemente à história da governamentalidade empreendida por Foucault no curso *Sécurité, Territoire, Population* apresenta-se uma história das contracondutas que acompanham as diferentes tecnologias de governo. As contracondutas assinalam a crise de determinadas práticas de governo e movimentam as disposições das estratégias nos jogos de poder.

No prolongamento do curso é possível notar que Foucault acompanha as transformações e as especificidades das contracondutas em relação a cada forma de arte de governo. O autor salienta a alteração quanto ao campo de atuação das contracondutas que desliza paulatinamente do pastorado para o âmbito político como atesta o incremento no processo de governamentalização. Dito de outro modo, quanto mais a prática política assimila técnicas governamentais, mais as contracondutas se deslocam de sua localização religiosa para o jogo que comporta as relações de poder das práticas políticas refletidas. Como ressalta Davidson “se o ‘governo dos homens’ é entendido como uma atividade que se dá sobre as condutas individuais, o ‘poder pastoral’ concentra sua atividade no regime das instituições religiosas, enquanto a governamentalidade concentra sua atividade na direção das instituições políticas”<sup>301</sup>. Assim, Foucault afirma que as contracondutas do poder pastoral, a partir do século XVII, vão tomar outra forma e vão até mesmo diminuir de intensidade e de número. Mais uma vez, ressaltamos a ausência de se referir a isso como um processo de secularização ou autonomização de um campo em relação a outro. Ao contrário, ao afirmar a especificidade das contracondutas e sustentar que elas não se identificam com um poder econômico ou político Foucault apenas aponta o deslocamento do terreno em que as contracondutas se dão, seguindo, assim, a imanência das práticas de poder a que estão atreladas.

No rastro desse deslocamento Foucault identifica três comportamentos que surgem como inquietações religiosas e adquirem traços políticos. O primeiro deles é a deserção-

---

<sup>300</sup> LORENZINI, 2016, P. 12.

<sup>301</sup> DAVIDSON, A.I. 2011, p. 26.

insubmissão do exército. Em meados do século XVII-XVIII a função guerreira era circunscrita à nobreza, quanto aos demais esse trabalho assumia traços de obrigatoriedade e subordinação, mas que abria margens para um voluntarismo. Nesse contexto, o recrutamento militar se via às voltas com a prática da deserção. Contudo, o serviço militar deixa de ser uma profissão, ou uma obrigação para se tornar uma ética, “um comportamento do bom cidadão”<sup>302</sup>. Com isso ser soldado se torna uma conduta, “uma conduta política, uma moral, um sacrifício, um devotamento à causa comum e à salvação comum, sobre a direção de uma consciência pública (...) no quadro de uma disciplina bem precisa”<sup>303</sup>. A partir dessa mudança, a resistência em relação a ser soldado passa de uma deserção-infração para aquilo que Foucault chama de deserção-insubmissão, pois a recusa em ser soldado aparece como uma contraconduta moral, isto é, uma rejeição aos valores de toda sociedade e ao seu sistema político.

Segundo, as sociedades secretas. Próximas da dissidência religiosa quanto à forma de organização as sociedades secretas se distinguem dessas por se dirigirem a objetivos cada vez mais políticos, como complôs e revoluções políticas a fim de criar uma outra conduta, distinta daquela imposta pela governamentalidade oficial. Essas sociedades são necessariamente clandestinas no interior da sociedade, por comportarem suas regras próprias, sua hierarquia, dogmas e ritos. Se colocam assim como uma “possibilidade de alternativa à conduta governamental sobre a forma de uma outra conduta”<sup>304</sup>.

Terceiro, as dissidências médicas. A forma de conduta estabelecida pelo pastorado encontrou lugar privilegiado para seu desdobramento moderno no saber, nas instituições e nas práticas médicas e por isso nesse âmbito vê-se de modo intenso um conjunto de revoltas de conduta quanto à medicação, vacinação e outras práticas. Portanto, proximidade inequívoca entre os movimentos de dissidência religiosa às resistências às condutas médicas.

No entanto, o que de fato caracteriza esses comportamentos é uma insubordinação quanto aos modos de ser governado. O autor reafirma, assim, a especificidade das contracondutas que não se confundem com as lutas religiosas ou lutas políticas. Dessa maneira, em sua genealogia da governamentalidade, Foucault afirma que em relação à razão de Estado se desenvolveram contracondutas frente às práticas de governo mobilizadas pela racionalidade política dos séculos XVI e XVII “e que vão se apoiar sobre a razão de Estado ela mesma”<sup>305</sup>, o

---

<sup>302</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p. 201.

<sup>303</sup> *Ibid.*

<sup>304</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>305</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p.363.

que acentua, mais uma vez, o caráter localizado das contracondutas e corrobora a relação de dependência entre conduta e contraconduta, conforme se evidencia na seguinte afirmação de Foucault: “A história da razão de Estado, a história da *ratio* governamental, a história da razão governamental e a história das contracondutas que se opuseram a ela não podem ser dissociadas uma da outra”<sup>306</sup>. De fato, são as reações às práticas de governo e a não-conformidade dos sujeitos governados que constituem as relações de poder. É nesse jogo em que se coloca de um lado a atuação de um poder que procura conduzir a conduta dos indivíduos e do outro os comportamentos de contraconduta que procuram limitar e alterar essas formas de atuação do poder que se delinea o campo da governamentalidade.

Diante dessas considerações nos deteremos na análise das contracondutas desenvolvidas na Modernidade em relação à razão de Estado e que são apresentadas por Foucault ao final do curso de 78 após discorrer sobre essa prática governamental, evidenciando o caráter correlativo entre conduta e contraconduta e os apoios recíprocos estabelecidos nas estratégias imanescentes dos jogos de poder.

Uma forma de contraconduta em relação à razão de Estado identificada por Foucault surge como enfrentamento proveniente tanto da governamentalidade moderna quanto da ciência histórica à afirmação de um tempo inextinguível aonde os governos e o Estado irão progredir indefinidamente e jamais deixarão de existir. Dito de outro modo, é a afirmação do Estado em relação à população que ele governa. Assim: “a nova historicidade da razão de Estado excluía o Império dos últimos dias, excluía o reino da escatologia”<sup>307</sup>. As contracondutas surgidas em relação a esse tema afirmam justamente a finitude do tempo, reintroduzindo a possibilidade de uma escatologia, a finalização de um tempo histórico e de um tempo político aonde “a governamentalidade indefinida do Estado será detida”<sup>308</sup> pela própria sociedade civil. O último tempo será aquele em que a sociedade civil poderá se libertar das amarras e tutelas do Estado. Portanto, aparecimento de uma contraconduta na forma de uma escatologia aonde sociedade civil prevalece sobre o Estado, aonde a população pode se livrar do jugo do Estado.

Outra forma de contraconduta se liga ao princípio de obediência imposto pela razão de Estado, obediência total e exaustiva concernente à conduta dos indivíduos. Assim, a contraconduta se forma como modo de reivindicação a essa obediência total, “a população,

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>307</sup> *Ibid.*

<sup>308</sup> *Ibid.*

rompendo com todos os laços de obediência terá efetivamente o direito, não em termos jurídicos, mas em termos de direitos essenciais e fundamentais”<sup>309</sup> para se colocar contra o Estado. Foucault também designa essa forma de contraconduta como uma escatologia que se definirá como “direito absoluto à revolta”<sup>310</sup> e à ruptura com todo e qualquer laço de obediência.

Ainda outra forma de contraconduta se forma em relação à prerrogativa do Estado de deter uma verdade sobre os indivíduos e sobre a população. A isso vai se opor uma compreensão de que a própria nação deve deter a verdade concernente a ela própria enquanto conjunto de indivíduos e massa populacional, a fim de estabelecer ela mesma aquilo que quer e aquilo que deve fazer, formando-se “a ideia de uma nação titular de seu próprio saber, ou ainda a ideia de uma sociedade que seria transparente a ela mesma e que deteria sua própria verdade”<sup>311</sup>.

Logo, a partir da análise dessas formas de contraconduta formadas em relação à razão de Estado verifica-se que Foucault reitera a perspectiva estratégica do poder em que aparece o apoio recíproco que se estabelece na relação conduta-contraconduta. Dessa maneira, em relação às práticas de governo da razão de Estado aquilo que vi se consolidar de forma mais expressiva a partir do século XVII como a sociedade civil. É importante marcar que Foucault não quer reativar a dualidade sociológica Estado/sociedade. No lugar disso, Foucault apresenta a sociedade civil como elemento das relações estratégicas de poder que vai ser importante para composição da governamentalidade na medida em que se coloca como lugar de enfrentamento das práticas políticas efetivadas pelo Estado governamentalizado. Para Foucault essa relação pode ser compreendida nos seguintes termos:

“Que se oponha a sociedade civil ao Estado, que se oponha a população ao Estado que se oponha a nação ao Estado, de todo modo, esses são mesmo os elementos que foram colocados em jogo no interior dessa gênese do Estado e do Estado moderno. É, portanto, esses elementos que vão se jogar, que vão servir de aposta ao Estado e a isso que se oponha a ele. E nessa medida, a história da razão de Estado, a história da *ratio* governamental, a história da razão governamental e a história das contracondutas que se opuseram a ela não podem ser dissociadas uma da outra”<sup>312</sup>.

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 365.

#### 2.2..4. As lutas contemporâneas

As considerações em torno do tema da contraconduta nos permitem visualizar o entendimento foucaultiano do poder que evidencia o caráter estratégico das práticas políticas. Como dissemos, Foucault amplia a microfísica do poder até a dimensão da governamentalidade aonde analisa o poder como condução de condutas, seja de uns em relação aos outros ou do sujeito sobre si mesmo. Em todas suas análises se faz presente a noção que compreende as relações de poder imbricadas em um campo de luta. Nas pesquisas anteriores a 78 esse traço é claramente assinalado por Foucault na relação poder e resistência e se mantém na relação conduta/contraconduta.

Vemos assim que às investidas das técnicas empregadas pelo poder pastoral para condução dos indivíduos surgem reações que procuram inverter, abalar e alterar as estruturas desse poder vigente provocando outras relações de conduta. O mesmo é válido para as práticas governamentais que também produzem contracondutas. De acordo com Malette: “a contraconduta se torna para relação de poder uma condição de sua possibilidade; um ponto de acoplamento essencial às estratégias que se intercambiam de uma parte à outra”<sup>313</sup>. Constatase, a partir disso, o caráter agonístico que atravessa os acontecimentos históricos e constituem os jogos de poder.

As lutas em torno das práticas de governo não implicam em ruptura nem tampouco procuram inserir modos de governo exteriores ao âmbito aonde a luta acontece. Elas se constituem de maneira indefinida e aberta em meio aos jogos de poder. Assim, por exemplo, as contracondutas religiosas extraem da própria prática pastoral cristã os “elementos de fronteira” sobre os quais as lutas serão constituídas. De fato, Foucault afirma que “a luta não se faz na forma de exterioridade absoluta, mas sim na forma de utilização permanente de elementos táticos que são pertinentes na luta”<sup>314</sup>. Isso em relação à prática pastoral se verifica na medida em que as contracondutas religiosas utilizam-se dos próprios princípios da Igreja para definir um comportamento outro. Como observa Chrulew, Foucault evidencia que a dimensão crítica dessas contracondutas “consiste não em uma negação secular ou ateísta da religião, mas é dirigida e organizada abertamente por conceitos e práticas religiosas”<sup>315</sup>. Desse modo, Foucault se mantém numa perspectiva imanente, entendendo as transformações das práticas políticas na

---

<sup>313</sup> MALETTE, S. 2006, p. 73.

<sup>314</sup> FOUCAULT, M. 2004b, p.219.

<sup>315</sup> CHRULEW, M. 2014, p. 57.

imanência das relações que se estabelecem nos jogos de poder. Concorde também com essa afirmação Davidson que comenta a ênfase de Foucault sobre a não exterioridade entre conduta e contraconduta e o caráter localizado das contracondutas em relação às práticas de condutas solicitadas pelas práticas de poder. Assim, assevera Davidson em seu comentário:

“Os elementos fundamentais de contraconduta analisados por Foucault não são absolutamente externos à conduta imposta pelo poder pastoral cristão. Conduta e contraconduta dividem uma série de elementos que podem ser utilizados e reutilizados, reimplantados, reinseridos, tomados na direção de reforçar um certo modo de conduta ou de criar e recriar um tipo de contraconduta”<sup>316</sup>.

Portanto, para bem compreendermos o lugar da contraconduta em meio aos estudos da governamentalidade é preciso ter em mente a concepção foucaultiana de luta. Podemos ainda dizer que subjaz a essa perspectiva da luta o entendimento de que as relações de poder constroem a partir dos seus recíprocos jogos de forças. Por essa expressão frequentemente utilizada por Foucault devemos entender uma reafirmação da perspectiva imanente do autor e não uma tentativa de contemplar elementos que são exteriores às práticas de poder e os comportamentos de resistência suscitados por eles. Nos apoiamos no comentário de Davidson que afirma:

“uma força não é uma substância metafísica ou abstração, mas é sempre dada numa relação particular; uma força pode ser identificada como qualquer fator numa relação que afeta os elementos da relação; qualquer coisa influencia as ações dos indivíduos na relação, que têm um efeito em suas ações, nesse sentido de força. E então relações de força estrutura o campo possível de ações dos indivíduos. Resistência e contraconduta modificam essas relações de força, contra as organizações de poder estabilizadas localmente, e assim afetam, de outro modo, as possibilidades de ação dos outros”.<sup>317</sup>

A fim de explorarmos a noção de luta nos trabalhos foucaultianos recorreremos à conferência *La philosophie analytique de la politique* proferida no Japão em abril de 1978, logo após a finalização das aulas no *Collège de France* nesse mesmo ano. Na referida conferência Foucault retoma a tese, amplamente trabalhada em todo o curso, concernente ao prolongamento do dispositivo pastoral nas práticas racionalizadas de governo surgidas na modernidade, mas agora dando ênfase ao caráter pulverizado dessas práticas atuantes no governo dos homens.

---

<sup>316</sup> DAVIDSON, A.I. 2011, p. 27.

<sup>317</sup> DAVIDSON, A.I. 2011, p. 28-29.

Haja vista a relação imediata entre conduta e contraconduta e o fato de cada prática de governo provocar reações e lutas específicas em torno de sua implementação, Foucault associa as lutas em torno das práticas pastorais aos jogos de poder da atualidade: “elas visam uma realidade histórica que existe de uma maneira que não é talvez aparente, mas é extremamente sólida nas sociedades ocidentais desde séculos e séculos”<sup>318</sup>. Isto é, as lutas da contemporaneidade se dão em torno da maneira de não ser governado do mesmo modo que ocorria com o poder pastoral. São lutas que poderíamos classificar como contracondutas.

Essas lutas se configuram como lutas imediatas, localizadas na cotidianidade e que tocam aos aspectos mais imediatos da vida humana compondo os jogos de poder em torno da loucura, da medicalização da vida, das lutas prisionais, da captura do corpo e da sexualidade, da ecologia etc. A dificuldade em perceber essas lutas se dá precisamente pelo caráter disperso que elas apresentam. Por se exercerem em uma dimensão cotidiana e incidirem no rastro de “uma forma de poder que não é exatamente nem um poder político ou jurídico, nem um poder econômico, nem um poder de dominação ética, e que, no entanto, teve grandes efeitos estruturantes no interior de nossas sociedades”<sup>319</sup>.

Ainda na tentativa de melhor compreender essa noção de luta recorreremos também ao célebre artigo *Le Sujet et le pouvoir* de 1982. Nele Foucault identifica três tipos distintos de lutas: 1) opostas às formas de dominação étnica, social ou religiosa que predominaram no feudalismo; 2) opostas às formas de exploração que predominaram no século XIX; 3) opostas às formas de assujeitamento que ligam o sujeito a ele mesmo, assegurando que ele esteja submetido aos outros. De acordo com o autor, é essa última forma que predomina nas lutas atuais. Dito de outro modo, as contracondutas da nossa atualidade se localizam em meio às investidas das práticas refletidas de poder que procuram governar os indivíduos interferindo sobre a conduta deles. Elas se configuram assim como lutas que contestam os modos como se é governado nos mais variados âmbitos aonde as tecnologias modernas de governo conseguem alcançar. É preciso ressaltar, no entanto, que afirmar a prevalência desse tipo de luta não significa, porém, que as outras tenham desaparecido, pois muitas vezes elas ocorrem conjuntamente. Mesmo porque as lutas contra a sujeição aparecem antes em nossa História, não é uma novidade do nosso presente. Foucault assevera:

---

<sup>318</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 548.

<sup>319</sup> Ibid.

“Todos os movimentos que tiveram lugar nos séculos XV e XVI, encontrando sua expressão e justificação na Reforma, devem ser compreendidos como os indicadores de uma crise maior que afeta a experiência ocidental da subjetividade e de uma revolta contra o tipo de poder religioso e moral que havia dado forma, na Idade Média, a essa subjetividade”<sup>320</sup>.

Desse modo, Foucault relaciona as lutas contemporâneas ao horizonte histórico do pastorado, ou seja, as lutas contra a sujeição são prolongamentos das lutas em torno da maneira de ser governado da prática pastoral e continuadas pelas práticas governamentais que atravessam toda modernidade e chegam até nós. Assim: “a razão pela qual esse tipo de luta tende a prevalecer em nossa sociedade se deve ao fato de que uma nova forma de poder político se desenvolveu de maneira contínua desde o século XVI”<sup>321</sup>. Essa nova forma de poder propiciou o aparecimento do Estado que arregimenta técnicas individualizantes e totalizantes. Portanto, as lutas contemporâneas se efetivam em relação aos modos de individualização que procuram atar os indivíduos a identidades pré-fixadas e fazer com que se reconheçam em verdades absolutas. São lutas que não se encerram na dualidade do pró e do contra, do legítimo e do ilegítimo do bem e do mal, por isso mesmo se caracterizam por uma fragmentação irrepreensível que toca às mais variadas necessidades dos indivíduos em seu anseio de ser governado de outro modo. Acerca desse ponto, Mallette afirma que:

“As formas de resistência que se opõem aos atos de conduta se mobilizam de início e antes de tudo contra os efeitos de um poder capaz de induzir, de impor e de reorganizar as representações e as práticas que utilizam os seres humanos nas diferentes relações que eles mantêm com os outros e com eles mesmos”<sup>322</sup>.

Assim, as análises presentes em *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Surveiller et Punir* (1975) bem como em *La Volonté de Savoir* (1976) são colocadas sobre os auspícios dos jogos de poder manifestos como condução de condutas, de modo que podemos perceber como as práticas governamentais interferem na conduta dos indivíduos, exercendo efetivamente governo sobre eles. As reações a essas investidas do poder engendram lutas cada vez mais pulverizadas e periféricas em torno da afirmação de não ser conduzido desse modo. Comentando os tipos de lutas definidos por Foucault em seu trabalho, Castelo Branco afirma que:

---

<sup>320</sup> FOUCAULT, M. 2001, p. 1047.

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> MALETTE, S. 2006, p. 73.



“A contribuição de Foucault está nas suas considerações quanto ao estatuto das lutas que levantam o estatuto do indivíduo. Elas foram elevadas por Foucault a lutas de primeira grandeza, mantendo relações circulares com as duas outras formas de luta. Longe de serem periféricas ou secundárias, as lutas em torno da individuação são as que trazem, na atualidade, questionamentos, métodos e objetivos inovadores, com efeitos que não são desprezíveis na esfera pública. As lutas individualizantes, enfim, são lutas efetivamente potentes contra as tecnologias de poder desenvolvidas na sociedade ocidental nos últimos séculos, e que têm no Estado contemporâneo um de seus principais representantes”<sup>323</sup>.

Sendo assim, as práticas do poder pastoral, individualizantes e totalizantes, cujo escopo consistia na condução dos indivíduos, está na gênese das práticas governamentais que atravessam a modernidade e chegam até o nosso presente. A governamentalidade atual funciona por meio de práticas que têm como efeito a individuação dos sujeitos sobre os quais exercem, o que por sua vez mobiliza lutas no sentido de desassujeitar os indivíduos enredados nessas relações de poder. A partir dessa análise o pensamento político de Foucault se desdobra em uma perspectiva ético-política aonde será atribuída ao sujeito a força de mobilização para modificar as práticas que o perpassam e o poder que o assujeita. Contudo, não concerne ao nosso escopo, tampouco teríamos capacidade de explorar nesse trabalho esse aspecto que se vislumbra nos estudos foucaultianos e que irá perpassar a totalidade de seus últimos estudos. Apenas gostaríamos de assinalar esse ponto de inflexão que permitirá a Foucault articular na concepção do poder entendido como condução de condutas a possibilidade inerente de empreender a luta por meio de práticas que afirmem outros modos de governo.

Com efeito, nossa pesquisa avança no sentido de desenvolver aquele que consideraremos como sendo outro aspecto principal introduzido pelo tema da contraconduta no *corpus* foucaultiano, a saber, a atitude crítica, tal como formulada por Foucault ainda em 1978, assunto sobre o qual dedicaremos o capítulo seguinte, de modo a perceber como Foucault organiza um conjunto de temas explorados em *Sécurité, Territoire, Population* em torno dessa noção e a partir daí conceitua filosoficamente o tema da contraconduta, bem como empreende a intenção de formular um projeto filosófico que se posiciona criticamente frente às práticas governamentais.

---

<sup>323</sup> CASTELO-BRANCO, G. 2001, p. 245.

## CAPÍTULO III

### A CRÍTICA GENEALÓGICA

*“Nada é a mim mais estranho que a ideia de que a filosofia se desencaminhou em um momento dado - e que ela se esqueceu de algo - e que existe alguma parte na sua história, um princípio, um fundamento que se deveria redescobrir”.*

Michel Foucault

*Dits et écrits*

#### 3.1. A atitude crítica

Em maio de 1978, Michel Foucault, diante de uma plateia de filósofos integrantes da renomada Sociedade Francesa de Filosofia, profere uma conferência emblemática, cuja complexidade e profundidade teórica tem contribuído para a compreensão de importantes

desdobramentos do pensamento foucaultiano. De certo modo, trata-se de uma conferência anônima, não por ausência ou desconhecimento de autoria, pois esta, sabe-se bem, foi escrita por Foucault, mas é anônima por tratar-se de uma conferência a qual não foi dada nome. Explica-se isso pela declaração do próprio autor que se assumiu incapaz de conceder a sua fala um título adequado, pois aquele que lhe ocorria de modo importuno era, do mesmo modo, obstinadamente rechaçado pelo autor que o considerava demasiado “indecente”<sup>324</sup>. Deixando a promessa de que seus espectadores perceberão a indecência acerca do uso do intrigante título recusado, Foucault apresenta o tema sobre o qual ele proferirá sua fala, a saber: “*Qu’est-ce que la critique?*”<sup>325</sup> não sem deixar de ressaltar que esse tema traz “a questão sobre a qual eu quero sempre vos dizer”<sup>326</sup>, pois se trata de um projeto “que não cessa de se formar, de se prolongar, de renascer nos confins da filosofia, muito próxima a ela, contra ela, às suas custas, em direção de uma filosofia porvir, no lugar talvez de toda filosofia possível”.<sup>327</sup>

Mesmo nas primeiras linhas do texto é possível notar a importância concedida por Foucault a essa temática que se coloca como uma questão indefinidamente aberta no interior da filosofia. Para Foucault, o tema da crítica não se encontra colado à filosofia, não obstante a proximidade entre elas; a crítica possibilita o movimento da filosofia na medida em que, mesmo próximo a ela, se coloca contra ela e inaugura condições para filosofias outras. Assim, de modo sutil Foucault aponta a radicalidade da crítica que atua como propulsora da filosofia e ainda adquire a proeminência para se firmar no lugar de “toda filosofia possível”, de toda filosofia que não se proponha crítica.

A primeira consideração foucaultiana em torno da crítica concerne ao fato de que ela se faz presente não apenas nos limites da filosofia, na grande empreitada kantiana de formulação de uma filosofia crítica. Ela se configura por uma abrangência da crítica que ultrapassa os limites do âmbito teórico ao qual se liga a filosofia; a crítica se estende até o campo das práticas sociais em que se situam as ações humanas. Tal constatação leva Foucault a esboçar uma primeira definição de crítica:

---

<sup>324</sup>“Digamos que efetivamente, até estes últimos dias, eu não tinha conseguido encontrar um título; ou antes havia um que me perseguia, mas que eu não quis escolher. Vocês vão ver o porquê: teria sido indecente” FOUCAULT, M. 2015, p. 33

<sup>325</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 34. De fato, em ocasião da publicação da conferência em 1990 no *Bulletin de la Société française de Philosophie* optou-se por dar a ela o título *Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Título mantido parcialmente na primeira edição crítica do texto lançada em 2015 e da qual fazemos uso.

<sup>326</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 34.

<sup>327</sup> *Ibid.*

“Houve no Ocidente moderno (a datar, grosseiramente, empiricamente, nos séculos XV, XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também, e que se poderia chamar, digamos, de atitude crítica”<sup>328</sup>.

No início da modernidade desenvolveu-se um comportamento, uma maneira de agir e relacionar-se com o mundo que é específica a esse período. A esse “*ethos* filosófico”<sup>329</sup> Foucault designa como atitude crítica. Assim, a identificação foucaultiana da crítica se faz presente nas práticas sociais como atitude, um modo específico presente no comportamento das pessoas que estabelecem relações umas com as outras e com as coisas exteriores a elas pelas quais são constantemente atravessadas. Essa definição de crítica não se conforma à filosofia, pois ultrapassa as dimensões teórico-abstratas desse conjunto de saber. Nesse sentido, concordamos com a opinião de Adverse que afirma: “a crítica como atitude, como *Aufklärung*, não pode, então, ser contida nos limites de um projeto filosófico, uma vez que se refere igualmente às formas de exercício de poder e às práticas sociais”<sup>330</sup>. Sendo assim, ainda que a crítica possa ser encontrada na filosofia não coincide com ela, no sentido de que não é reduzida a esse âmbito. A definição proposta por Foucault indica uma pulverização da crítica entendida como atitude crítica, caráter disperso o qual não se deve querer reduzir. Desse modo, ao não incorrer em uma postura de tentar dar à crítica um caráter unitário é que Foucault percebe sua abrangência em práticas diversas que o permite aproximar essa atitude crítica de um *ethos* próprio da modernidade.

O próprio Foucault atenta para o caráter “espantoso” da afirmação de que “haveria uma atitude crítica e que seria específica da civilização moderna”<sup>331</sup>. Afinal, seria possível contestar tal afirmação mostrando que se faz presente na história uma série de comportamentos anteriores aos séculos XV e XVI. No entanto, Foucault entende a atitude crítica como um acontecimento historicamente localizável e que se distingue de outros comportamentos críticos ao longo do tempo. O que Foucault designa, então, de atitude crítica possui uma especificidade própria que confere seu aparecimento como um *ethos* que caracteriza a modernidade. Por conseguinte, não causa estranhamento a Foucault afirmar a disseminação da crítica enquanto um comportamento típico das sociedades a partir do século XVIII. Se Foucault percebe a abrangência da crítica em

---

<sup>328</sup> *Ibid.*

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> ADVERSE, H. 2010, p. 4.

<sup>331</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 34.

meio às práticas, que promovem uma dispersão evidente, não enxerga nisso algo que deva ser combatido. Desse modo, Foucault antagoniza com aquelas posições que procuram fazer com que a crítica se reduza a uma homogeneidade falsamente articulada, apenas possível pela eliminação da multiplicidade que lhe é própria. A partir dessa posição, Foucault reafirma o caráter disperso da crítica que dá abertura para o que é irreduzível à unidade e que se encontra na base de constituição dos diversos saberes: “a crítica só existe em relação à outra coisa que ela mesma: ela é instrumento, modo para um devir ou uma verdade que ela não saberá e que ela não será, ela é um olhar sobre um domínio onde ela faz o papel de polícia, mas não é capaz de fazer a lei”.<sup>332</sup>

Ao definir a crítica a partir de uma atitude que se estabelece em relação aos atravessamentos que envolvem os sujeitos no mundo Foucault se afasta da concepção usual de crítica e concebe uma função distinta daquela até então atribuída a ela. A crítica formulada por Foucault não intenta verificar a legitimidade de um conhecimento. Isso seria conceder à crítica um papel de julgamento em que atuaria de modo a afastar um conhecimento de outros saberes válidos. Para Foucault, não há como supor um conhecimento verdadeiro que sirva de parâmetro para exame do conhecimento ele mesmo. Com isso, a crítica deixa de se ancorar nesse “imperativo geral”<sup>333</sup> identificado com averiguação e afastamento dos erros na racionalidade. Para Foucault, o que caracteriza a crítica é sua identificação com a virtude e é, portanto, da atitude crítica como virtude em geral que Foucault pretende versar.<sup>334</sup> Dito de outro modo, Foucault se distancia do sentido tradicional de crítica, entendida como um modo de proceder que visa a legitimar determinado conteúdo de saber ou deslegitimá-lo. Para Foucault, o que corresponderia ao imperativo geral da crítica é a crítica como uma atitude, entendida como uma virtude presente na modernidade.

Na conferência de 78 Foucault procura fazer a história da atitude crítica e, para isso propõe um recuo histórico e argumentativo que o faz retomar as considerações empreendidas em torno do pastorado cristão no curso desse mesmo ano no *Collège de France*. Acreditamos que esse movimento aproxima Foucault do intento de situar o estudo da crítica no âmbito das análises do poder pastoral e das contracondutas, que se formula, assim, como genealogia da

---

<sup>332</sup> *Ibid.*

<sup>333</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>334</sup> *Ibid.*

atitude crítica, o que nos coloca novamente no veio das questões até então analisadas nesse trabalho.

Como vimos, a pastoral cristã tem seu surgimento a partir da ideia desenvolvida pela Igreja de que cada indivíduo deveria “ser governado e deixar-se governar”<sup>335</sup> por toda a vida e em todas os detalhes no intuito de alcançar sua salvação; governado, também, “por alguém que o ligue a uma relação global e ao mesmo tempo meticulosa, detalhada, de obediência”<sup>336</sup>. Foucault observa que essa arte de governar esteve por muito tempo ligada ao modo de vida monástico durante toda a Idade Média. No entanto, irá ultrapassar a dimensão até então restrita ao âmbito religioso, o que colocará em evidência a questão de como governar. Verifica-se a utilização de uma técnica que atrela os sujeitos a identidades fixas por meio de uma relação de obediência e por meio da produção de um discurso de verdade do sujeito sobre si mesmo. Conforme Gros: “esse ‘governo’ pode tomar outras formas, mas sempre se reencontrará a articulação dos três termos: sujeito/poder/verdade”<sup>337</sup>. Assim, essa tecnologia de poder foi responsável por produzir uma série de resistências a que Foucault denomina de contracondutas, conforme pudemos analisar. A esse movimento de reação às investidas de poder em seu funcionamento pastoral e na governamentalidade política Foucault vai designar como atitude crítica que se formula como um comportamento da sociedade moderna de recusa frente à arbitrariedade das práticas de governo.

A relação entre contraconduta e atitude crítica vem sendo objeto recente em muitos trabalhos<sup>338</sup>. Destacamos aqui o artigo *From counter-conduct to critical attitude*, aonde Daniele Lorenzini argumenta que o aparente abandono do termo contraconduta dá lugar à retomada dessa noção na formulação de atitude crítica, “compreendendo, ao mesmo tempo, que isso é crucial para enfatizar o papel desempenhado pela vontade (de ser ou não ser governado desse modo), como resistência aos mecanismos de poder governamentais”<sup>339</sup>. Estamos de acordo a leitura de Lorenzini, a qual aponta também para uma aproximação inequívoca entre contraconduta e atitude crítica, de modo que o estudo das contracondutas pastorais pode ser lido como uma etapa na genealogia da atitude crítica. Isso porque o primeiro ponto de

---

<sup>335</sup> *Ibid.*

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> GROS, F. 2006, p. 161.

<sup>338</sup> Ver: DAVIDSON, A.I. “In praise of counter-conduct”. In: *History of the Human Sciences*, n. 24, 2011, p. 25–41. LORENZINI, Daniele. “Foucault, la contro-condotta e l’atteggiamento critico”. In: *Materiali foucaultiani*, a. IV, n. 7-8, jan-dez 2015, pp. 137-147. LORENZINI, Daniele; DAVIDSON, I, Arnold. “Introduction”: In: *Qu’est-ce que la critique suivi de la culture de soi*. Paris, Vrin, 2015.

<sup>339</sup> LORENZINI, D. 2016, p.12.

ancoragem da atitude crítica é a Escritura - que, como vimos, corresponde a uma das contracondutas de maior relevância empreendida na luta antipastoral. Corrobora esse argumento a afirmação de Foucault de que “a atitude crítica é historicamente bíblica”<sup>340</sup>; isto é, do mesmo modo que a governamentalização remonta sua história à incidência de uma tecnologia de governo pastoral, a atitude crítica remonta às práticas de contracondutas religiosas. De forma mais explícita, no debate que se segue à conferência *Qu’est-ce que la critique?*, Foucault assinala que: “se deveria procurar a origem histórica da atitude crítica precisamente nas lutas religiosas da segunda metade da Idade Média”<sup>341</sup>. Ainda sim, a relação entre a atitude crítica e a contraconduta apenas pode ser inferida porque após as análises esmiuçadas presentes no curso de 78, a noção de contraconduta desaparece doravante do léxico foucaultiano, bem como na ocasião da conferência Foucault não atesta essa aproximação.

Poderíamos, então, afirmar que o caráter empírico e localizado das pesquisas de Foucault parece tê-lo levado a precisar o termo com o qual designa as resistências próprias às técnicas do poder pastoral, as quais ele denomina como contraconduta. O termo ainda é utilizado para designar as resistências em relação à razão de Estado. No entanto, fora das análises do curso de 78 o termo não é retomado, o que poderia indicar que Foucault o julgou insuficiente para designar os movimentos em outros contextos. A hipótese que consideramos mais provável, no entanto, é a que se liga às formulações já apontadas que se referem a um abandono do termo contraconduta apenas na medida em que este é reformulado na noção de atitude crítica, acompanhando a ampliação e aprofundamento da tese foucaultiana que pensa as investidas das técnicas governamentais seguidas por reações de não-aceitação irrestrita, configurando assim um jogo entre as práticas de governo e a vontade de não ser governado desse modo. Assim, segundo Lorenzini aquilo que Foucault denomina como atitude crítica “é, na verdade, nada mais que aquela – ou melhor *a* - forma que a contraconduta assumiu nas sociedades modernas”<sup>342</sup>.

Com efeito, o aparecimento da atitude crítica como um *ethos* predominante na modernidade liga-se à problemática crescente e cada vez mais central das artes de governo na

---

<sup>340</sup>FOUCAULT, M. 2015, p. 38.

<sup>341</sup> *Ibid.* p. 65.

<sup>342</sup> LORENZINI, D. 2016, p.12. (grifo do autor).

modernidade que remonta ao surgimento do poder pastoral. Esses dois acontecimentos estão relacionados na medida em que as investidas de poder geram reações por parte de quem está sendo governado. Sendo assim, a especificidade da atitude crítica a qual nos referíamos pode ser extraída da relação com o avanço da governamentalização da sociedade intensificada a partir da modernidade, de modo que se considerarmos o comentário de Gros: “a crítica, tal como se encontra aqui identificada, não é uma teoria, nem uma doutrina, nem um sistema: é uma recusa em ser governado assim ou desse modo, uma recusa em obedecer”<sup>343</sup>. A crítica foucaultiana se define em relação à atitude crítica formulada a partir da análise das contracondutas religiosas desenvolvidas no seio das lutas antipastorais e, portanto, se caracteriza pela dispersão e não-identificação com um sistema filosófico, teórico e abstrato.

Compreendemos que a história da atitude crítica escreve-se concomitantemente à história da governamentalidade, no contexto de emergência do poder pastoral. Sendo assim, conforme a observação de Senellart, crítica e governamentalidade são “questões aparentemente distintas, mas que de fato são solidárias umas com as outras”<sup>344</sup>, haja vista que a atitude crítica se coloca como uma maneira de agir específica da modernidade, período em que se deu a ampliação das práticas de governo nas mais variadas relações humanas configurando um intenso processo de governamentalização. Dessa feita, a atitude crítica é o movimento de resistência e enfrentamento às investidas de práticas de condução de conduta cada vez mais intensas característico das sociedades governamentalizadas.

Em Foucault, a relação existente entre a atitude crítica e as artes de governo se estabelece a partir do processo de governamentalização que caracteriza as sociedades modernas e que vem acompanhado da questão: “como não ser governado?”<sup>345</sup>. Com isso, Foucault não pretende afirmar um comportamento de recusa total em relação ao governo que se expressaria em “como não ser governado de modo algum”, designa, contudo, que frente às investidas da governamentalização que incide sobre a sociedade e sobre os indivíduos observa-se uma repetida conduta que coloca a questão: “como não ser governado desse modo, por aquilo, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não por isso, não por eles”.<sup>346</sup> Não uma recusa total, portanto, mas como uma maneira refletida de se colocar frente às práticas de governo e que traz a prerrogativa de inquirir o modo

---

<sup>343</sup> GROS, F. 2006, p. 162.

<sup>344</sup> SENELLART, M. 1995 p. 3.

<sup>345</sup> FOUCAULT, M. 2015, p.36-37.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p.37.



como se é governado e de recusar determinadas formas de sê-lo. Nessa forma de se deixar conduzir, sem recusar completamente as práticas de governo, e tampouco aceitá-las de maneira irrestrita, Foucault percebe justamente um modo de governar-se a si mesmo que caracteriza como atitude crítica. Corroborando essa posição Serge Audier para quem Foucault teria identificado uma “tendência oposta” à investida do poder, “a qual imediatamente e muito concretamente põe a questão dos limites do governo e deste modo seus excessos. É contra esse pano de fundo que se pode discernir a emergência de uma atitude crítica”<sup>347</sup>.

Sendo assim, a atitude crítica se desenvolve conjuntamente ao processo de governamentalização ocorrido na Modernidade: “como parceira e adversária ao mesmo tempo das artes de governo, como maneira de desconfiar-se delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar nelas uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar a estas artes de governar”<sup>348</sup>. Durante este período Foucault acredita ter surgido na Europa uma “forma cultural geral ao mesmo tempo moral e política” que corresponde à “arte de não ser governado desse modo” ao que ele propõe então uma precisão maior quanto à definição de crítica justamente isso: “a arte de não ser tão governado”<sup>349</sup>. O primeiro modo de compreensão da crítica refere-se, portanto, à sua acepção como atitude crítica que caracteriza o comportamento da sociedade moderna em seu processo de governamentalização como recusa em ser completamente governado.

Foucault reconhece o caráter genérico e vago de suas afirmações e por isso passa a uma exposição dos “pontos de ancoragem”<sup>350</sup> no intuito de situar historicamente esta definição de atitude crítica.

O primeiro ponto de ancoragem é situado no âmbito religioso e concerne ao retorno às Escrituras. Foucault remete ao fato de que o governo dos homens consistia em uma prática de cunho espiritual perpetrada pelo poder da Igreja em face de sua autoridade que lhe garantia exclusividade de acesso ao texto sagrado, bem como a sua interpretação. Tal prerrogativa garantia à Igreja exercer um governo sobre a conduta dos homens, colocando-os em uma relação de saber-poder em que se fazia uso das Escrituras para instituir uma verdade como dogma e fazer funcionar o poder Eclesiástico. Desse modo, Foucault vê o movimento de retorno às Escrituras como uma maneira de recusar o modo de governo do magistério Eclesiástico. Este

---

<sup>347</sup> AUDIER, S. 2015, p.408.

<sup>348</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 37.

<sup>349</sup> *Ibid.*

<sup>350</sup> *Ibid.*

retorno tem como escopo encontrar nos textos sagrados argumentos para que se estabeleça uma outra relação com Deus, que não seja a mesma daquela instituída pela Igreja, embora também legítima. Portanto, nesse contexto “não ser governado desse modo” implica na recusa do magistério eclesiástico enquanto única instância passível de acessar os textos sagrados. Tal recusa se efetiva por meio do retorno às Escrituras, o que implica em fazer a própria interpretação das Escrituras; submetê-la a uma interpelação acerca do que foi escrito; questionar o tipo de verdade que se encontra nas Escrituras; perguntar sobre o acesso a essa verdade; e até mesmo interpelar a própria verdade da Escritura enquanto texto sagrado. A partir disso, Foucault conclui que o gesto de interpretar por si mesmo a bíblia, distendendo-se da interpretação unívoca da Igreja, proporcionou o desenvolvimento da crítica de modo que Foucault pode afirmar que a “crítica é historicamente bíblica”<sup>351</sup>.

O segundo ponto de ancoragem é situado no âmbito político. A recusa em ser governado de determinado modo encontra-se ligado à não aceitação das leis, pelo fato de serem injustas por estarem atreladas a um uso de coação pelo soberano, em maior ou menor grau conforme a época, mas que sempre esconde uma “ilegitimidade essencial”<sup>352</sup>. Nesse contexto, a crítica se efetiva não apenas pela desobediência às leis como também na defesa dos direitos universais e imprescritíveis aos quais todos os governos, seja o do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, têm por obrigação se submeter. Assim, o modo de enfrentamento à autoridade despótica é realizado por meio de uma crítica no âmbito político efetivada por um viés jurídico que questiona as leis injustas impostas aos cidadãos e que tem como escopo substituí-las por outras que não firam o princípio de universalidade próprio do direito natural. Com efeito, para Foucault, o direito natural assume uma função crítica ao colocar a questão: “quais são os limites do direito de governar?”<sup>353</sup>.

Por fim, o terceiro ponto de ancoragem situa-se no âmbito epistemológico. Não ser governado de determinado modo implica também em não tomar como verdadeiro o discurso de alguma autoridade apenas porque é proferido por ela. Dito de outro modo, um indivíduo apenas deve aceitar um discurso de autoridade se levar em consideração suas próprias razões para fazê-lo, desde que esteja convencido, por meio de boas razões, que o que lhe é proposto é verdadeiro. Uso da crítica, portanto, tal como inaugurado por Kant.

---

<sup>351</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>352</sup> *Ibid.*

<sup>353</sup> *Ibid.*

Vê-se assim o que Foucault quer designar por atitude crítica enquanto uma forma de não ser governado de determinado modo. Em qualquer âmbito em que atua, a atitude crítica é responsável por questionar a verdade estabelecida seja nas Escrituras, nas leis ou nos discursos científicos. Por meio desses três exemplos Foucault quer demonstrar a relação existente entre o jogo da governamentalização e da atitude crítica que atua em dimensões sociais distintas.

A partir dessa verificação histórica Foucault constata que a crítica mobiliza um feixe de relações que liga o poder, a verdade e o sujeito um em relação aos outros, permitindo que a crítica possa ser tratada em meio a essa triangulação nos seguintes termos:

“Se a governamentalização, é precisamente esse movimento pelo qual se trataria na realidade mesma de uma prática social de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade”.<sup>354</sup>

A articulação que se estabelece entre a governamentalização e a atitude crítica é perpassado, portanto, pelo feixe de relações que liga o sujeito, a verdade e o poder. Nota-se que Foucault lida com esses termos de uma maneira que passa ao largo de uma simples relação de oposição, pois a atitude crítica não visa ao desaparecimento das formas de conduta e, por isso mesmo, configura uma relação mais complexa, a saber, de luta e enfrentamento. Desse modo, se estabelece a circulação de discursos de verdade que geram efeitos de poder, o que tem como efeito o assujeitamento dos indivíduos. No entanto, esse assujeitamento não é facilmente levado a cabo, pois a governamentalização ela mesma engendra reações por parte daqueles sobre os quais as práticas de poder investem e que por isso não querem ser totalmente governados. Os sujeitos em meio a esse feixe de relações assumem uma atitude crítica na medida em que questionam as práticas de governo, a verdade sobre a qual estão ancoradas e os efeitos de poder que ela faz funcionar. Assim, Foucault afirma que a atitude crítica se coloca como “arte da indocilidade refletida” e da “não-servidão voluntária”<sup>355</sup>.

É possível afirmar uma concomitância entre um poder que se exerce e o modo como se resiste a ele. De onde podemos afirmar que o conjunto de definições acerca da atitude crítica se encontra na linha de um pensamento que procura pensar as formas de resistência frente às

---

<sup>354</sup> *Ibid.*, p.39.

<sup>355</sup> *Ibid.*

práticas de governo. Por conclusão, se estabelece a correspondência entre a governamentalidade e a atitude crítica, pois se a governamentalização tem como efeito o assujeitamento, a atitude crítica é a prática que funcionará como desassujeitamento nesse jogo que Foucault denomina como “política da verdade”<sup>356</sup>. Ademais, sublinhamos que Foucault utiliza-se dessas ancoragens históricas para marcar sua aproximação com o pensamento de Kant, mais precisamente com o modo em que o alemão define a *Aufklärung* e apoiar a crítica na noção de atitude crítica.

### 3.2. Crítica e *Aufklärung*

Na introdução à edição americana de “O Normal e o Patológico” de Canguilhem, escrita em 1978, Foucault, pela primeira vez, se reporta ao problema da *Aufklärung* em suas reflexões. Nessa ocasião, o autor tece considerações muito próximas daquelas que serão vistas em “*Qu’est-ce que la critique?*”. Essa temática se torna uma constante nos últimos trabalhos de Foucault, assumindo grande proeminência, pois se liga ao modo como o autor passa a conceber sua filosofia a partir de então.

No texto, Foucault se presta à tarefa de situar o âmbito em que se formula a questão da *Aufklärung* na França. Para isso, ele faz um balanço da filosofia francesa na segunda metade do século XX. Percebe, então, uma dicotomia pungente entre marxistas e não-marxistas; entre freudianos e não-freudianos; universitários e não-universitários; e entre teóricos e políticos. E ainda, entre uma filosofia do sujeito e uma filosofia do saber: de um lado pensadores que desenvolvem uma filosofia da experiência, do sentido e do sujeito, tais como Sartre e Merleau-Ponty e de outro lado filósofos que tratam do saber, da racionalidade e do conceito, como Cavailles, Bachelard e Canguilhem.

Para Foucault essa clivagem começa a se formar a partir dos anos 1930 devido à entrada da fenomenologia na França. Como evidencia Foucault, à filosofia do saber foi relegado ser mais teórica, especulativa e universitária. No entanto, desempenhou um papel mais importante do que aquele desempenhado pela filosofia do sujeito no que concerne aos problemas suscitados pela crise da racionalidade no Ocidente, que colocava em xeque o lugar da Universidade, bem como o estatuto e o papel do saber. A partir da constatação de uma crise da racionalidade

---

<sup>356</sup> *Ibid.*

Foucault acredita ser importante se perguntar o motivo pelo qual “um tal tipo de reflexão pode, seguindo sua lógica própria, se encontrar assim profundamente ligada ao presente”<sup>357</sup>.

Para Foucault uma razão para isso é o fato de que a história das ciências ativa uma questão “que se introduz de maneira quase sub-reptícia na filosofia no fim do século XVIII”. Essa é a questão da *Aufklärung*, que “pela primeira vez, colocava ao pensamento racional a questão não mais somente de sua natureza, de seu fundamento, de seus poderes e de seus direitos, mas aquela de sua história e de sua geografia; aquela de seu passado imediato e de sua atualidade”.<sup>358</sup> A importância adquirida pelo tema no século XVIII leva Mendelssohn e Kant a encararem esta questão e inaugurarem, assim, aquilo que Foucault chama de um “jornalismo filosófico”<sup>359</sup>, abrindo à filosofia uma dimensão histórico-crítica, a qual comporta dois objetivos indissociáveis e que se remetem um ao outro: 1) procurar qual foi o momento em que o Ocidente, pela primeira vez, afirmou a autonomia de sua própria racionalidade; 2) analisar o “momento presente” fazendo a “história da razão” no intento de compreender em que consiste esse gesto fundador.

A análise de Foucault segue na direção de identificar, a partir da ativação do tema da *Aufklärung*, quais foram os processos que marcaram a segunda metade do século XX e que foram responsáveis por manter essa problemática na centralidade da filosofia. Conforme o autor, o primeiro processo é o que leva à constatação da importância do papel da racionalidade para o desenvolvimento das forças produtivas; o segundo é a história de uma “revolução” que residia sua esperança em um racionalismo que suscita dúvidas se não é ele próprio responsável pelo despotismo; o terceiro é o questionamento, em um contexto pós-colonialista acerca da universalidade da razão, da cultura, da ciência e da organização social ocidentais.

Percebe-se que o problema da *Aufklärung* é colocado pela suspeita quanto ao crescimento da racionalização no Ocidente. Problema que irá assumir uma centralidade cada vez maior no interior da filosofia e que manterá ativa a questão da *Aufklärung* na filosofia contemporânea. Na leitura de Candiotti, o problema é colocado por Foucault do seguinte modo:

“Se a crítica for pensada apenas pela legitimidade do conhecimento científico e seus critérios de verdade, se estes têm se cruzado com tecnologias sutis de poder e se dessa relação ambígua resultou no século XX um excesso de poder

---

<sup>357</sup> FOUCAULT, M. 2001a, p.431.

<sup>358</sup> *Ibid.*

<sup>359</sup> *Ibid.*

cuja legitimação apoiou-se na verdade das ciências, como não suspeitar daquela crítica e seus modelos justificadores?”<sup>360</sup>

Na esteira de uma suspeita da racionalidade se coloca também uma desconfiança em relação à própria crítica da *ratio* moderna, impotente frente aos apoios oferecidos às tecnologias de poder. A crítica não pode mais ser efetivada como crítica do juízo, como instrumento de distinção entre o verdadeiro e o falso. Ela deve ser colocada a partir dos efeitos desdobrados do entrecruzamento entre *ratio* e poder, ou seja, a partir dos efeitos de governamentalização provocados pelo avanço da racionalidade. Sendo assim, a leitura que Foucault faz de Kant traça uma definição de *Aufklärung* que se apresenta “não como uma maneira para o Ocidente de tomar consciência de suas possibilidades atuais e liberdades às quais ele pode ter acesso, mas como maneira de o interrogar sobre seus limites e sobre os poderes que ele abusou”.<sup>361</sup> Essa é, portanto, a condição de efetivação da filosofia enquanto responsável por vigiar os abusos de poder. Comentando essa posição de Foucault Celso Kraemer afirma que:

“Na *Aufklärung* Foucault vê uma possibilidade efetiva de investigar, não a história da evolução da razão até sua plenitude esclarecida, mas as formas específicas da racionalidade nos diferentes acontecimentos históricos (...) A *Aufklärung* passa a desempenhar o papel de ancoragem às análises de Foucault sobre a questão da governamentalidade e da racionalidade”.<sup>362</sup>

Sendo assim, o modo com o qual Foucault toma o problema da *Aufklärung* nos coloca no âmbito da governamentalidade moderna tal como apresentada no curso de 78. A questão da *Aufklärung* é ativada pela preocupação em torno do excesso de poder provocado pelo avanço das práticas refletidas de governo que se utilizam de uma racionalidade especificamente política que coloca como objetivo conduzir a conduta dos outros. Ora, na conferência de 1978, como vimos, Foucault define a atitude crítica como um modo de não ser de tal forma governado. Esse *ethos* é historicamente localizado no comportamento da modernidade em distintas relações de governo. Assim, o autor vai desenvolver na conferência a afirmação de que essa definição de crítica é muito próxima daquilo que Kant designa como *Aufklärung*. Para ele, no artigo *Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?*, publicado por Kant no jornal *Berlinische Monatschrift* em 1784 é possível notar uma tripla definição acerca daquilo que Kant entende por *Aufklärung*.

---

<sup>360</sup> CANDIOTTO, C. 2010, p. 118.

<sup>361</sup> FOUCAULT, M. 2001a, p.433.

<sup>362</sup> KRAEMER, C. 2008, p. 240.

Em primeiro lugar Kant define a *Aufklärung* em relação a um estado de minoridade no qual toda a humanidade estaria sendo mantida autoritariamente. Ademais, Kant entende essa minoridade como uma incapacidade da humanidade em se servir de seu próprio entendimento sem a presença de direção de outrem. E ainda, ele caracterizou essa minoridade por uma correlação entre uma autoridade – responsável por manter a humanidade nessa condição- e uma falta de decisão e de coragem. Foucault faz notar que no texto sobre a *Aufklärung* Kant exemplifica o estado de minoridade em que se encontra a humanidade em três domínios distintos, a saber, a religião, o direito e o conhecimento, o que leva o autor a declarar:

“Isso que Kant descrevia como *Aufklärung* é o mesmo que eu tentava até agora descrever como crítica, como essa atitude crítica que se vê aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio eu, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade”.<sup>363</sup>

De modo evidente vemos como Foucault reivindica uma aproximação com Kant que se efetua por meio da correspondência entre a atitude crítica e *Aufklärung*. Dito de outro modo, Foucault deseja aproximar a atitude crítica como traço característico da modernidade que se traduz como “não-servidão voluntária” daquilo que Kant chamou de *Aufklärung*. Como é sabido, a *Aufklärung* se define em relação ao estado de minoridade, entendido como falta de autonomia, e que tem como divisa o mote *Sapere Aude* (Ousa Saber) - coragem necessária para pensar por si mesmo, para conduzir-se a si próprio afastado da imposição de outrem. Logo, a *Aufklärung* se define como a saída do indivíduo do estado de minoridade. Verifica-se a partir disso que a atitude crítica, tal como formulada por Foucault, e a *Aufklärung* kantiana correspondem a um modo de não ser governado absolutamente, sem um questionamento prévio ou reflexão. De onde se extrai, por conseguinte, o âmbito moral e político em que estão situadas essas duas formulações. Comentando o gesto foucaultiano de se aproximar do pensamento de Kant, Gros assinala que a *Aufklärung* kantiana, enquanto saída do estado de minoridade: “manifesta bem essa atitude crítica, pois se trata mesmo de inverter o imperativo de uma autoridade exterior e de pensar por si mesmo”, e assim, de acordo com o comentador, a aproximação entre a atitude crítica e a *Aufklärung* se estabelece na medida em que ambas implicam em um comportamento que procura “recusar obedecer à verdade, enquanto ela seria

---

<sup>363</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 41.

pensada, imposta por outrem, e recusar se submeter *a priori* aos sistemas que nos fariam obedecer ao modo de discurso de verdade”<sup>364</sup>.

Interessa a Foucault, a partir dessa constatação que o aproxima de Kant, compreender como o alemão vai definir a crítica em relação à *Aufklärung*, mesmo não sendo sua pretensão retomar o projeto crítico kantiano em sua complexidade e rigor filosófico.<sup>365</sup> Ou seja, “em relação à *Aufklärung*, como se poderia situar a crítica propriamente dita?”.<sup>366</sup> Entende-se com isso que Foucault quer fixar o que Kant entende por crítica tendo em mente que ele coloca do lado da *Aufklärung* todo o movimento crítico que precedeu à formulação da Crítica como crítica do conhecimento. Portanto, qual o lugar da crítica, como situá-la em meio à *Aufklärung*? O interesse de Foucault acerca dessa questão é fulcral, pois isso irá permitir a ele não apenas distinguir no pensamento de Kant Crítica e *Aufklärung*, como também distinguir o seu próprio entendimento de crítica em relação à definição kantiana e marcar sua proximidade com o tema da *Aufklärung*. Com efeito, seguindo as considerações de Gros, podemos entender que Foucault ancora-se na leitura que faz de Kant para firmar a possibilidade de erigir sua própria filosofia. Conforme o comentador, a leitura foucaultiana do texto de Kant “não se encontra tomada no meio de outros estudos de filosofia”, e sim, consiste em um modo “para Foucault de se interrogar sobre o que ele faz e de definir sua singularidade no campo filosófico”<sup>367</sup>.

Na leitura de Foucault “a crítica será aos olhos de Kant o que vai dizer ao saber: “tu sabes bem até onde podes saber? Raciocina tanto quanto queiras, mas sabes bem até onde podes raciocinar sem perigo?”.<sup>368</sup> A crítica kantiana será aquilo que interpelará os limites do conhecimento até o ponto em que desconfiar dele implica em uma atitude perigosa que pressupõe coragem e liberdade. No lugar de simplesmente responder a um imperativo externo que designe “Obedeça” com a mais irrefletida obediência, é necessário recorrer à própria consciência para formular uma ideia justa que sirva como princípio de autonomia que tornará desnecessário escutar a autoridade do comando externo, “ou antes, o *obedeça* estará fundado sobre a autonomia ela mesma”.<sup>369</sup>

---

<sup>364</sup> GROS, F. 2006, p. 162.

<sup>365</sup> Nesse ponto Foucault justifica a recusa a tal empreitada dizendo: “eu não me permitiria diante de um auditório como esse, não sedo eu mesmo filósofo, sendo mal um crítico”. (FOUCAULT, 2015, p.41).

<sup>366</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 41 (grifo do autor).

<sup>367</sup> GROS, F. 2006, p. 160.

<sup>368</sup> FOUCAULT, M. 2015, p.42.

<sup>369</sup> *Ibid.* (grifo do autor).



Evidencia-se desse modo a distinção que se estabelece entre Crítica e *Aufklärung*. A “coragem de saber” presente na *Aufklärung* e exigida por ela tem por função reconhecer os limites do conhecimento e assegurar a autonomia do sujeito que passa a agir ciente da ação que efetua a tal ponto que a obediência está fundada na autonomia, não havendo qualquer oposição entre elas na perspectiva kantiana. Decorre disso que o grande feito de Kant, conforme Foucault, foi ter fixado a crítica na tarefa de “desassujeitamento em relação ao jogo da política do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômeno a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento”.<sup>370</sup> Portanto, a crítica, tal como Kant a define, é o procedimento de interpelação do conhecimento que permite o desbloqueio da *Aufklärung*. No entanto, essa formulação traz consigo a marca de um pensamento que não leva seus pressupostos às últimas consequências. Ora, a atitude crítica está fundada na desobediência, no enfrentamento e na revolta não podendo se conciliar com nenhum princípio racional que fundamente uma atitude de obedecer. Ela se caracteriza por uma inquietude inescapável impossibilitando-a de se fixar a qualquer lei universal ou prescrição. Entrevê-se aí a exterioridade do pensamento foucaultiano em relação às formulações filosóficas de Kant. Corroborar essa opinião Michel Senellart, cuja leitura aponta para esse recuo de Kant em relação aos desdobramentos dos aspectos políticos que poderiam ser desdobrados de seu pensamento. Ele assevera:

“Kant não levou às últimas consequências a sua própria máxima crítica (‘Tenha a coragem de pensar por si mesmo’). Ao deslocar a crítica para o plano das condições do saber, ele neutralizou os seus efeitos políticos. Ao invés de *opor* a autonomia à obediência ao soberano (...) Kant fundou esta obediência na própria autonomia”<sup>371</sup>.

Como podemos observar, se a crítica Kantiana ela mesma não comporta a definição de atitude crítica é ela, no entanto, que possibilita a *Aufklärung* na medida em que corresponde ao questionamento daquilo que se coloca como verdade. Em suma, a atitude crítica pressupõe a interpelação ao saber instituído, pois corresponde ao desassujeitamento em relação a uma verdade posta que traz efeitos de poder que sustentam as práticas de governo sobre os indivíduos. Acerca disso Frédéric Gros comenta que:

“Se Kant se inscreve com a *Aufklärung* em uma tradição de atitude crítica, é na condição de reduzir a postura de ‘não-governamentalidade’ (na recusa em

---

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> *Ibid.*

obedecer) sobre a exigência transcendental. De tal modo que a questão ‘como não ser governado desse modo’ se encontra totalmente colocada à luz da interrogação: ‘o que eu posso conhecer?’ ”.<sup>372</sup>

Insurgir-se contra as investidas do poder implica em uma reflexão sobre os modos de governo praticados. Isso é possível pela abertura proporcionada pela crítica, que permite a entrada no problema da *Aufklärung*. A tradição crítica kantiana inaugura a suspeita em relação ao excesso de racionalização, mas não radicaliza o uso político que ela carrega. Foucault, no entanto, reconhece que é a abertura provocada pela crítica que assegura a possibilidade da *Aufklärung*. Entendemos, a partir disso, que Foucault reivindica uma concepção de crítica que se diz por meio de Kant, mas que de fato não coincide com o modelo da crítica e que de certo modo vai em outra direção, pois como podemos apreender do comentário de Senellart:

“A referência ao modelo kantiano não constitui, para Foucault, um retorno a Kant, mas um esforço para desvencilhar a *atitude crítica* dos limites nos quais, desde o próprio Kant, a *questão crítica* a havia encerrado. Esta, com efeito, assinala para ele um conjunto em relação à análise da *Aufklärung*”.<sup>373</sup>

Não concerne a Foucault discutir o mérito da questão no interior do pensamento de Kant ou realizar uma análise esmiuçada acerca das distinções marcadas por Kant entre Crítica e *Aufklärung*. O intuito do autor é tão-somente assinalar os desdobramentos oriundos do gesto kantiano de distinguir os dois termos. Para Foucault, no decorrer da história da filosofia a partir do século XIX, e principalmente no século XX, efetiva-se um apoio maior ao projeto elaborado por Kant a partir de sua definição de Crítica em detrimento da sustentação da atitude crítica que desenha os contornos da empreitada da *Aufklärung*. Centrou-se na Crítica kantiana, procurando desenvolvê-la, enquanto a *Aufklärung* foi completamente eclipsada; primeiramente pelo próprio Kant que inaugura a tradição da Crítica restringindo, contudo, o seu alcance ao campo epistemológico, o que é seguido por seus leitores.

Decorre disso a afirmação de que filósofos contemporâneos como Habermas e Rawls se situam também na tradição crítica inaugurada por Kant, mas assumido uma postura muito diferente em relação a Foucault, pois pressupõem a fundação de valores universais que seriam referendados nas instituições democráticas e na constituição do Estado, no âmbito público. Foucault não compartilha dos pressupostos destes autores e por isso toma de empréstimo, de

---

<sup>372</sup> GROS, F. 2006, p. 162.

<sup>373</sup> SENELLART, 1995, p. 5.

maneira muito própria, os escritos de Kant. Conforme Deleuze, existe uma aproximação de Foucault com a filosofia de Kant, mas que é marcada por uma distinção que não pode ser jamais desconsiderada:

“Não é uma história das mentalidades, nem dos comportamentos. Falar e ver, ou melhor, os enunciados e as visibilidades, são elementos puros, condições *a priori* sob as quais todas as ideias se formulam num momento e os comportamentos se manifestam. Essa busca das condições constitui uma espécie de neo-kantismo característico de Foucault. Há, entretanto, diferenças essenciais em relação a Kant: as condições são as da experiência real, e não as de toda experiência possível [...]; elas estão do lado do “objeto”, do lado da formação histórica, e não de um sujeito universal (o próprio *a priori* é histórico); ambas são formas de exterioridade”<sup>374</sup>.

Como podemos observar a proximidade com Kant é permeada por distinções a partir dos desdobramentos da separação entre Crítica e *Aufklärung*, pois o veio crítico que Foucault pretende explorar é aquele legado pela *Aufklärung* e não o da Crítica ela mesma. Sendo assim, o rastro que liga Foucault a Kant é aquele deixado pelos textos menores do autor alemão. Por conseguinte, se Foucault se insere na tradição crítica e retoma os trabalhos de Kant ele o faz a partir da definição de *Aufklärung* que irá auxiliar na definição do seu próprio projeto crítico, que será distinto, portanto, das leituras realizadas pelos filósofos neokantianos, tais como Habermas. Ademais, se Foucault se coloca à esteira de Kant, como um pensador crítico, não tem por escopo fazer uma crítica epistemológica, interpelando o conhecimento em sua verdade e falsidade, sobretudo porque o uso que Foucault faz da crítica é distinto daquele colocado por Kant. Como aponta Gros, Foucault não quer escrever a história da oposição entre uma racionalidade dominante e uma razão libertadora, de maneira que seria apenas preciso depurar o conhecimento, estabelecendo regras teóricas válidas para se distinguir uma da outra, e sim, concerne a ele, “descobrir os dispositivos de poder-saber à partir de uma postura de recusa em ser governado”.<sup>375</sup> Estamos de acordo a posição que entende que Foucault recusa todo e qualquer resquício transcendental em sua abordagem<sup>376</sup>, bem como qualquer fundamento

---

<sup>374</sup> DELEUZE, 1990, p. 69.

<sup>375</sup> GROS, F. 2006, p. 163.

<sup>376</sup> Para uma perspectiva divergente conferir HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*. Editions Jérôme Millon, 1998.

normativo<sup>377</sup>. A crítica foucaultiana se movimenta por entre o dinamismo das relações de poder, prescindido de uma ancoragem nos recursos da razão, que em última instância, apenas podem ser supostos e que pressupõem a existência de algo em si mesmo positivo, cabendo a ela descobrir.

De modo a situar empiricamente isso que Foucault chama de “apoio histórico” que foi fornecido à crítica kantiana em detrimento da coragem da *Aufklärung* ele aponta três aspectos: a ciência positiva, o desenvolvimento estatal e a ciência de Estado.

O primeiro aspecto liga o modo de condução das ciências ao reforço e sustentação da Crítica kantiana. Isso porque a ciência positiva se desenvolve fundamentalmente com referência a ela mesma; ela mesma oferece a verdade pela qual os saberes serão classificados em verdadeiros ou falsos, em científicos ou não científicos. Portanto, uso de uma racionalidade crítica, tal como proposto por Kant, com vistas a auferir as condições de possibilidade do conhecimento.

O segundo aspecto, faz notar Foucault, conecta o desenvolvimento dos Estados ao projeto kantiano de crítica na medida em que na Modernidade os Estados assumem a prerrogativa de constituir sua autonomia e desenvolvimento a partir de uma razão que é autoreferenciada, pensada como uma “racionalidade profunda da História”, pois é extraída das práticas de manutenção do Estado com vistas a sua própria sustentação.

O terceiro aspecto apontado como ciência de Estado designa a conjunção entre o positivismo científico e o desenvolvimento dos Estados. Foucault afirma que vai se dar entre eles um emaranhado de relações mais profundas, na medida em que a ciência positiva assume um protagonismo cada vez maior quanto ao desenvolvimento das forças produtivas ao mesmo tempo em que os poderes estatais vão se exercer paulatinamente por meio de um conjunto de técnicas refinadas, cada vez mais racionalizadas.

Verifica-se, deste modo, os aspectos históricos que mostram a opção do Ocidente em levar a cabo a crítica do conhecimento, tal como empreendida por Kant em seu trabalho filosófico que se presta a fazer um exame acerca das possibilidades do conhecimento e da razão.

---

<sup>377</sup> Para uma posição oposta ver a crítica de Habermas sobre o cripto-normativismo de Foucault em: HABERMAS, J. “Aporias de uma teoria do poder”. In: *O Discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Isso leva Foucault a assinalar o fato conhecido de que no cerne do problema da crítica kantiana encontra-se o problema da racionalidade. Ainda que a resposta de Kant no periódico alemão tenha objetivado situar o projeto crítico, desenhar seus contornos em relação a *Aufklärung*, as relações entre *Aufklärung* e Crítica comportarão uma suspeita crescente e um questionamento cada vez mais desconfiado em relação às racionalidades; “de quais excessos de poder, de qual governamentalização - ainda mais incontornável ao justificar-se pela razão- essa razão ela mesma, não é historicamente responsável?”.<sup>378</sup> Com esta questão Foucault quer marcar a preocupação do Ocidente que apesar da ancoragem na racionalidade passa a levantar uma suspeita em relação a ela, devido aos seus efeitos de governamentalização responsável por produzir excessos de poder na sociedade ocidental moderna.

Nos textos de 78 onde Foucault comenta a questão da *Aufklärung* percebe-se uma preocupação do autor em demonstrar o caráter heterogêneo acerca da entrada desse tema na Europa moderna. Em razão disso ele propõe examinar as razões históricas que contribuíram para recepções distintas deste problema na Alemanha e na França.

Na introdução ao livro de Canguilhem, o autor argumenta que a filosofia alemã se constitui como reflexão histórica e política sobre a sociedade, tendo em vista o contexto e desdobramentos da Reforma, bem como a experiência religiosa atrelada à economia e ao Estado, reflexão encontrada em toda filosofia alemã desde Hegel. Por sua vez, na França, a questão filosófica da *Aufklärung* se deu no campo da história das ciências, pois essa questão foi tomada pelos positivistas e ainda como saber e crença, forma científica do conhecimento e conteúdos religiosos da representação, ou passagem do pré-científico ao científico, origem e entrada da racionalidade. Ou seja, por mais de um século e meio a questão da *Aufklärung* foi tratada na França em termos absolutamente positivistas. Em sua análise, Foucault afirma que esse modo de se referir ao problema da *Aufklärung* apenas muda, como já fizemos referência, por meio do contato tardio da França com a fenomenologia, precisamente a partir da filosofia husserliana.

A partir disso, Foucault afirma que as obras de Canguilhem, Koyré e Bachelard tomaram como referência não o conjunto genérico do positivismo, mas domínios “regionais” que funcionavam como “focos de elaboração filosófica” e, assim, desenvolveram em outra perspectiva a questão da *Aufklärung*. De acordo com Foucault, o trabalho desses filósofos na

---

<sup>378</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 44.

França tem uma certa correspondência com trabalho realizado pela Escola de Frankfurt na filosofia alemã. A crítica da filosofia francesa nesse momento, partindo da recusa aos pressupostos positivistas, se direciona a uma pretensa universalidade da razão. Argumenta-se que a razão pode ser validada por sua própria soberania e por isso não se pode dissociar de sua história pensadores e coerções que a formulam. Desse modo, Foucault conclui que tanto na França como na Alemanha o problema do excesso de razão é colocado no centro da discussão filosófica, reativando a questão da *Aufklärung*.

Na conferência de 78 à Sociedade Francesa Foucault vai ao encontro das conclusões proferidas na “Introdução”, mas o faz por meio de uma demonstração um pouco distinta, desenvolvendo melhor os acontecimentos históricos que ancoram a tese sobre a distinção quanto à recepção da *Aufklärung* na filosofia francesa e alemã.

Na ocasião da conferência, Foucault afirma ter ocorrido um bloqueio na França assentado pelo Iluminismo e a Revolução de 1789, o qual foi responsável por impedir o debate acerca da *Aufklärung*. Primeiramente, isso se explica pelo fato de que a Reforma teve uma amplitude muito menor na França do que na Alemanha, resultando em que a noção de *Aufklärung* não assumiu uma significação larga no senso político francês e tampouco se constituiu como referência histórica tal como na Alemanha. Ademais, o tratamento dispensado a *Aufklärung* por parte dos franceses é outro fator que corrobora o argumento de Foucault. Conforme o autor, fazia-se uma valorização política dos filósofos do século XVIII enquanto se desqualificava o pensamento dos Iluministas, apresentando-os como um episódio menor na história da filosofia. Na Alemanha, contudo, aquilo que se entendia como *Aufklärung* era considerado, positiva ou negativamente, como um episódio importante, “um tipo de manifestação estrondosa da destinação profunda da razão humana”<sup>379</sup>.

A suspeita que se levanta contra a racionalidade como sendo responsável pela produção de excesso de poder explica-se na Alemanha mais pelo vínculo já consolidado entre os saberes científicos às estruturas administrativas e estatais do que pelo aparecimento de um Estado racionalizado, suspeita essa formulada principalmente pela esquerda alemã. Foucault afirma que a começar pela esquerda hegeliana até a Escola de Frankfurt verifica-se na Alemanha uma série de críticas ao positivismo, ao objetivismo, à racionalização e à tecnicização. Além disso, critica-se as relações existentes entre o projeto da ciência e da técnica, em uma tentativa de

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, p.45.

desmistificar o suposto caráter de ingenuidade da ciência. Intervém a denúncia realizada por Husserl sobre a crise da humanidade que reporta ao problema que se estabelece entre conhecimento e técnica.

Percebe-se a importância dessa problemática suscitada pela *Aufklärung* na filosofia moderna pelo interesse manifestado por uma tradição crítica que vai desde Mendelssohn e Kant passando por Hegel, Nietzsche, Husserl até a Escola de Frankfurt. Ainda que a recepção na França tenha assumido uma importância menor do que na Alemanha a situação se altera a partir da entrada da fenomenologia. A análise fenomenológica, na medida em que pergunta pelo sentido, atesta a produção deste apenas pela coerção do significante. É, portanto, o problema de que não há sentido senão pelos efeitos de coerção próprio às estruturas que na França se chega ao problema que envolve *ratio* e poder. A história das ciências na França passa pelo problema do sentido colocado pela fenomenologia. Pergunta-se pela medida de racionalidade nas organizações sociais e econômicas e atesta-se a presença de um excesso de poder, que se mantém e se perpetua entre as “ideologias da violência” e “a verdadeira teoria científica da sociedade, do proletariado e da história”<sup>380</sup> fazendo com que a sociedade ocidental se encontre diante de duas formas de poder que se assemelham uma a outra, a saber, o fascismo e o stalinismo.

Diante disso podemos afirmar que a questão crítica acaba por colocar o problema da relação entre racionalidade e poder, o que evidencia a questão da *Aufklärung*. Na perspectiva de Foucault, a questão da *Aufklärung* é o problema do excesso de poder provocado pelo desenvolvimento das técnicas políticas. No entanto, não cabe apenas fazer a crítica dessa racionalidade, e sim fazer a crítica dos próprios modos de funcionamento das práticas políticas e do exercício de poder. Desse modo, a questão da *Aufklärung* é reativada na seara da filosofia contemporânea, assumindo uma centralidade insuperável na medida em que diz respeito à questão das relações de poder da nossa sociedade.

### **3.3. O excesso de poder e o papel da filosofia**

De fato, o problema do excesso de poder é o problema movente da filosofia na contemporaneidade de Foucault. Na conferência *La philosophie analytique de la politique*

---

<sup>380</sup> *Ibid.*, p.47.

proferida no Japão em abril de 1978, Foucault evidencia o problema do excesso de poder como um acontecimento na história do Ocidente e que é denunciado a partir do questionamento possibilitado pela crítica do conhecimento que questiona os avanços da racionalização.

Em uma postura que parece imitar o gesto kantiano no opúsculo de 1784 Foucault parte de uma pergunta lançada em um jornal para formular suas reflexões. Trata-se da seguinte questão publicada em uma edição do *Le Monde*: “Por que tantas pessoas hoje colocam a questão do poder?”<sup>381</sup>. Para o jornalista a posteridade irá se espantar com a obstinação do tratamento dessa questão no fim do século XX.

De antemão, Foucault irá rechaçar o pensamento de que a inquietação do século XX em relação ao poder é exacerbada. Isso porque “se a questão do poder se coloca, não é de modo algum porque nós a tenhamos colocado. Ela nos foi colocada por nossa atualidade, é certo, mas igualmente por nosso passado, um passado muito recente que apenas acaba de terminar”<sup>382</sup>. Desse modo, percebe-se que a questão do poder se apresenta como um problema incontornável do século XX, a grande questão que se colocou à geração pós-guerra pelo passado recente enfrentado pelo Ocidente nessa ocasião, marcado pelo surgimento do fascismo e do stalinismo. Essas formas viciadas de poder, não obstante a singularidade histórica em que foram constituídas “apenas fizeram prolongar uma série de mecanismos que já existiam nos sistemas sociais e políticos do Ocidente”<sup>383</sup>. De fato, Foucault assinala que a organização de grandes partidos, o desenvolvimento de aparelhos policiais, técnicas de repressão como os campos de trabalho são dispositivos já existentes nas sociedades ocidentais e que apenas foram aproveitados e potencializados pelos regimes autoritários. Assim, predomina a suspeita se essas formas de poder não subsistiriam na sociedade como resposta às situações particulares ou ainda estariam arraigadas na estrutura dos sistemas políticos, podendo ser reativadas.

Portanto, é em relação à experiência proporcionada por estas duas formas excessivas de poder que Foucault e seus contemporâneos se veem obrigados a enfrentar com urgência a questão do poder e, assim, tentar formular uma “economia das relações de poder”<sup>384</sup> para lidar com as demandas contemporâneas de uma sociedade que se caracteriza por uma “inquietaude

---

<sup>381</sup> FOUCAULT, M. 2001b, p. 535.

<sup>382</sup> *Ibid.*

<sup>383</sup> *Ibid.*

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 536.



surda”<sup>385</sup> e por “movimentos de revolta explícitos” que questionam a superprodução do poder”<sup>386</sup>.

Tendo isso em mente, Foucault afirma em *Qu’est-ce que la critique?* a intenção de propor um caminho para “ver até onde pode multiplicar, umas em relação às outras”<sup>387</sup> as formas de análises da *Aufklärung*, “que é no fim das contas o problema da filosofia moderna”<sup>388</sup>. Portanto, o fato do excesso de poder na modernidade em suas formas mais exacerbadas obriga a retomada do problema da *Aufklärung*. Na análise de Foucault, não existe filosofia possível ao largo dessa questão, ela se torna no século XX o objeto que justifica todas as filosofias em curso e vindouras.

Na conferência do Japão, percebe-se que Foucault vai evidenciar a relação entre um excesso de poder e crítica e vai designar à filosofia o papel de lidar com os efeitos de poder. De fato, um dos papéis mais antigos do filósofo – do intelectual- foi o de colocar um limite à superprodução do poder<sup>389</sup> todas as vezes em que ela estava em vias de se tornar uma ameaça, de modo que ele aparece em variados contextos, desde a Antiguidade, como um anti-déspota.

Primeiramente, Foucault assinala a figura do filósofo anti-déspota atuando como legislador, responsável por definir as leis para o exercício do poder na cidade e definir os limites legais em que deveria se exercer o poder. Como exemplo encontra-se Sólon, responsável pela formulação das leis gregas. Segundo, a figura do filósofo anti-déspota aparece também como filósofo pedagogo no desempenho do papel de conselheiro do príncipe, ensinando a ele a virtude, a sabedoria e a verdade que o torne apto a governar e o previna de abusar do poder. Foucault dá como exemplo de filósofo pedagogo Platão que vai ao encontro de Dionísio, o Tirano no intuito ensiná-lo a bem governar. E terceiro, a figura do filósofo anti-déspota aparece ainda na atitude cínica do riso face ao poder<sup>390</sup>.

Em todos esses exemplos vê-se uma exterioridade do filósofo em relação ao poder. Para Foucault, esse quadro não cessa de retornar, mantendo sempre uma oposição entre o filósofo e

---

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> *Ibid.*

<sup>387</sup> FOUCAULT, M. 2015, p.47.

<sup>388</sup> *Ibid.*

<sup>389</sup> Foucault vai novamente atribuir à filosofia o papel de vigiar os excessos de poder das práticas governamentais na conferência de 1979 *Omnes et singulati: vers une critique de la raison politique*. (FOUCAULT, 2001f, p.953).

<sup>390</sup> FOUCAULT, M. 2001, p.537.

o príncipe, entre a reflexão filosófica e o exercício do poder. Nesse sentido, a aposta do autor é a de que a filosofia ainda desempenha um papel de moderação em relação ao poder.

Foucault também extrai desse quadro o fato de que a Antiguidade grega, não obstante a presença de filósofos legisladores ou conselheiros na *polis*, nunca conheceu uma cidade filosófica, como uma cidade platônica ou aristotélica. Logo, não houve no Ocidente uma filosofia capaz de funcionar como uma prática política, uma prática moral de toda sociedade.

Contudo, Foucault assinala que esse quadro começa a mudar a partir do final do século XVIII com a formação de regimes políticos que têm relações não apenas ideológicas, como também organizacionais com as filosofias. Assim, estabelecem-se relações entre o império napoleônico com o pensamento de Rousseau e com a filosofia do século XVIII; entre o Estado prussiano e Hegel; entre o Estado hitleriano e Wagner e Nietzsche; entre o Estado soviético e Marx. Foucault afirma:

“O século XIX viu aparecer na Europa alguma coisa que jamais tinha até então existido: Estados filosóficos, eu ia dizer Estados-filosofias, filosofias que são ao mesmo tempo Estados, e Estados que se pensam, se refletem, se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de preposições filosóficas, no interior de sistemas filosóficos, e como a verdade filosófica da história”<sup>391</sup>.

O autor faz notar então o paradoxo espantoso surgido dessa relação entre as funções políticas dos Estados e o pensamento político-filosófico em que não obstante o caráter crítico dessas filosofias em relação aos excessos do poder, elas desembocaram em Estados que assumiram o uso da violência na forma de terror, na forma de burocracia, ou ainda, na forma de terror burocrático. Desse modo, todas essas filosofias que desembocaram em regimes marcados pelo excesso de poder são filosofias da liberdade que se tornaram o contrário mesmo da liberdade que pregavam, o que leva Foucault a declarar:

“Há um cômico amargo próprio a esses filósofos ocidentais modernos: eles pensaram, eles pensaram a si mesmos, segundo uma relação de oposição essencial do poder ao seu exercício ilimitado, mas o destino do pensamento deles fez com que quanto mais os escutasse, mais o poder, mais as instituições políticas se penetrassem de seus pensamentos, mais eles servissem a autorizar formas excessivas de poder”<sup>392</sup>.

---

<sup>391</sup> *Ibid.*, p.539.

<sup>392</sup> *Ibid.*

Assim, as filosofias modernas ao entrarem em contato com as instituições políticas serviram como legitimação dos abusos de poder apesar da proposta de liberdade contida nessas filosofias. Isso foi o que ocorreu com Hegel no regime bismarckiano; com Nietzsche em relação ao nazi-fascismo. Desse modo, o apoio aos excessos de poder é maior com a filosofia quando comparado ao apoio dogmático das religiões. De acordo com Foucault, esse paradoxo é levado ao extremo com o stalinismo por ter se configurado como um Estado que era ao mesmo tempo uma filosofia, sendo que esta filosofia era aquela que previa o fim do Estado e, no entanto, se consolidou como um Estado absolutamente refratário a toda reflexão, seja filosófica ou de qualquer tipo, ao levar ao extremo paradoxo em que: “o Estado filosófico se tornou literalmente inconsciente sobre a forma do Estado puro”<sup>393</sup>.

Verifica-se que a filosofia não conseguiu até a modernidade constituir formas políticas em que funcionaria como arte de governar. Do estreitamento entre filosofia e poder desdobram-se formas viciadas de poder. Esse diagnóstico, lembra Foucault, é em relação a um quadro muito próximo da contemporaneidade.

Notamos, então, que Foucault procura identificar de que modo as práticas de poder estão relacionadas ao avanço da racionalidade. Ressaltamos também que Foucault compreende esse acontecimento na chave da governamentalização, o que significa afirmar que a entrada a essa problemática se dá pela via aberta pela constatação do excesso de poder. Desse modo, o enfrentamento desse quadro deve se dar a partir da pergunta pela *Aufklärung*, ou ainda, a partir da vontade decisória de não ser governado que passa pela questão kantiana.

A centralidade e a urgência colocadas pelo excesso de poder na atualidade levam Foucault a formular um método que seja propício a lidar com essa problemática e por isso o autor retoma a questão da *Aufklärung* se inserindo numa perspectiva crítica. A nosso interesse, as considerações de caráter metodológico que Foucault apresenta nas conferências aqui analisadas nos servem para precisar o entendimento que o autor tem de crítica, bem como compreender em que se ancora suas abordagens e como efetivamente é possível levar a cabo seu projeto crítico.

### 3.4 A prática histórico - filosófica como abordagem da *Aufklärung*

---

<sup>393</sup> *Ibid.*

Como visto, a *Aufklärung* coloca o problema do excesso de racionalização das técnicas e das práticas de poder no centro da História da Filosofia desde Kant e é com este ponto incontornável que Foucault também se depara, que o torna fraterno à Escola de Frankfurt. No entanto, para o autor assumir a centralidade deste problema implica em desenvolver uma prática histórico-filosófica que corresponde a uma análise empírica das relações de saber-poder.

Em primeiro lugar, fazer da *Aufklärung* a questão central da filosofia implica se engajar no que Foucault chama de uma prática histórico-filosófica que se esquia de uma filosofia da história e de uma história da filosofia. Contudo, isso não implica que essa prática exclua outros caminhos de abordagem do problema, como aqueles da Escola de Frankfurt. Além disso, Foucault não quer tratar da relação entre *ratio* e poder nos moldes de um subjetivismo ou objetivismo. Com efeito, a prática histórico-filosófica não se define como uma experiência interior ou como estruturas fundamentais do conhecimento científico, tampouco se define como um conjunto de conteúdos históricos acolhidos como fatos que são elaborados pelos historiadores. Em que consiste, então, a prática histórico-filosófica? Como resposta a essa questão Foucault afirma que se trata:

“De fazer sua própria história, de *fabricar* como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam os discursos verdadeiros e os mecanismos de assujeitamento que são ligados a eles, questão como vê-se bem que desloca os objetos históricos habituais e familiares dos historiadores até o problema do sujeito e da verdade”.<sup>394</sup>

Ao assumir esse modo de levar a cabo suas pesquisas Foucault recusa o modelo de uma filosofia da história, que pretende dar conta de todo movimento da história, bem como do método tradicional da história da filosofia que procura por um ordenamento e continuidade no

---

<sup>394</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 48. Dizer que a prática histórico-filosófica consiste em fabricar uma história ficcional é afirmar que Foucault identifica os acontecimentos históricos, produzindo uma história da razão presente neles, capaz de interferir na realidade do presente, ou seja, capaz de gerar efeitos na discursividade e na própria racionalidade nas quais estamos enredados. Este pressuposto investigativo se dá de maneira radical por isso Foucault pode falar em “ficção histórica”, pois, o que ele produz, em última instância, não tem preocupação com a verdade, o que não significa que sejam falsos, o importante é que gere efeitos no presente da situação, nos discursos que imperam. Foucault diz mais sobre o tema neste trecho da entrevista concedida em 1977: “Quanto ao problema da ficção, ele é para mim um problema muito importante; eu me dou conta mesmo que jamais escrevi nada senão ficções. Eu não quero dizer com isso que estas estejam fora da verdade. Me parece que há possibilidade de fazer trabalhar a ficção na verdade, de induzir os efeitos da verdade com um discurso de ficção, e de fazê-lo de tal modo que o discurso de verdade suscite, fabrique alguma coisa que não existe ainda, assim “ficcione”. “Ficcione-se” a história a partir de uma realidade política que a torne verdade, “ficcione-se” uma política que não existe ainda a partir de uma verdade histórica”. (FOUCAULT, M. 2001d, p. 236)

desenrolar da história das ideias. Assim, Foucault permanece em sua pretensão de um exame localizado das práticas de poder, sendo seus objetos bem circunscritos a um espaço determinado sem objetivar grandes formulações teóricas. Ele lida com o que é microfísico e avança suas análises somente na medida em que, genealogicamente, os acontecimentos históricos o permitem fazê-lo, não se tratando de ordená-los, e sim de mostrar o caráter contingente desses processos. Tendo isso em mente podemos compreender a predileção foucaultiana em escrever histórias- da loucura, das prisões, da sexualidade. Interessante notar que Foucault recebe críticas de filósofos que o consideram por demais historiador e pouco especulativo ao mesmo tempo em que é criticado por parte historiadores devido ao modo como lida com a História<sup>395</sup>. Isto apenas demonstra o caráter indefinível do pensamento foucaultiano que se quer livre de qualquer rótulo ou enquadramento que o reduza e minimize seu poder de atuação nos jogos de forças das discursividades. É uma maneira de não ser capturado, de permanecer numa dimensão ingovernável.

Vê-se, assim, que efetivar uma prática histórico-filosófica conduz a análise a um eixo que se desloca para o problema do sujeito e da verdade, o que abre condições para que a análise filosófica se debruce sobre conteúdos empíricos. É a partir dos conteúdos históricos disputados pelo seu valor de verdade de discurso enunciado que ele problematiza a questão do sujeito e do poder, que são, portanto, relacionados uns aos outros. Desse modo, Foucault sugere “desubjetivar a questão filosófica recorrendo ao conteúdo histórico, libertar os conteúdos históricos pela interrogação sobre os efeitos de poder”.<sup>396</sup>

Em segundo lugar, ao colocar-se a *Aufklärung* como questão central da filosofia significa também que a prática histórico-filosófica se encontra em uma relação privilegiada com ela. A *Aufklärung* se coloca como uma época determinável, ainda que fluida, mas passível de identificação como “momento de formação da humanidade moderna”, em um sentido bastante amplo tal como referido por Kant e Weber. Conforme Foucault, a *Aufklärung* é “um período sem datação fixa, com múltiplas entradas”<sup>397</sup>, tais como a formação do capitalismo, a constituição do mundo burguês, o funcionamento dos sistemas estatais, a fundação da ciência

---

<sup>395</sup> Esse tema é trabalhado por Paul Veyne em Foucault revoluciona a história, onde o autor faz uma análise profunda do método foucaultiano que ele considera sobretudo histórico e que se configura como uma referência para os historiadores a partir de então. Para ele não existe contradição no modo como Foucault leva a cabo suas pesquisas, não é justo acusa-lo de ser demasiado filósofo ou demasiado historiador, pois “A história é uma genealogia nietzschiana. É por isso que a história, segundo Foucault, passa por ser filosofia”. (VEYNE, P. 2008, p. 273)

<sup>396</sup> FOUCAULT, M.2015, p. 49.

<sup>397</sup> *Ibid.*

moderna com todos seus correlativos técnicos e também a organização de um *vis-à-vis* entre a arte de ser governado e aquela de não ser tão governado. Portanto, acontecimentos diversos caracterizam de uma maneira, ainda que dispersa e flexível o que chamamos de modernidade. Assim, esse “privilégio” da prática histórico-filosófica em relação a *Aufklärung* se dá pelo aparecimento nesse período das relações entre poder, verdade e sujeito e também porque a partir disso pode-se compor “uma matriz pelos recursos de toda uma série de outros domínios possíveis”<sup>398</sup>, de modo que: “não é porque privilegia-se o século XVIII, porque interessa-se por ele que se reencontra o problema da *Aufklärung*; eu diria que é porque quer-se fundamentalmente colocar o problema ‘O que é a *Aufklärung*?’ que se reencontra o esquema histórico de nossa modernidade”.<sup>399</sup>

Sendo assim, o modo de investigação proposto por Foucault pretende analisar as transformações colocadas pela questão da *Aufklärung* e ver como pode se aplicar em qualquer momento histórico essa questão responsável por explicitar as relações de poder, da verdade e do sujeito. Ou seja, para Foucault a *Aufklärung* que coloca em funcionamento isso a que chamamos de modernidade não está presa a uma delimitação histórica, ela é aquilo que permite instaurar uma prática histórico-filosófica, o que significa poder procurar pelo modo como as relações colocadas pela *Aufklärung* estão presentes em diferentes configurações para além da modernidade.

Ora, tratar do problema da *Aufklärung* pode ser feito por caminhos distintos e aquele erigido por Foucault se constitui como uma prática histórico-filosófica. Senellart resume do seguinte modo a pretensão metodológica de Foucault desdobrada a partir da concepção de atitude crítica:

“A atitude crítica consiste, pois, em repensar a *Aufklärung*, não como a aurora do reino luminoso da razão, mas como esforço permanente para interrogar as racionalidades, tagarelas ou mudas, que nos conduzem. Consequentemente, ela implica que se inverta o procedimento kantiano, passando de uma crítica em termos transcendentais a uma crítica em termos de práticas imanentes. Kant perguntava quais eram as condições formais de todo conhecimento possível. Doravante é preciso analisar os mecanismos que, numa sociedade, produzem o saber real, com os efeitos de poder que dele resultam”<sup>400</sup>.

---

<sup>398</sup> *Ibid.*

<sup>399</sup> *Ibid.*

<sup>400</sup> SENELLART, M. 1995, p. 6.

Em face desse modo de proceder, Foucault propõe uma prática histórico-filosófica para lidar com o problema colocado pela *Aufklärung*, cuja entrada em vez de ser pelo problema do conhecimento, tal como é reiteradamente realizado, se daria pelo problema do poder “ela avançaria não como uma investigação da legitimidade, mas como alguma coisa que eu chamaria uma prova de acontecimentalização (*épreuve de événementialisation*) ”.<sup>401</sup>

A prova de acontecimentalização<sup>402</sup> se define pela recusa em operar juízos que procuram legitimar ou deslegitimar o poder. No encontro que tem com diversos historiadores da época publicado nos *Dits et écrits* com o título de “*Table ronde du 20 mai 1978*”, Foucault se detém na explicação desse seu procedimento de análise. Na ocasião o autor assevera que primeiramente entende por acontecimentalização “uma ruptura de evidência”<sup>403</sup>, ou seja, ao invés de “se referir a uma constante histórica ou a um traço antropológico imediato, ou ainda a uma evidência do mesmo modo a todos, trata-se de fazer surgir uma ‘singularidade’”<sup>404</sup>. Desse modo, é possível mostrar a contingência dos acontecimentos históricos no lugar de afirmar sua necessidade. Assim, para Foucault, que os loucos em um determinado momento tenham sido considerados como doentes mentais não é um fato absolutamente necessário, e sim é efeito de arranjos nas relações de poder que poderiam ser diferentes. Nesse sentido, o acontecimento aparece não como um fato histórico determinante, mas como “ruptura das evidências, essas evidências sobre as quais se apoiam nosso saber, nossos consentimentos, nossas práticas”<sup>405</sup>. Ademais, a acontecimentalização se refere também ao procedimento de análise que permite “recuperar as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias, etc., que, em um momento dado, formaram isso que em seguida vai funcionar como evidência,

---

<sup>401</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 51.

<sup>402</sup> Conforme Edgardo Castro, o conceito de acontecimentalização (*événementialisation*) equivale ao de acontecimento (*événement*), utilizado para caracterizar a análise arqueológica. A partir do fim da década de 70 designa a concepção geral da atividade filosófica que consiste no diagnóstico da atualidade. Acontecimentalização abrange, portanto, os acontecimentos não-discursivos. No momento arqueológico designa ruptura, novidade. Na medida em que a pesquisa abrange os acontecimentos não-discursivos designa uma prática histórica. Assim, encontra-se em *La Volonté de Savoir* uma primazia do acontecimento como regularidade. Isso é importante para Foucault pensar ao mesmo tempo a transformação e a descontinuidade”, sem recair no transcendente nem no estrutural. Para tanto ele recorre aos conceitos de “lutas”, “táticas”, “estratégias”. Com efeito, deriva a designação de acontecimento como relação de forças, fortemente marcado pelo pensamento de Nietzsche, o que aproxima a noção de acontecimento com a relação que mantém com a atualidade e o diagnóstico do presente, pois a história efetiva (Nietzsche) põe as relações de força (acontecimento) em sua singularidade, opondo-se à história tradicional que o dissolve no movimento teológico ou encadeamento natural. Advém daí o sentido empregado na Conferência de 78 de acontecimento como prova de acontecimentalização que corresponde a um método de trabalho histórico que se caracteriza por uma dupla função: fazer aparecer a singularidade no lugar de uma constante histórica, caráter antropológico ou evidências; encontrar as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias do que tomamos por evidente.

<sup>403</sup> FOUCAULT, M. 2001g, p. 842.

<sup>404</sup> *Ibid.*

<sup>405</sup> *Ibid.*

universalidade necessidade”<sup>406</sup>. Vê-se assim como a prática histórico-filosófica pode ser, de fato, empreendida nas análises das relações de poder.

Gostaríamos de aproximar esse aspecto procedimental descrito por Foucault das considerações que ele efetua pouco tempo antes na conferência “*La philosophie analytique de la politique*”, de modo a consolidarmos nossa posição de que em 1978 Foucault concentra-se na formulação de um projeto crítico. Ora, diante da constatação de que prevalece um excesso de poder nas práticas políticas da modernidade denunciada pela crítica à racionalização em sua relação com o poder, Foucault declara ser possível algumas atitudes.

Uma atitude possível consiste em interrogar historicamente os laços entre filosofia e poder, se perguntando como essa relação pode se estabelecer justamente quando a filosofia se apresentava como “moderação de poder”, responsável, portanto, por impedir os excessos de poder. Essa postura levanta a suspeita de que a filosofia, ao impedir os avanços do poder, esconde a pretensão de que ela mesma anseia assumir o lugar do poder. Outra atitude possível seria no lugar de se perguntar pela relação entre filosofia e poder, opor esses termos, afirmando uma exterioridade da filosofia em relação ao poder. Nesta perspectiva, designa-se como filosofia apenas as reflexões concernentes à questão da verdade e do ser. Impede-se a filosofia de tentar embrenhar-se em domínios empíricos, tais como o do poder, pois isto significaria se comprometer. Entre essas duas atitudes, Foucault vislumbra ainda uma outra. Esta consistiria em tomar o poder em sua relação com a filosofia, não como fundação ou recondução do poder, mas do lado do “contra-poder”, mas que não atuaria de maneira autoritária, profética, pedagógica ou normativa. Colocando-se como contra-poder o papel da filosofia é o de analisar, elucidar, tornar visível e intensificar as lutas em torno do poder, “as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, somente se, em suma, a filosofia para de colocar a questão do poder em termo de bem ou de mal, mas em termo de existência”<sup>407</sup>. Trata-se de apreender o poder no exterior de um quadro moral e jurídico e no lugar de perguntar pela legitimidade ou ilegitimidade do poder perguntar em que consistem as relações de poder.

Foucault se aproxima, portanto, dessa terceira atitude, pois, entende que “o papel da filosofia não é o de descobrir o que está escondido, mas de tornar visível o que precisamente é

---

<sup>406</sup> *Ibid.*

<sup>407</sup> FOUCAULT, M. 2001b, p.540.



visível”<sup>408</sup>, ou seja, o que está de maneira tão próxima a nós e que por isso mesmo não podemos perceber. Com efeito, afirma o autor: “o papel da ciência é o de fazer conhecer aquilo que nós não vemos, o papel da filosofia é o de fazer ver aquilo que nós vemos”<sup>409</sup>. Vemos, portanto, que a atitude possível no que tange à questão da *Aufklärung* de examinar os excessos de poder passa também por um problema de método: diante da constatação dos excessos de poder Foucault assume uma postura de verificar aquilo que o produz. Empreende-se, assim, uma prova de acontecimentalização no intuito de levar a cabo uma prática histórico-filosófica que realiza a crítica das práticas de governo.

Com efeito, o deslocamento kantiano da Crítica em relação a *Aufklärung* privilegiou o problema que aparece na Crítica kantiana que lida com os modos de conhecer. Por sua vez, Foucault sugere que a questão pode ser trabalhada a partir da problemática suscitada pelo poder e com ele as relações que envolve a verdade e o sujeito. Desse modo, a prática histórico-filosófica não se interessa por “saber o que é verdadeiro ou falso, fundado ou não fundado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo”<sup>410</sup>, não se trata de uma análise de conteúdo que seria verificada conforme a uma verdade exterior, o que interessa é, primeiramente: “tomar os conjuntos de elementos onde pode-se identificar numa primeira abordagem, portanto, de modo totalmente empírico e provisório, as conexões entre os mecanismos de coerção e os conteúdos de conhecimento”<sup>411</sup>.

Tomar a *Aufklärung* como problema central da filosofia requer a utilização de um método capaz de abordar as relações de poder. Relações estas que se encontram na cotidianidade das práticas e que flexiona o modo de investigação para um procedimento empírico, que se distancia do apelo transcendental colocado pela concepção crítica kantiana. No entanto, ressalta-se que fazer a análise a partir das relações de poder não implica em desconsiderar os conteúdos de conhecimento, pelo contrário, estes integram a análise, mas alocado na formulação saber/poder. O rearranjo no interior da crítica provocado por Foucault não implica em uma desconsideração ou ruptura com o procedimento kantiano. Ao contrário, consiste em reconhecer a abertura possibilitada pela questão do conhecimento que se desdobra na questão do poder. Desse modo, a crítica que Foucault pretende erigir ou que efetivamente lança mão em suas análises, aborda o conhecimento com vistas a localizar, no jogo de forças

---

<sup>408</sup> *Ibid.*

<sup>409</sup> *Ibid.*, p.541.

<sup>410</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 51.

<sup>411</sup> *Ibid.*

das práticas de saber-poder quais são os efeitos de verdade que ele produz e que por sua vez reforçam as relações de poder. Decorre disso que uma prática histórico-filosófica, tal como formulada por Foucault, coloca como escopo precisamente:

“Saber quais são os elos, quais são as conexões que podem ser observadas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de reciprocidade e de apoio se desenvolvem uns com os outros, o que faz que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder afetados em um sistema semelhante face a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso, e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz, etc”<sup>412</sup>.

Trata-se, como visto, de uma prova de acontecimentalização e não uma inquirição sobre a legitimidade de conteúdos empíricos. A prática histórico-filosófica lida a um só tempo com os poderes na relação que mantém com os saberes e que se desdobram em efeitos de verdade, bem como lida com a racionalidade suscitada para sustentação do poder, em decorrência dos efeitos de verdade. A isso Foucault designa como jogos de reciprocidade, os quais podemos ver, promovem o intercâmbio entre *ratio* e poder que podem ser investigados empiricamente nas práticas de governo.

Ora, pelo fato da acontecimentalização situar-se em um primeiro nível, anterior àquele onde se reivindicam provas de legitimidade, é que Foucault pode fazer uso dos termos saber e poder sem qualquer apelo transcendental, sem designá-los como entidades ou potências, e sim enquanto capazes de desempenhar a função de uma “redução sistemática de valor”<sup>413</sup> no campo mesmo onde são constituídos, capazes de engendrar uma neutralização quanto aos efeitos de legitimidade. Dito de outro modo, a análise encetada pela prática histórico-filosófica é axiologicamente neutra, não tem por função determinar a validade do saber ou do poder, pois os toma de antemão como positivities históricas, o que retira delas qualquer caracterização metafísica. Tem-se assim que Foucault não atribui a essas positivities qualquer conteúdo que não seja historicamente delimitado, pois o que vai definir esses termos é a relação recíproca que estabelecem entre si que sustentam os efeitos de poder e os efeitos de verdade.

Tendo isso em mente, o termo saber “se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis em um momento dado em um domínio definido”.

---

<sup>412</sup> *Ibid.*

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 52.

Por sua vez, o termo poder recobre “uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem susceptíveis de induzir comportamento ou discursos”<sup>414</sup>. Com essa definição, Foucault é capaz de acentuar o caráter empírico e o uso localizado que faz desses termos. Com isso, vê-se como o autor pode passar ao largo de uma abordagem de legitimação, de conhecimento ou poder. Ademais, Foucault ajunta que deve se tratar sempre do saber e do poder com referência a um conteúdo determinado, “jamais deve-se considerar que exista *um* saber ou *um* poder, pior ainda *o* saber ou *o* poder que seriam operantes sobre si mesmos. Saber, poder, é apenas uma grade de análise”.<sup>415</sup>

Foucault explicita, assim, de modo contundente seu método de abordagem que desemboca em um tipo de análise que percebe a relação de reciprocidade inseparável entre saber e poder. Em outras palavras, o saber não se constitui fora de relações de poder, do mesmo modo não existe poder que não esteja ancorado sobre discursos. Por isso, não interessa a Foucault investigar o saber ou o poder em seus próprios termos enquanto conhecimento ou dominação, visto que estes apenas efetivamente atuam enquanto componentes de um amálgama consistente que se apresenta como saber-poder. De fato, Foucault reitera que saber e poder não são elementos exteriores um ao outro, pois o saber se sustenta por meio da produção de poder de modo que o saber só pode se dar se “for conforme a um conjunto de regras e coações características (...), e se, de outra parte, ele não é dotado de efeitos de coerção ou simplesmente de incitação próprios ao que é validado como científico”. Por sua vez, e de modo inverso, o poder não pode funcionar “se ele não se desenvolve segundo procedimentos, instrumentos, modos, objetivos que possam ser validados nos sistemas mais ou menos coerentes de saber”.<sup>416</sup>

Quanto ao seu método de análise Foucault remarca ainda que não se trata de operar uma tarefa descritiva com relação ao binômio saber-poder, no intuito de ver como “um reprimiria o outro ou como o outro abusaria daquele”<sup>417</sup>, mas sim de identificar o nexos que liga esses dois elementos e que permite apreender o que constitui a aceitabilidade de um sistema. O que Foucault faz em seu trabalho é justamente esse movimento de identificar as relações de saber-poder nos sistemas que constituíram o que se chama de doença mental, o sistema que arregimenta a penalidade, a delinquência, a sexualidade.

---

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>415</sup> *Ibid.* (grifo do autor).

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 52-53.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p.53.

Temos assim que Foucault aborda os problemas suscitados pela questão da *Aufklärung*, concernente à relação entre poder, verdade e sujeito por meio de uma prática histórico-filosófica que se efetiva como acontecimentalização. Dito de outro modo, a investigação foucaultiana avança por meio de uma abordagem que procura identificar os intrincamentos e apoios recíprocos entre os dispositivos de saber-poder que apoiam as relações de poder na atualidade. Na medida em que explicita os contornos de seu pensamento torna-se mais compreensível de que maneira Foucault articula a tentativa de erigir um projeto crítico. A partir da relação com a filosofia kantiana, de onde reivindica uma herança crítica, o autor propõe um modo de proceder filosófico pensado a partir da não-aceitação irrestrita das práticas de governo e da maneira como se é conduzido, bem como propõe uma filosofia que se constrói a partir do apoio oferecido pela atitude crítica que enfrenta a questão da *Aufklärung* e do excesso de poder na modernidade, a partir do processo de governamentalização intensificado no século XVIII.

Foucault reconhece que o caráter “modesto” e “empírico” da tarefa da filosofia como prática histórico-filosófica dá a ela um escopo bastante limitado e, por isso, é comparável com aquilo a que se propõe a filosofia analítica anglo-americana em relação à linguagem. Ele explica que a filosofia analítica não reflete sobre o “ser da linguagem” ou sobre as “estruturas profundas da língua”, e sim sobre o uso cotidiano da linguagem em diversos discursos. Com isso, “faz-se uma análise crítica do pensamento a partir da maneira com a qual se diz as coisas”<sup>418</sup>. Foucault imagina o mesmo para uma filosofia que se deteria sobre as relações cotidianas de poder e assim ele a descreve:

“Uma filosofia que tentaria mostrar de que se trata, quais são as relações de poder, as formas, as apostas, os objetivos. Uma filosofia que se apoiaria, por consequência, mais sobre as relações de poder que sobre os jogos de linguagem, uma filosofia que se apoiaria mais sobre todas estas relações que atravessam o corpo social do que sobre os efeitos de linguagem que atravessam e sustentam o pensamento. Poderíamos imaginar, deveríamos imaginar alguma coisa como uma filosofia analítico-política”<sup>419</sup>.

É, portanto, tendo como referência o modo de análise da filosofia analítica que Foucault propõe uma analítica do poder que assume pretensões críticas bastante localizadas, mas não por isso menos dotadas de efeito. Trata-se de uma abordagem que seja capaz de apreender as relações de poder que se constituem na capilaridade das ações humanas e que se desloque para

---

<sup>418</sup> FOUCAULT.2001b, p. 541.

<sup>419</sup> *Ibid.*

uma análise que toma os jogos de poder, tal como a filosofia analítica analisa os jogos de linguagens. Logo, uma filosofia analítica, não da linguagem, mas da política.

A aproximação com a filosofia analítica permite a Foucault trabalhar outra noção cara a sua perspectiva de análise, a saber, a noção de jogo<sup>420</sup>. Como vimos, Foucault propõe fazer a crítica sob um aspecto limitado e empírico que se assemelha ao papel desempenhado pela filosofia analítica e que permite à filosofia tratar das relações de poder como jogos de poder. Isso implica em considerar que as relações de poder, tal como a linguagem, são constituídas como jogos, de modo que Foucault propõe: “são os jogos de poder que se deveria estudar em termos de tática e de estratégia, em termo de regra e de azar, em termo de aposta e de objetivo”.<sup>421</sup> Para tanto, ele propõe em vez de estudar “o grande jogo” do Estado com os cidadãos ou outros Estados, um outro mais limitado e simples, apartado do que se considera na filosofia como um “grande problema”, a saber, jogos de poder em torno da medicina, da loucura, dos corpos doentes, da penalidade e da prisão.

O interesse por esses jogos de poder “singulares” se justifica pelo fato de que eles designam “um conjunto de coisas que ao mesmo tempo constituem a trama de nossa vida cotidiana e a partir do qual os homens construíram seus discursos<sup>422</sup>”. Aqui Foucault evidencia, portanto, o caráter localizado como constituidor de um jogo de poder que é singular, que se constrói a partir da capilaridade das relações cotidianas e dos discursos em torno dessas relações de poder.

A segunda razão que justifica o interesse pelos jogos de poder se dá porque é nesse nível, e não no estatal ou institucional, que incide a “inquietação” e o “interesse” das pessoas. quando se trata de questões “marginais”, tais como, saber como se vai morrer, qual o tratamento num hospital, qual o tratamento se alguém se torna louco, ou se torna um infrator da lei. Foucault afirma que na contemporaneidade esses temas marginais “ascenderam ao nível do

---

<sup>420</sup> Em se tratando da filosofia analítica a noção de jogo assume importância fulcral pelo fato de que ela não assume o escopo de legitimar ou deslegitimar a linguagem. Parte-se do pressuposto de que não existe uma linguagem em si mesma ruim ou em si mesma boa, o que existem são jogos de linguagem resultantes da prática da própria linguagem. Com efeito a linguagem se joga. Portanto, uma analítica da linguagem não passa por uma verificação em termos de legitimidade ou ilegitimidade, mas parte da prática no uso da linguagem no intuito de verificar como se formam as relações que instituem os jogos de linguagem.

<sup>421</sup> FOUCAULT, M.2001b, p. 542.

<sup>422</sup> *Ibid.*

discurso explícito” em que as pessoas falam dessas questões e entram no “jogo o discurso e tomam partido dele”.<sup>423</sup>

É importante notar que a atribuição de jogos à essas relações específicas de poder nada têm a ver com inserir as relações de poder em um acordo prévio, aonde regras determinadas permitiriam prever o resultado do embate. Ao contrário, a formulação das relações de poder em termos de jogos designa o caráter móvel inerente a essas relações, bem como o aspecto localizado desses jogos que se constituem em meio a um campo de arranjos estratégicos dispostos como ato-poder/resistência, ou na perspectiva da governamentalidade, como conduta/contraconduta. Concordamos assim com a leitura de Celso Kraemer a qual expressa: “o caráter de jogo não significa tratar-se de algo artificial (...) designa não ser algo estático ou sempre exercido em uma mesma direção, nem incorrer em locais estritamente pré-determinados (sociais ou institucionais)”<sup>424</sup>. Assim, a dimensão de jogo aponta para o caráter indeterminável das relações de poder que se constituem a partir de aspectos localizados. Com efeito, fazer a crítica passa por identificar esses enfrentamentos no solo em que se articulam, enquanto estratégias imanentes e assinalar como se formulam as práticas de governo. Nesse sentido, de acordo com Foucault, a postura dos sujeitos imbricados nos jogos de poder pode ser pensada nos seguintes termos:

“Não se trata agora essencialmente de tomar parte nesses jogos de poder de maneira a fazer respeitar, o melhor possível, sua própria liberdade ou seus próprios direitos (...) Não se trata mais de afrontamentos no interior dos jogos, mas de resistências ao jogo e de recusa do jogo ele mesmo”<sup>425</sup>.

Fazemos notar que essa postura frente aos jogos de poder não implica, no entanto, que se deve procurar passar ao exterior dos jogos. Tal recusa deve ser entendida como o estabelecimento de um outro jogo que escapa ao modo como o jogo funcionava<sup>426</sup>. Ou ainda, como afirma Foucault: “impede-se o jogo de se jogar”<sup>427</sup>.

A análise empírica das relações de poder permite apreender o aspecto “difuso” e “descentrado”, que lhes é próprio, o que marca uma grande distância com os movimentos

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 543.

<sup>424</sup> KRAEMER, C. 2008, p.227.

<sup>425</sup> FOUCAULT, M.2001b, p. 543.

<sup>426</sup> Foucault exemplifica com o caso da prisão. Houve enfrentamentos diversos de crítica, de oposição por vezes violentas no intuito de modificar o funcionamento da prisão e o estatuto do prisioneiro. Contudo, agora se trata de recusar o jogo ele mesmo, que implica na recusa em se jogar o jogo da penalidade, o jogo da justiça, o jogo do Estado com os cidadãos de direitos e deveres.

<sup>427</sup> FOUCAULT, M. 2001b, p. 544.

políticos ou revolucionários tradicionais, pois, a crítica não parte de uma grande reivindicação global, mas de problemas locais e particulares e a partir disso percebe-se a difusão do fenômeno que acaba por açambarcar pessoas em diferentes situações.

Sendo assim, o papel de uma filosofia analítica do poder seria julgar a importância dos enfrentamentos presentes nos jogos de poder. Seria o de mostrar a especificidade e multiplicidade das lutas que operam de forma distinta das lutas desempenhadas sob o signo da revolução. Essas lutas “obscuras, medíocres, frequentemente pequenas”<sup>428</sup>, se livram da totalidade pressuposta pela revolução, essas lutas visam a uma desestabilização constante dos mecanismos do poder.

### 3.5. Arqueologia, genealogia e as estratégias de saber-poder

Foucault reitera seu método afirmando que se trata de retomar o conjunto que “percorre o ciclo da positividade partindo do fato da aceitação até o sistema de aceitabilidade analisado a partir do jogo saber-poder”<sup>429</sup>. Conforme o autor, o nível de análise onde se observa essa positividade é aquele em que opera a arqueologia. Ao tomar a positividade como sendo entrecortada por fatores externos aparecem as dificuldades de utilização do método. Historiadores e filósofos recusam uma prática histórico-filosófica porque não tomam as positivities como perpassadas por fatores que lhe são externos, fazendo com que elas se encerrem numa concepção essencializada. Dessa constatação, Foucault endereça uma crítica ao modo de procedimento dos historiadores que, por oposição, nos permite melhor compreender a abordagem do autor de uma prática histórica-filosófica:

“Há muito já que os historiadores não gostam muito dos acontecimentos. E que eles fazem da ‘desacontecimentalização’ o princípio de inteligibilidade histórica. Eles fazem isso se referindo ao objeto de suas análises a um mecanismo, ou a uma estrutura, que deve ser a mais unitária possível, a mais necessária, a mais inevitável possível enfim a mais exterior à história possível. Um mecanismo econômico, uma estrutura antropológica, um processo demográfico, como ponto culminante da análise – eis, enfim, a história desacontecimentalizada”<sup>430</sup>.

---

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 547.

<sup>429</sup> FOUCAULT, M. 2015, p.53.

<sup>430</sup> FOUCAULT, M. 2001g. p. 844.

Assim, no primeiro nível em que opera a prática histórico-filosófica, isto é, na arqueologia, ela atua de forma a “liberar as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam sua emergência”.<sup>431</sup> Em suma, Foucault aponta para o caráter contingente dessas positivities no lugar de tomá-las como sendo constituídas por essências, bem como aponta a arqueologia como instrumento para perseguir as condições de aceitabilidade desse sistema, a fim de evidenciar a contingência que as perpassam. Assim: “A identificação da aceitabilidade de um sistema é indissociável da identificação do que o tornava difícil de aceitar: sua arbitrariedade em termos de conhecimento, sua violência em termos de poder, enfim, sua energia”<sup>432</sup>.

A segunda consequência da abordagem crítica empregada por Foucault em suas análises decorre do fato de que os conjuntos não podem ser tomados como elementos universais, transcendentais e que apenas sofreriam modificações por meio de circunstâncias históricas particulares. Não se trata também de desconsiderar o rastro histórico que compõem esses conjuntos, mas antes de tudo, trata-se de retomar na análise dessas positivities aquilo que Foucault chama de singularidades puras. A respeito disso, Foucault fala da singularidade da loucura no ocidente, da singularidade absoluta da sexualidade, singularidade do sistema jurídico-moral.

Comentando o método de Foucault, Paul Veyne argumenta em torno desse aspecto que atesta as singularidades históricas em detrimento das continuidades e da naturalização dos fatos históricos. Os arranjos históricos que constituem determinado acontecimento são de tal forma variados que não ocorrem novamente, cada processo é único, pois são pautadas nas práticas e ações humanas, variáveis e contingentes. E assim o historiador explica a singularidade histórica com a qual trabalha Foucault ao lidar com as práticas de poder:

“O objeto não é senão o correlato da prática; não existe, antes dela, um governado eterno que se visaria mais ou menos bem e com relação ao qual se modificaria a pontaria para melhorar o tiro. O príncipe que trata seu povo como crianças nem sequer imagina que se poderia fazer diferentemente: faz o que lhe parece evidente, sendo as coisas o que são. O governado eterno não vai além do que o que se faz dele, não existe fora da prática que se lhe aplica, sua existência, se há existência, não se traduz por nada de efetivo”<sup>433</sup>.

---

<sup>431</sup> FOUCAULT, M. 2015, p. 53.

<sup>432</sup> *ibid.*

<sup>433</sup> Veyne, P. 2008, p. 250.



Isso implica assumir os riscos que um tal modo de proceder suscita. A *démarche* foucaultiana dispensa ancorar-se em um “recurso fundador” ou em uma “forma pura”, de modo tal que se a prática histórico-filosófica não quer recair em uma filosofia da história<sup>434</sup> é imprescindível que se mantenha “no campo da imanência das singularidades puras”.<sup>435</sup>

A prática histórico-filosófica utilizada por Foucault não trata os conjuntos como modos sobre os quais deve-se afirmar legitimidade ou falsidade. Em vez disso, procura pelos nexos de poder das positivities tomando-os como singularidades puras, remetendo-os a uma relação de causalidade<sup>436</sup>. Esse princípio de causalidade toma as singularidades puras como efeitos e por isso é capaz de conservar a multiplicidade das relações e as diferenças presentes nas formas distintas de encadeamentos que constituem os acontecimentos históricos. Portanto, não se trata de “reconduzir a uma causa um conjunto de fenômenos derivados, mas de colocar em inteligibilidade uma positividade singular no que ela tem justamente de singular”.<sup>437</sup> Foucault toma como exemplo análise efetuada em *Surveiller et Punir* que abordou o encarceramento penal como um acontecimento ao invés de um fato institucional ou um efeito de ideologia, bem como o processo de penalização como tecnologias de poder, evitando toma-los como massivos, decompondo-os de forma que apareçam as multiplicidades que os compõem, de modo que o acontecimento em sua singularidade apareça como um “poliedro de inteligibilidade”<sup>438</sup>. Sobre isso Veyne também cometa:

“Explicar e explicitar a história consiste, primeiramente, em vê-la em seu conjunto, em correlacionar os pretensos objetos naturais às práticas datadas e raras que os objetivizam, e em explicar essas práticas não a partir de uma causa única, mas a partir de todas as práticas vizinhas nas quais se ancoram. Esse

---

<sup>434</sup> Foucault comenta esse ponto de vista em uma entrevista de 1977. Na ocasião o autor afirma que por não ser filósofo ou escritor suas pesquisas são históricas e políticas, mas são pertinentes à filosofia. Com efeito, ele propõe um deslocamento de uma filosofia da história tal como foi empreendida pelo marxismo e que se tornou o modo privilegiado de análise do poder, mas que agora se tornou inutilizável, haja vista as experiências do stalinismo. Assim, ele propõe não uma recusa total do marxismo, mas uma menor adesão que recoloca, segundo o autor “as análises políticas que se pode fazer sobre a sociedade atual não tanto no quadro de uma teoria coerente, mas sobre o fundo de uma história real. Eu creio que os grandes sistemas teóricos fracassaram em fazer a análise política atual que nos remeta agora a um outro tipo de empirismo, que não é talvez muito glorioso, o empirismo dos historiadores”

<sup>435</sup> FOUCAULT, M. 2015, p.54.

<sup>436</sup> O modo como Foucault entende a causalidade é distinto da tradição. O francês recusa fazer da análise das positivities um procedimento explicativo, pois isso implicaria em submetê-la a três condições, as quais Foucault quer se desvencilhar, a saber: 1) apenas se reconhece valor causal recorrendo a explicações que visam a um último estágio valorizado como profundo; 2) apenas se reconhece valor causal naquilo que obedece a uma piramidalização que aponta para a causa, para origem unitária; 3) apenas se reconhece valor causal naquilo que estabelece uma certa inevitabilidade ou ao menos o que aproxima da necessidade (FOUCAULT, 2015, p. 54-55).

<sup>437</sup> FOUCAULT, M. 2015, p.55.

<sup>438</sup> FOUCAULT, M. 2001g, p. 843.

método pictórico produz quadros estranhos, onde as relações substituem os objetos”<sup>439</sup>.

No intuito de dar conta dessa rede de causalidades que aparecem ao se analisar os acontecimentos históricos de modo a compreendê-las em sua pura singularidade Foucault reivindica outro nível de análise em sua abordagem, a saber, a genealogia que na ocasião da conferência à Sociedade Francesa é definida pelo autor da seguinte maneira:

“Digamos, grosso modo, por oposição a uma *gênese* que se orienta em direção à unidade de uma causa principal carregada de uma descendência múltipla, haveria aí uma genealogia, isto é, algo que tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparece não como o produto, mas como o efeito”.<sup>440</sup>

Vemos, assim, que a genealogia auxilia na abordagem foucaultiana que se atém à dispersão e à multiplicidade inerente à constituição de jogos de força que perfazem os acontecimentos. A genealogia permite tornar as singularidades puras inteligíveis sem, contudo, reduzi-las a uma unidade ou um princípio de fechamento. Na explicação de Foucault isso se dá porque a abordagem genealógica não pode ser fechada, pois depende das relações da interação entre indivíduos ou grupos. Portanto, deslocamento de uma abordagem essencialista para uma “rede de relações inteligíveis”.<sup>441</sup> Ademais, a rede de relações que “explicam uma singularidade como efeito” não devem ser tomadas como um plano único, pois elas estão em constante deslocamento uns em relação aos outros. Existe um emaranhado de relações em uma “mobilidade perpétua”, ou ainda “um intrincamento entre o que reconduz o mesmo processo e o que o transforma”<sup>442</sup>. O que Foucault tem em mente ao propor a análise desse conjunto de interações sempre abertas e constantemente em transformação que aparecem nas singularidades é “liberar toda uma forma de análises que se poderia dizer *estratégicas*”.<sup>443</sup>

Ao se reportar à arqueologia, à estratégia e à genealogia ele não sugere que esses três níveis seriam sucessivos e que se desenvolveriam uns a partir dos outros. O que ele faz é evidenciar que se trata de três dimensões simultâneas de uma prática histórico-filosófica e que, por isso, permitem ver quais são as condições que tornam aceitáveis uma singularidade, cuja

---

<sup>439</sup> VEYNE, P. 2008, p. 280.

<sup>440</sup> *Ibid.* (grifo do autor).

<sup>441</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> *Ibid.* (grifo do autor).

inteligibilidade se estabelece pela identificação das interações e das estratégias às quais ela comporta.

Sendo assim, após demonstrar como se pode efetivamente se dar um caminho que enfrente a questão da *Aufklärung* Foucault reitera que se deve abordá-la como uma acontecimentalização das singularidades históricas, isto é, o problema da *Aufklärung* deve ser abordado de modo a tornar inteligível a contingência das singularidades que aparecem como acontecimentos. Nesses termos Foucault lança a questão:

“Como a indissociabilidade do saber e do poder no jogo das interações e das estratégias múltiplas pode induzir ao mesmo tempo singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de retornos e de deslocamentos eventuais que os tornam frágeis, que os tornam impermanentes, que fazem desses efeitos dos acontecimentos, nada mais, nada menos que acontecimentos?”.<sup>444</sup>

Colocar a questão da *Aufklärung* a partir das relações de saber-poder pressupõe desvencilhar-se de qualquer apelo transcendente e aceitar a nudez das condições de imanência, de modo a compreender os acontecimentos em sua absoluta imediaticidade sem procurar dar a ele qualquer sentido ulterior. Com isso queremos assinalar que a crítica formulada por Foucault assume o escopo de tecer uma crítica dos jogos de poder e da racionalidade política, sem, contudo, utilizar-se de um modelo universalizante. Disso decorre a importância de uma prática histórico-filosófica que permitirá uma análise empírica das conexões e estratégias que ligam os dispositivos de saber-poder. Acerca desse tema, Alexandre Alves argumenta que a abordagem de Foucault em relação ao problema da *Aufklärung* se desdobra em uma concepção de filosofia distinta daquela pensada por Kant. O comentário de Alves vai ao encontro daquilo que afirmamos anteriormente acerca da distinção quanto à formulação de um projeto crítico nesses dois autores, no fato de que a crítica foucaultiana é reivindicada a partir de Kant, ao mesmo tempo que se efetiva em uma outra perspectiva. Assim, afirma Alves:

“Esta crítica não se realiza mais a partir da figura kantiana do “tribunal da razão”, responsável por delimitar as fronteiras e estabelecer o critério que separa o uso legítimo do uso ilegítimo da razão. Mas a crítica da razão, genealogicamente reformulada, abre mão de qualquer perspectiva transcendental ou intenção normativa, recusando-se a submeter o material histórico à lógica abstrata do conceito. Na perspectiva genealógica, é somente

---

<sup>444</sup> FOUCAULT, M. 2015, p.57

a partir da pesquisa histórica – documental e empírica – que a crítica imanente da racionalidade poderá se realizar, evitando o risco de cair na abstração”.

Também Deleuze comenta essa aproximação da crítica foucaultiana com a filosofia de Kant. De acordo com o autor, Foucault “historiciza o transcendental”, no intuito de poder lidar com que é empírico em detrimento do universal e do abstrato. Como vimos, a leitura de Deleuze também salienta a afirmação foucaultiana sobre o recuo operado por Kant quanto ao uso que faz da crítica ao não questionar a autoridade da ciência.

Na perspectiva de Foucault, a crítica kantiana parte do questionamento à autoridade da metafísica que se afirmava como discurso de verdade até então. No entanto, Foucault aponta que Kant não faz o mesmo em relação aos pressupostos da ciência, tão dogmáticos quanto os da metafísica. Em um comentário, Alves afirma que: “Kant troca um absoluto por outro, substituindo o absoluto da metafísica pelo absoluto da ciência (...), a ‘vontade de verdade’ que se encontra por trás do ideal científico permanece inquestionada”<sup>445</sup>. Ancorados na afirmação de Alves podemos afirmar que dar esse passo em relação a uma crítica da ciência, atribuindo a ela uma “vontade de verdade” implicaria em desancorar todo o princípio transcendental que sustenta a crítica kantiana. Portanto, na leitura de Foucault, a filosofia de Kant apresenta limitações quanto ao seu escopo crítico devido ao modo que se deu sua articulação com os temas do conhecimento e da moral. Para o francês colocar a crítica do lado da *Aufklärung* consistiria em não apenas fazer a crítica da ciência como também invalidar o projeto de um “tribunal da razão”. Nosso autor avança nessa questão afirmando que as limitações colocadas por Kant são retomadas pela genealogia de Nietzsche que foi quem levou a cabo uma crítica imanente da razão, fazendo a crítica da ciência, do Estado, da religião e de toda forma de sentido e valor. Por conseguinte, a crítica se dobra a uma perspectiva histórica e empírica sendo realizada numa prática histórico-filosófica que prescinde do transcendental, suprimindo a primazia do sujeito. Ainda no que concerne Ainda conforme Alves, tanto Deleuze quanto Foucault consideram a genealogia de Nietzsche como o acabamento do projeto crítico inconcluso de Kant. No entanto, em Nietzsche a crítica opera pela genealogia que dispensa o crivo do sujeito transcendental sobre as práticas e experiências e passa a procurar pelas experiências e conhecimento nas condições imanentes proporcionadas pela contingência da história. Assim, a crítica:

---

<sup>445</sup> ALVES, A. 2007, p.35.

“Em vez de ser uma justificação transcendental dos valores estabelecidos, ela se torna demolição de ídolos, desmistificação de ideais, pondo em questão o próprio valor da verdade a partir dos “efeitos de poder” de que os discursos de verdade são inseparáveis. O objetivo de Foucault, portanto, é o de criticar as racionalizações políticas, desmontando suas pretensões através de uma complexa morfologia histórica das distintas formas da “vontade de verdade”.<sup>446</sup>

A partir dessas considerações podemos afirmar que o encontro fecundo entre Foucault e Kant acontece sobre o efeito do tema do governo e sobre o espectro das questões concernentes à governamentalidade elaboradas por Foucault em 1978. Isso, sem dúvidas, produz um efeito muito particular quanto à leitura que Foucault realiza dos textos de Kant como mostra o fato de que Foucault na conferência à Sociedade francesa retoma as questões explícitas em *Securité, Territoire e Population* para formular a noção de atitude crítica e a partir daí produzir sua aproximação com o pensamento de Kant, procurando firmar um projeto crítico-filosófico próprio e original que dê conta de pensar as imbricações que envolvem a aproximação sempre problemática entre filosofia e poder.

Como demonstrado, a proposta de Foucault é mostrar que “se é preciso colocar a questão do conhecimento na sua relação com a dominação, seria de início e antes de tudo a partir de uma certa vontade decisória de não ser governado”<sup>447</sup>. Portanto, a retomada da crítica kantiana realizada por Foucault modifica a Crítica kantiana enfrentando de modo privilegiado a questão *Aufklärung*. Com efeito, o tema do poder e seus desdobramentos ético-políticos assumem a centralidade da reflexão crítica a partir do movimento promovido pela atitude crítica que implica em uma vontade tanto individual como coletiva de, em termos kantianos, sair da minoridade. “Questão de atitude”, enfatiza Foucault. E então, na conferência “*Qu’est-ce que la critique?*” finaliza sua fala de modo provocativo: “Vocês veem porque eu não pude dar, ousaria dar um título a minha conferência que tivesse sido: ‘O que é a *Aufklärung?*’”<sup>448</sup>.

Na perspectiva de Gros, para compreendermos a indecência nessa questão é preciso ter em mente a argumentação trabalhada por Foucault em todo o texto que mobiliza três níveis distintos: a atitude crítica, a crítica transcendental e a *Aufklärung* que seria a costura desses dois níveis, de modo que a provocação inicial de Foucault permite a ele definir sua própria

---

<sup>446</sup> *Ibid.*, p.39.

<sup>447</sup> FOUCAULT, M. 2015, p.58.

<sup>448</sup> *Ibid.*

concepção de crítica. Desse modo, propor uma conferência cujo título fosse “O que é a *Aufklärung*” consistiria em:

“Manifestar que a postura crítica por excelência é a recusa *a priori* de obedecer mais do que o questionamento transcendental. Se trataria, no fundo, de reler o texto de Kant sobre os Iluministas, sob a luz das “contracondutas”, de resistência mais do que das teorias de Habermas”. Isso quer dizer que o programa da *Aufklärung* se realizaria mais em uma história política da verdade (...) que em uma interrogação transcendental”<sup>449</sup>.

Contudo, mesmo sem nomear, é isso que, de fato, Foucault faz; ele realiza uma leitura de Kant na questão específica sobre o Iluminismo e o examina tendo como referência a noção de contraconduta extraída dos estudos do poder pastoral, de modo que a leitura permanece em um nível empírico de análise, recusando a perspectiva transcendental utilizada pelos autores neokantianos.

Com efeito, a *Aufklärung* se daria em uma política da verdade em vez de ser uma interrogação transcendental. A recusa em dar à conferência um título que pergunta pela *Aufklärung* tem a ver, portanto, com a tentativa de se colocar em uma posição de confronto com a tradição crítica. Foucault utiliza-se de uma estratégia de não relegar as pesquisas da tradição crítica a uma posição inferior, pelo contrário ele reconhece a importância que elas têm, muito embora reconheça também a necessidade de insistir na questão do poder ao invés da questão do conhecimento. Perguntar então pelo que é a *Aufklärung* seria indecente, pois colocaria Foucault numa posição de recusa em relação às pesquisas de Kant e neokantianos pelo recuo efetuados por eles da crítica em relação à *Aufklärung*. A pergunta pela crítica permite a Foucault contornar essa posição de recusa, situar sua perspectiva da crítica do lado da *Aufklärung* e se inserir numa perspectiva crítica que faz sua entrada pela abertura possibilitada pelo questionamento da limitação do nosso conhecimento, mas que se aporta na relação que envolve o poder, o sujeito e a verdade. A crítica de Foucault ancorada em uma prática histórico-filosófica se formula, portanto, como uma crítica genealógica que persegue os acontecimentos históricos, identificando os atravessamentos e as redes causais que os constituem, no intuito de compreender aquilo que nos perpassa.

---

<sup>449</sup> GROS, F. 2006, p. 163.

Perguntar pelo que é a crítica, por sua vez, é o que permite o deslocamento da questão epistemológica até a atitude crítica, modificando, portanto, o escopo filosófico da crítica que irá servir como operadora do desassujeitamento no “jogo da política da verdade”. Ademais, poderia se tratar também de uma indecência a utilização de textos menores, marginais de Kant, para fazer o deslocamento em relação àquilo que o próprio alemão propõe nos cânones das Críticas. Poderíamos, então, afirmar que Foucault realiza uma proposta de aproximação da crítica kantiana a ser pensada e efetivada como *Aufklärung*, na medida em que insiste na atitude crítica em sua relação com as práticas racionalizadas de poder como porta de entrada para realização da crítica.

Com efeito, o projeto crítico foucaultiano assinala definitivamente o uso da genealogia na investigação das práticas não-discursivas, manifestas nas formas de poder, enquanto singularidades históricas. Temos assim que em 1978 Foucault apresenta o problema da governamentalidade no Ocidente e pouco tempo depois, nesse mesmo ano, ele explicita o escopo crítico de seu pensamento e confere à filosofia o papel de vigiar os abusos do poder. Portanto, é a questão do poder, imbricada na concepção de governo, que marca a entrada de Foucault no âmbito da crítica, uma crítica da razão política que se efetiva genealogicamente com vistas a identificar as singularidades históricas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“A crítica consiste em desentocar o pensamento e em ensaiar a mudança; mostrar que as coisas não são tão evidentes quanto se crê, fazer de forma que isso que se aceita como vigente em si não o seja mais em si. Fazer a crítica é tornar difíceis os gestos fáceis demais. Nessas condições, a crítica – e a crítica radical- é absolutamente indispensável para qualquer transformação”.*

Michel Foucault

*Dits et écrits*

No início do curso de 1978 *Securité, Territoire, Population* Foucault retoma o conceito de biopolítica apresentado no último capítulo de *La Volonté de Savoir* e trabalhado no curso de 1976 *Il faut défendre la société* a propósito do estudo das técnicas de governo que incidem sobre a vida da população, em seu aspecto biológico, cujo desenvolvimento extremado se deu com o nazismo e o stalinismo. Ora, o biopoder é precisamente a manifestação de uma racionalidade conjugada a uma forma de exercício de poder. É esta racionalidade política que vai tomar o ser humano enquanto espécie, inserindo-o em um conjunto populacional sobre o qual pode-se exercer formas de conduta e de governo tendo como referência os aspectos vitais e os traços biológicos que os reúnem enquanto espécie, a saber, a reprodução da vida, crescimento, morte que permitem traçar estratégias políticas como o controle de natalidade, controle do crescimento vegetativo etc.

Pudemos constatar que nas aulas iniciais do curso de 78 Foucault gira em torno da tríade segurança – população – governo e mostra como os modos do exercício de poder deslocam-se da soberania até as artes de governar e, desse modo, investem em outro eixo que passa não mais pelo território, mas pela população que aparece como um sujeito político totalmente novo e estrangeiro ao pensamento jurídico-político. Nesse quadro, as artes de governo mobilizam uma série de dispositivos que visam a garantia da segurança, cujo efeito é o controle crescente sobre a vida dos indivíduos-espécie. Portanto, o desenvolvimento de uma biopolítica acontece na medida em que as técnicas de governo ultrapassam o *modus operandi* da soberania. Vê-se a utilização crescente dos dispositivos de segurança que têm por base um saber estatístico e que incidem sobre os fenômenos populacionais. A partir disso, abandona-se o modelo da família



como referência para um bom governo e centra-se na população, de modo que ela se constitui como instrumento e objeto das práticas governamentais surgidas no século XVIII.

O anúncio de um estudo concernente à biopolítica paulatinamente é deslocado, a partir da problematização dos dispositivos de segurança surgidos na modernidade, para uma análise das práticas políticas que passam a referir a uma noção até então inédita no *corpus* foucaultiano, que, como vimos, é a governamentalidade. É a questão das práticas de governo que parece modificar o percurso de Foucault até então centrado no exame específico da biopolítica, inserindo essa problemática em um quadro que abrange as práticas de governo que investem sobre os indivíduos em sua singularidade e enquanto totalidade na ideia de população. Doravante, a biopolítica cede terreno para questões, mesmo que pertinentes a ela, a partir da perspectiva da governamentalidade. No entanto, as possibilidades abertas pelo tema do governo em 1978 se configuram como o eixo central das análises de Foucault e que o leva a um caminho distinto e afastado das questões iniciais que o motivaram, fazendo com que o problema da biopolítica seja cada vez menos referido nas pesquisas de Foucault e se afaste definitivamente do horizonte investigativo do autor em seus últimos trabalhos.

Como verificamos no primeiro capítulo, a noção de governo é tomada por Foucault no sentido múltiplo empregado no século XVI em oposição à significação estreita do termo na atualidade. Com efeito, esta compreensão é importante para Foucault modificar o entendimento que tem da noção de poder. Nas pesquisas foucaultianas no fim da década de 70, verifica-se o deslocamento de uma micropolítica das relações de poder normalizadas para uma análise das técnicas em que os sujeitos governam uns aos outros, de modo que o poder é entendido como relações estratégicas entre indivíduos para condução de condutas. Desse modo, a análise foucaultiana busca apreender as relações de poder enquanto práticas de governo, a partir da constatação da ideia de que os indivíduos são governáveis. Logo, o que está em jogo nas relações de poder são as práticas de governo, ou seja, os modos de conduzir a conduta de outrem.

A trilha aberta pela questão do governo leva Foucault a se debruçar sobre as artes de governar que aparecem no século XVI oriundas da crise estabelecida na pastoral cristã. O caminho seguido por Foucault desemboca na razão de Estado. Com isso nos encontramos no terreno da governamentalidade, onde tecnologias de poder se encontram com racionalidades específicas para se exercerem. Na razão de Estado vimos uma racionalidade propriamente política que se opõe ao discurso teológico-jurídico da soberania e, posteriormente, vemos as

práticas de governo se alicerçarem em uma racionalidade científica de caráter econômico, formando a governamentalidade liberal, que apesar de todas as transformações que provoca mantém os mesmos propósitos da prática de governo pastoral concernente ao governo da conduta dos outros, em todos os seus aspectos e cotidianamente.

Nesse sentido, poderíamos argumentar a favor de uma crítica dos elementos cotidianos em Foucault, daquilo que é tido como menor e por isso mesmo é desconsiderado. A isso se refere a microfísica do poder em Foucault. Pudemos perceber, assim, que sem abandonar a abordagem microfísica nosso autor é capaz de operar uma crítica radical a um objeto dito mais importante: o Estado. Precisamente Foucault trata de desconstruir a ideia de lugar privilegiado de análise, bem como coloca em xeque a existência cristalizada, forte e duradoura dessa instituição de modo que ele a percebe como um efeito do processo de governamentalização implementado a partir do século XVI; um efeito das relações estratégicas de poder abarcadas pela governamentalidade. O entendimento do poder como práticas de governo é desse modo radicalizado servindo, inclusive, para abordagem das práticas que compõem o Estado. Destarte, a governamentalidade permite tratar o problema da condução dos indivíduos fora das dimensões cristalizadas da correspondência entre governo e Estado, este último é tomado pelo autor não como uma unidade oriunda da multiplicidade das relações de poder, mas ele mesmo é considerado como uma multiplicidade de forças. Sendo assim, Foucault prescinde partir do Estado considerando-o como o núcleo central do poder a partir do qual se pode deduzir o controle exercido em nossa sociedade. O que ele faz é perscrutar o aparecimento das formas de governo, que se desdobram em um Estado governamentalizado, no lugar de tentar compreender as transformações como uma crescente estatização da sociedade.

De modo geral, pudemos constatar que o problema do governo é o eixo central que perpassa o tema da governamentalidade. A prática de governo se estende desde a antiguidade a partir do poder pastoral que procura conduzir as ações dos indivíduos em todas as dimensões e aspectos. É interessante que Foucault se detenha de modo tão detalhado nas descrições das tecnologias que compõem o poder pastoral. A genealogia dessa prática de governo é importante para que o autor rastreie a história da governamentalidade moderna. Muitos dos aspectos do poder pastoral são reativados nas artes de governo racionalizadas que tomam forma a partir do século XVI. Desse modo, como vimos, existem deslocamentos múltiplos que fazem com que as tecnologias de condução de conduta possam operar em outro arranjo governamental. Observamos que Foucault não se refere a isso como um simples movimento de passagem de

um poder pastoral religioso para um poder político laicizado. Tais constatações são importantes para afastar Foucault da alcunha de ser o pensador que ergue sua filosofia a partir do caos. Ora, se por um lado Foucault não afirma a continuidade pura e simples das tecnologias pastorais ao longo dos séculos até o ponto em que nos alcança, o autor também não afirma as rupturas sem que essas deixem rastros, que justamente são os traços que permitem identificar a genealogia das técnicas de governo. O paradoxo reside no fato de que um objeto de análise em um período determinado não é o mesmo quando analisado séculos depois, o que não significa que não podemos efetuar sua genealogia, fora de uma perspectiva de continuidade.

Já na razão de Estado dá-se a forja de uma racionalidade especificamente política que se articula à práticas políticas abarcadas no mercantilismo, tais como o dispositivo de polícia e o dispositivo diplomático-militar. O surgimento da razão de Estado, como constatamos, está ligado a uma oposição ao poder de soberania, bem como aos pressupostos do pensamento de Maquiavel. Por sua vez, a racionalidade política liberal no século XVIII traz intensas modificações das tecnologias de poder e se coloca como uma crítica constante aos modos de atuação da razão de Estado. Trata-se de uma crítica pautada em uma racionalidade econômica que efetua o aparecimento de uma governamentalidade nova. Na perspectiva genealógica tanto a pastoral cristã, quanto a razão de Estado, bem como a governamentalidade liberal possuem um objetivo em comum: governar a conduta dos indivíduos, interferir sobre suas ações e sobre os modos de conduzirem a si próprios. Essas artes de governo incorrem em um nível ao mesmo tempo individualizante, pois interferem sobre as questões mais particulares dos sujeitos, e totalizante, pois interferem sobre todos os aspectos da vida dos indivíduos. Com isso, Foucault quer designar também o fato de que as práticas de condução de conduta são capazes de governar o sujeito enquanto indivíduos e enquanto pertencentes a um conjunto maior, seja uma comunidade ou, como se dará na modernidade, uma população.

Desse modo, uma sociedade governamentalizada obedece a uma função de governo que se desloca do poder pastoral, cujo objetivo era assegurar a salvação da alma dos indivíduos (*salut*), até o objetivo de assegurar a salvação do indivíduo em seus aspectos vitais (*santé*) fora da transcendência, de modo que a prosperidade dos sujeitos governados possa ser garantida. Essa tese de que a governamentalidade liberal é formada pelas tecnologias identificadas de modo incipiente no poder pastoral é talvez aquela de mais difícil entendimento pelas nuances e recalitrâncias que apresenta. Mas é isso que justifica a opção do autor em efetuar esse recuo em sua análise da governamentalidade até o poder pastoral. Vale lembrar ainda, que os estudos acerca das práticas cristãs também serão alvo do interesse foucaultiano em uma outra

perspectiva na ocasião dos estudos acerca da confissão e dos regimes de verdade que se ligam à problemática dos cursos de 1980 *Du gouvernement des vivants* de 1981 *Vérité et Subjectivité*, bem como aos dois últimos volumes da *Histoire de la Sexualité*, onde Foucault recobre o tema da governamentalidade em uma perspectiva ética.

Destacamos também que em nossa análise verificamos que a governamentalidade se define como a apropriação de uma racionalidade pelas práticas de governo para definir as estratégias de condução dos homens e legitimar os efeitos de saber e poder. Vimos que a crítica acompanha esse movimento, no sentido de possibilitar a resistência à efetivação das tecnologias de poder. Estabelece-se, assim, a relação entre crítica e governamentalidade, relação esta necessária, posto que toda forma de poder se insere em jogos de força aonde são produzidas reações à atuação do poder ele mesmo. No curso de 78 essa relação é expressa enquanto conduta/contraconduta, haja vista que toda forma de prática de governo que atua sobre a conduta dos indivíduos deixa aberta a possibilidade de reação na forma de contraconduta. No jogo das relações de poder que constituem a governamentalidade as resistências ao poder aparecem como “catalisadores químicos”<sup>450</sup> das relações de poder, o que confere a elas um contorno múltiplo, específico ao próprio campo aonde o poder se exerce. Configura-se no campo das relações estratégicas aquilo que Foucault chama de luta. As lutas são empreendidas de forma localizada em relação às práticas de governo que visam transformar os indivíduos em sujeitos por meio de técnicas específicas de poder, de modo que aquilo que constitui o horizonte das lutas na modernidade, como bem pudemos observar, é a recusa de determinado modo de subjetivação e o controle impostos pelas práticas refletidas de governo que atam os indivíduos a identidades pré-fixadas. A identidade se torna um problema contemporâneo de expressiva importância na luta política.

Quando Foucault fala em governo é preciso sempre ter em mente que ele se refere a condições específicas e materiais aonde se pode constatar que um indivíduo ou um grupo de indivíduos dispostos em determinadas relações estratégicas exercem poder sobre a conduta dos outros, sobre os modos com que os indivíduos se conduzem a si mesmo e se conduzem em relação aos outros. Assim, as diferentes formas de governo rastreadas por Foucault em sua genealogia da governamentalidade nos informam que vivemos hoje enredados em uma complexa rede de poder aonde se articulam um poder de soberania, conjugado a um poder disciplinar e um biopoder que mobiliza tecnologias de regulação sobre os indivíduos. Em todas

---

<sup>450</sup> FOUCAULT, 2001e, 1050.

essas tecnologias de poder verifica-se o intuito de fixar uma identidade que seja condizente ao modo de exercício que é praticado e para isso mobiliza tecnologias que são responsáveis por forjar de modo artificial a subjetividade dos indivíduos. Temos assim a figura do sujeito obediente às leis, do sujeito disciplinado e do sujeito normalizado. Nossa subjetivação é tão profundamente ancorada nesses processos que encontramos dificuldades em efetuar lutas políticas que passem ao largo dessas identidades, que sejam de fato capazes de recusar os efeitos de verdade e governo que eles produzem sobre nós mesmos. Não obstante essas dificuldades é a esse tipo de luta que Foucault identifica como sendo a de maior relevância na atualidade, capaz de lutar contra os incessantes efeitos de normatização e normalização que nos assujeitam.

A leitura que fizemos foi no sentido de demonstrar em que termos se articula a crítica genealógica de Foucault que em 1978 toma por objeto de análise as práticas de governo e erige desse modo uma genealogia das artes de governar que coincide com uma genealogia do Estado. Como pudemos observar, a partir dos pressupostos metodológicos anunciados por Foucault em vários de seus textos em 1978, a ideia de crítica toma contornos maiores no espectro geral do pensamento do autor. As pesquisas anteriores tal como em *Histoire de la folie* e *Surveiller et Punir* são efetivamente críticas localizadas das microrrelações de poder em um aspecto bastante preciso dos jogos estratégicos<sup>451</sup>, que evidenciam o discurso sobre a loucura e a prática do poder psiquiátrico e as transformações operadas nas tecnologias do poder que culminam na formação do poder disciplinar. No entanto, é a partir dos estudos das contracondutas que Foucault chega à noção de atitude crítica, a qual dará sustentação ao autor para propor uma aproximação com Kant. Ora, como ressaltam Lorenzini e Davidson<sup>452</sup> a ideia de crítica não parte do pensamento de Kant, ela está arraigada nas contracondutas pastorais. Kant apenas aparece em um segundo momento, precisamente a partir da proximidade, na leitura que o próprio Foucault realiza da atitude crítica como interpelação dos efeitos de verdade que permite ao sujeito diminuir a dependência quanto a governos externos, ampliando as possibilidades do governo de si mesmo e que corresponderia à saída da minoridade descrita por Kant na definição do Esclarecimento. Por meio desse gesto, Foucault reivindica uma herança kantiana e procura definir o escopo de sua filosofia. Nesses termos, Kant é identificado como o filósofo da crítica e mais

---

<sup>451</sup> <sup>451</sup>Sobre isso Alexandre Alves afirma: “Desde a *História da Loucura*, publicada em 1961, desponta na obra de Foucault a intenção de fazer uma crítica imanente da racionalidade ocidental a partir das distintas figuras que simbolizam os “outros” da razão. Desta forma, loucura, doença, morte, crime e sexualidade afiguram-se como “experiências limites” a partir das quais a razão ocidental constituiu negativamente sua identidade”. (ALVES, A. 2007, p.10)

<sup>452</sup> LORENZINI, D; DAVIDSON, I.A. 2015, p. 16.

especificamente como o filósofo que abriu condições para se pensar a autonomia do sujeito a partir da reflexão sobre a *Aufklärung*.

Diante disso, a atitude crítica será o suporte histórico-filosófico por meio do qual Foucault desenvolve sua concepção de filosofia empreendendo uma tentativa de conceitualização do estudo das contracondutas no âmbito do poder pastoral e das práticas de resistências. Gostaríamos de assinalar simplesmente que a complexa e emblemática relação entre Foucault e Kant em torno das reflexões sobre a *Aufklärung* e da noção de atitude crítica se prolonga até os últimos estudos de Foucault em 1984, de modo que a formulação de um projeto crítico calcado na filosofia kantiana é inúmeras vezes modificada. Na década de 80 assume proeminência no pensamento de Foucault o intuito de engendrar uma filosofia crítica como prática histórico-filosófica, cujo escopo seria o diagnóstico do presente. Para o autor, quando Kant pergunta pela *Aufklärung* põe em questão o próprio presente: “qual a diferença introduz o hoje em relação ao ontem?”<sup>453</sup>. Isso cria condições tanto para uma analítica da verdade- ênfase na razão, quanto uma ontologia do presente- ênfase no sujeito e na história. Foucault irá inserir sua prática filosófica nesse segundo eixo, modificando o sistema teórico da Crítica kantiana ao assimilar a interrogação sobre a atualidade. Esse intuito será empreendido por Foucault até 1984 em uma tentativa de interrogar o que é a filosofia e qual o seu escopo. Tem-se assim que Foucault concebe a atitude crítica como prática filosófica. De todo modo, permanece a ideia de que a atitude crítica é aquilo que comportará a crítica para além do juízo dos limites dos modos de conhecer, atuando como prática dispersa e empírica em âmbitos diversos.

Considerando a análise que efetuamos nesse trabalho é possível afirmar que o método genealógico elaborado por Foucault assume como escopo a realização da crítica. No entanto, se distingue das pretensões assumidas por Nietzsche quando se utiliza da genealogia que se pretende firmar como uma crítica axiológica, que rastreia a gênese dos acontecimentos históricos com uma intenção definida de apontar a formação dos valores nesses processos escondidos pela pretensa naturalidade dos fatos, bem como propõe e defende a necessidade de superação dos mesmos naquilo que ele chamou de transvaloração dos valores. Em Foucault a genealogia é desenvolvida nas pesquisas da década de 70 e aparece como um nível de análise que possibilita a crítica do excesso do poder e da racionalidade política que aparecem como singularidades puras, não havendo uma proposta normativa no sentido de organizar a luta

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, p.1383.

política e caracterizar a crítica como crítica dos aspectos negativos de determinado fenômeno que devem ser substituídos. Do mesmo modo, a crítica de Foucault se distingue também das pretensões assumidas pela crítica kantiana, na medida em que esta centra-se nas condições de possibilidade do conhecimento se efetivando, grosso modo, como um mecanismo de julgamento da razão. Como vimos, Foucault percebe nisso uma limitação da crítica kantiana que não ousou radicalizar seus próprios princípios na direção de uma crítica do poder. Não obstante, o papel de Kant é imprescindível e fundante, pois é ele que traz a abertura necessária para se pensar a *Aufklärung* de modo que a crítica do conhecimento se coloca como condição necessária para a crítica das relações de poder, bem como é ela que traz a preocupação em relação às questões ético-políticas que se ligam à racionalidade humana.

Desse modo, como pudemos constatar, Foucault parece operar uma espécie de síntese que toma elementos de Nietzsche e Kant. Talvez porque ao perceber o incremento das relações governamentais no ponto de entrecruzamento em que se situa Kant e ao perceber que a nossa “modernidade” apareça juntamente com as formulações kantianas é que Foucault se vê de certo modo enredado nas configurações propostas pelo alemão. Com isso, é claro, não pretendemos argumentar que Foucault tenha se sentido obrigado a solicitar a presença de Kant, mas sim de que ele se deu conta de que a pergunta lançada pelo alemão é a mesma que interessa a nós hoje e que diz respeito às relações entre a verdade, o sujeito e poder que estão arregimentadas na governamentalidade. Assim, podemos afirmar que Foucault radicaliza tanto os pressupostos de Nietzsche e de Kant e consegue dar à genealogia um escopo crítico sem replicar a perspectiva axiológica nietzschiana, nem tampouco a ênfase na questão epistemológica de Kant. Como vimos, a crítica genealógica de Foucault se coloca como a crítica das relações de saber/poder que explicita a multiplicidade dos aspectos causais que constituem os acontecimentos históricos. Ela é possível por meio de uma prática histórico-filosófica. Podemos, portanto, afirmar que a genealogia de Foucault é crítica. E ainda, que a crítica foucaultiana, por ser genealógica, pode-se afirmar na materialidade da história e se esquivar de qualquer pretensão normativa que tome como pressuposto os acontecimentos históricos em objetos naturalizados e que coloque, assim, a pretensão de um lugar para onde devemos caminhar. A única prescrição que Foucault arrisca afirmar diz respeito à necessidade de enfrentar o problema do excesso de poder e das racionalidades políticas, utilizando-se para isso de uma prática histórico-filosófica de modo que a crítica se coloca como tarefa e escopo da filosofia.

Assim, há uma relação inextricável entre filosofia e o poder que consiste precisamente no fato de que a primeira deve se formular como crítica, podendo ser instrumento no

enfrentamento às práticas de governo. A filosofia, então, se define como política da verdade, pois é nesse terreno das relações estratégicas que comportam o sujeito, a verdade e o poder que a crítica deve atuar. É preciso pensar de maneira outra, alterando as relações de poder em que nos encontramos. Para isso é necessária a crítica entendida como atitude crítica aonde estão ancoradas as resistências. É preciso se recusar, incessantemente, a ser totalmente governado. A filosofia, nesses termos, apenas adquire existência enquanto crítica. Ela é o discurso de enfrentamento no plano das relações estratégicas e enquanto crítica a filosofia deve poder identificar o conjunto de entrecruzamentos que pautam as relações de poder.

Por fim, apenas apontamos, como horizonte de pesquisas futuras, para o fato de que é possível compreender o aspecto instável da governamentalidade porque as relações de poder envolvem sujeitos livres. Essa noção, portanto, abarca “o conjunto de práticas pelas quais pode-se constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros”<sup>454</sup>. Ao entender o exercício do poder como relação estratégica em que um indivíduo age e interfere na conduta do outro, exercendo sobre ele um governo, é imprescindível que em ambos os lados dessa relação haja liberdade, pois, “o poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’ e enquanto ‘livres’- entendemos por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante deles um campo de possibilidade onde várias condutas, várias reações e diversos modo de comportamento podem tomar lugar”<sup>455</sup>. Ocorre assim que ao recusar pensar o poder como dominação e repressão, onde aquele que sofre o poder não teria qualquer possibilidade de resistência, Foucault se desvencilha da dicotomia entre poder e liberdade. A relação entre esses termos, para Foucault, não é de exclusão, aparecendo mais como um “agonismo” do que um “antagonismo”. Estabelece-se um jogo complexo em que a liberdade vai ser condição de existência do poder, pois é preciso liberdade para que o poder se exerça, ela é condição para que haja uma relação de governo e não violência estrita. O poder, em vez de reprimir, estimula, ele mesmo, a criação da liberdade. Por isso, deve-se atentar para o fato de que a liberdade “só poderá se opor a um exercício de poder que tende no fim das contas a determiná-la inteiramente”.<sup>456</sup> Assim, as lutas em reação ao poder devem ser da ordem de criar formas de subjetivação que escapem ao modo como o poder determina a liberdade dos indivíduos. Para isso, se faz preciso uma provocação permanente das práticas de governo, estimulando formas de vida livres. Entendemos que é nessa relação que se dá o embate entre

---

<sup>454</sup> FOUCAULT, M. 2001e, p. 1052.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 1056.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 1057.



poder e liberdade e onde Foucault situa a atitude crítica. Assim, a atitude crítica situada na problemática da liberdade ganha contornos mais finos, o que abre um amplo campo de investigação.

Seja como for, a atualidade de Foucault é inegável. Na ordem da profusão de acontecimentos que se intercalam sucessivamente em nos acometer se torna urgente a necessidade de um pensamento que nos ofereça condições de pensarmos por nós mesmos de modo a compreendermos a nossa situação. Na trilha de incertezas que se apresenta a nós hoje, o pensamento de Foucault não nos serve como baliza, ou fundamento, mas como instrumento que nos oferece a possibilidade de identificarmos os ataques e emprendermos as lutas, me refiro, tal como a Foucault, àquelas lutas menores, circunscritas, que se ligam diretamente à nossa existência nas inúmeras relações que mantemos com os outros, com os discursos e práticas que nos governam. Assim, a crítica se efetiva como instrumento de transformação ético-política, não oferecendo nenhuma resposta, mas sendo condição indispensável para limitar os efeitos da governamentalidade e abrir caminho para uma maneira outra de pensar.

## BIBLIOGRAFIA

ADVERSE, Helton. “Para uma crítica da Razão Política: Foucault e a Governamentalidade”. In: *Revista Estudos Filosóficos*. São João Del Rei, nº4, pp. 1-25, 2010.

\_\_\_\_\_. “Foucault, Maquiavel e a crítica da Razão Política Moderna. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n.46, 2014, p. 293-316.

ALBUQUERQUE, J. Augusto. “Michel Foucault e a teoria do poder”. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, v.7, n. (1-2), p.105-110, out. 1995.

ALLEN, A; GODDARD, R. “The domestication of Foucault: government, critique, war”. In: *History of the Human Sciences*. 27 (5), 2014, p. 26-53.

ALVES, Alexandre. “A crítica de Ponta Cabeça: Sobre a significação de Kant no pensamento de Foucault”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, nº 30 (1), pp. 25-40,2007.

ARAÚJO, Guaracy. “Ficção e experiência, ou Foucault reconta a história”. In: *AISTHE*, n. 8, 2011, p. 58-72.

ARAÚJO, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2008.

AUDIER, S. “Neoliberalism through foucault’s eyes”. In: *History and Theory*. n. 54, 2015, p. 404-418.

AVELINO, N. “Governamentalidade e democracia liberal: novas abordagens em Teoria Política. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.5. Brasília, 2011, p. 81-107.

BIROLI, Flávia. “História, discurso e poder em Michel Foucault”. In: *Figuras de Foucault*. RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2006. p. 119-126.

BLANCHOT, M. *Michel Foucault tel que je l’imagine*. Paris: Fata morgana, 1986.

BURCHELL, G; GORDON, C, MILLER, P (Orgs). *The Foucault Effect: studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

BUTLER, J. *What is critique? An essay on Foucault's virtue*, 2008. Disponível: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>

BÜTTGEN, P. “Théologie politique et pouvoir pastoral”. In: *Cairn.Info*. n, 62, 2007, p. 1129-1154.

CADMAN, L. “How (not) to be governed: Foucault, Critique, and the political. In: *Environment and Planning*, v. 28, 2010, pp. 539-56.

CASTELO BRANCO, G. “As resistências ao poder em Michel Foucault. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 24, 2001, pp. 237-248.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

\_\_\_\_\_. “A governamentalidade política no pensamento de Foucault”. *Rev. Filosofia Unisinos*.11(1), 2010b, pp. 33-43.

CANDIOTTO, C; SOUZA, P (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CASTRO, E. *Vocabulário Foucault*. Trad. Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHRULEW, M. “Pastoral counter-conducts: religious resistance in Foucault's genealogy of Christianity”. In: *Critical Research on Religion*. 2 (1), 2014, p. 55-65.

DAVIDSON, A.I. “In praise of counter-conduct”. In: *History of the Human Sciences*, n. 24, 2011, p. 25-41.

DALGLIESH, B. “Critical history: Foucault after Kant and Nietzsche”. In: *Parrhesia*, n. 18, 2013, p. 68-84.

DEAN, M. *Governmentality Power and rule in Modern Society*. London: SAGE, 2010.

DEFERT, D. Chronologie. In: *Dits et écrits, v. I: 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001. p. 13-90.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins; Revisão da Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DREYFUS, H.L; RABINOW P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, A. “Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In: *Foucault filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

ERIBON, D. *Michel Foucault y sus contemporâneos*. Tradução de Viviana Ackerman. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires, 1995.

EWALD, F. *L'État Providence*. Beranrd Grasset, Paris, 1986.

FONSECA, M.A. Entre a vida governada e o governo de si. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. Muniz; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio (Org) *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

FOUCAULT, M. *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et Punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. “Introduction par Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II- 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. “La philosophie analytique de la politique”. In: *Dits et écrits II- 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. “La technologie politique des individus”. In: *Dits et écrits II- 1976-1988*. Par *Dits et écrits II- 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001c is: Gallimard, 2001c

\_\_\_\_\_. “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”. In: *Dits et écrits II- 1976-01988*. Paris: Gallimard, 2001d.

\_\_\_\_\_. “Le sujet et le pouvoir”. In: *Dits et écrits II- 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001e.

\_\_\_\_\_. “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”. In: *Dits et écrits II- 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001f.

- \_\_\_\_\_. Table ronde de 20 mai 1978. In: *Dits et écrits II- 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001g.
- \_\_\_\_\_. “What is Enlightenment”. In: *Dits et écrits II- 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001h.
- \_\_\_\_\_. *Le naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2012.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I. A vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Qu’est-ce que la critique? suivi de la culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.
- GEUSS, Raymond. “Genealogy as critique”. In: *European Journal of Philosophy*. Oxford: Blackwell publishers, 2002, p. 209-215.
- GOLDER, Ben. “Foucault and the genealogy of pastoral power”. In: *Radical Philosophy Review*. 2007, p. 157-176.
- GORDON, C. “Governmental rationality: an introduction”. In: *The Foucault Effect: studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Governmentalidade e a genealogia da política”. In: *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 39, n. 4, 2013. p. 1049-1065.
- \_\_\_\_\_. “Question, ethos, event: Foucault on Kant and Enlightenment”. In: *Economy and Society*, n.15, 2014, p. 71-87.
- GROS, Frédéric. “Foucault et la leçon Kantienne des Lumières”. In: *Lumières*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, n. 8 2006, p. 159-167.
- GUTTING, G (Org). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- HABERMAS, J. “Aporias de uma teoria do poder”. In: *O Discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*. Editions Jérôme Millon, 1998.

KELLY, M (Ed). *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge: MIT Press, 1994.

KERVÉGAN, J.F.: “Aporia da microfísica. Questões sobre a governamentalidade”. In *Tensões e Passagens. Filosofia Crítica e Modernidade*. Homenagem a Ricardo Terra. SP: Esfera Pública, 2008, p. 85.

LEMKE, T. Critique and Experience in Foucault. In: *Theory, Culture & Society*, v.28, n.4, 2011, pp.26-48.

\_\_\_\_\_. “Foucault, governmentality, and critique”. In: *Rethinking Marxism Conference*, University of Amherst, 2000.

LORENZINI, Daniele. “Foucault, la contro-condotta e l’atteggiamento critico”. In: *Materiali foucaultiani*, v. IV, n. 7-8, jan-dez 2015, pp. 137-147.

\_\_\_\_\_. “From counter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much”. In: *Foucault studies*, n.21, 2016, p. 7-21.

LORENZINI, Daniele; DAVIDSON, I, Arnold. “Introduction”: In: *Qu’est-ce que la critique suivi de la culture de soi*. Paris, Vrin, 2015.

MACHADO, Roberto. “Introdução: Por uma genealogia do poder”. In: *Microfísica do Poder*. 25ed. São Paulo: Edições Graal, 2012.

MAIA, Antônio. “Do biopoder à governamentalidade: sobre a trajetória da genealogia do poder”. In: *Currículo sem fronteiras*, n 1, 2011, p. 54-71.

MALETTE, S. *La “gouvernementalité” chez Michel Foucault*. Université Laval: Quebec, 2006.

MCCALL, C. “Rituals of conduct and counter-conduct”. In: *Foucault studies*, n.21, 2016, p. 7-21.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NORRIS, C. “What is enlightenment?: Kant and Foucault”. In: *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 1994.

PASQUINO, P. “Theatrum politicum: The genealogy of capital – Police and the State of prosperity”. In: *The Foucault Effect: studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

PRADO FILHO, Kleber. *Michel Foucault: uma historia da governamentalidade*. Rio de Janeiro: Editora Insular/Editora Achiamé, 2006.

\_\_\_\_\_. “A política das identidades como pastorado contemporâneo. In: *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

RAGO, M; VEIGA-NETO, A. *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

ROMAN, C. “The Counter-Conduct of Medieval Hermits”. In: *Foucault studies*, n.21, 2016, p. 7-21.

SAAR, Martin. “Genealogy and subjectivity”. In: *European Journal of Philosophy*. Oxford: Blackwell publishers, 2002 p.231-245. p. 29-38.

SAVOIA, Paolo. “Foucault’s critique of political reason: individualization and totalization”. In: *Revista de estudios sociales*. Bogotá, n. 43, 2012, p. 14-22.

SENEILLART, Michel. “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”. *Tempo Social; Rev. Social*. São Paulo, v. 7, n. 1-2,1995, pp.1-14.

\_\_\_\_\_. “Situation des cours”. In: *Securité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

\_\_\_\_\_. *As artes de governar: do regime medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

STIVAL, L, Mônica. *Política e moral em Foucault. Entre e a crítica e o nominalismo*. São Paulo: Loyola, 2015.

TAZZIOLI, M. “Revisiting the *Omnes et Singulatim* Bond: The Production of Irregular Conducts and the Biopolitics of the Governed”. In: *Foucault studies*, n.21, 2016, p. 7-21.

VEYNE, P. Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história. Tradução de Alda Baltazar e Maria A. Kneipp. Brasília: Editora UnB, 2008.

\_\_\_\_\_. Foucault: *Sa pensée, sa personne*. France: Albin Michel, 2009.

VISKER, R. *Michel Foucault: genealogy as critique*. Tradução de Chris Turner. London: Verso, 1995.