

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

PODER, BIOPOLÍTICA E GOVERNAMENTALIDADE EM
MICHEL FOUCAULT

João Paulo Ayub da Fonseca

Belo Horizonte

2009

João Paulo Ayub da Fonseca

PODER, BIOPOLÍTICA E GOVERNAMENTALIDADE EM MICHEL
FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal de Minas Gerais, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Renarde Freire Nobre

Belo Horizonte, 2009

João Paulo Ayub da Fonseca

Poder, biopolítica e governamentalidade em Michel Foucault

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

Renarde Freire Nobre (Orientador) - Dep. Sociologia e Antropologia – UFMG

Ana Lúcia Modesto - Dep. Sociologia e Antropologia – UFMG

Izabel Christina Friche Passos – Departamento de Psicologia - UFMG

Resumo

Esta dissertação é um estudo de parte da obra do pensador francês Michel Foucault. Mais precisamente, trata-se da investigação dos temas do poder, da biopolítica e da governamentalidade, que ocuparam lugar em seus escritos e reflexões ao longo da década de 70 do século passado. O trabalho investiga os diferentes temas considerando o percurso que levou o autor a tratá-los de modo diferenciado, considerando-se que elementos comuns às diferentes temáticas, como as relações de poder e a gestão da vida, são abordados sob diferentes perspectivas de análise. Sugere-se que as mudanças recorrentes operadas pelo autor entre temas e perspectivas de análise, antes de ressentir-se de um quadro teórico sistematizado que lhes dê coerência, enriquece o trabalho realizado num exercício constante de problematização das questões colocadas por este.

Abstract

This paper is a study of part of Michel Foucault's work. More precisely, it concerns an investigation of the themes of the power, biopolitics and governmentability, which, in the seventies, figured in Foucault's writings and reflections. The present work investigates these different themes, considering the route through which the author was taken to deal with them in distinct ways, taking into account that common elements to these, as the power relations and the management of life, are analyzed under different perspectives. One suggests that the changes operated by Foucault between the themes and perspectives of analysis, in no way requiring a theoretical framework that systematize them, enriches his work, which was realized in a continuous exercise of problematization of the issues posed by it.

Agradecimentos

Agradeço aos amigos, colegas, professores e funcionários da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas;

Às Professoras Ana Lúcia Modesto e Izabel Friche Passos pela leitura e avaliação do texto;

E mais uma vez ao Professor Renarde, por ensinar-nos que o exercício do pensamento vale a pena ser praticado.

Obrigado a todos!

Sumário

Introdução	9
Cap. 1 – A “analítica do poder”	
1.1 – Elementos da analítica do poder.....	14
- Foucault genealogista	14
- Críticas à Teoria do Poder	18
- “O poder não existe”	22
- A positividade do poder	28
- Poder e Saber	31
- O Estado	33
- Resistência e liberdade	37
1.2 - Críticas à “analítica do poder”	39
Cap. 2 – A gestão da vida	
- Precisão conceitual	48
- Do poder de soberania ao poder sobre a vida	50
- O poder sobre a vida	53
- Anátomo-política	56
- A medicalização dos sujeitos e o papel do Estado	58
- Biopolítica e normalização	64
Cap. 3 – Biopolítica e governamentalidade	
- Gestão governamental	67
- Da sociedade disciplinar à sociedade de controle	72
- A crise da “razão de Estado” e o surgimento de uma nova arte de governar	75
- O <i>homo economicus</i> e a sociedade civil	80
- As novas tecnologias de governo	85
- O estatuto da liberdade no contexto da governamentalidade liberal	87
- Biopolítica e governamentalidade	89

Cap. 4 – Biopolítica e Soberania

- Biopolítica e “vida nua”	91
- Estado de Exceção e modernidade	92
- Fazer viver/Fazer morrer	94
- Soberania e “vida nua”	97
- Críticas à leitura de Agamben	102
- Referências Bibliográficas	106

Introdução

Este trabalho é fruto de sentimentos distintos, embora convergentes, de desconforto e curiosidade frente ao pensamento de Michel Foucault. A curiosidade se fez presente desde o início a partir da descoberta de uma perspectiva diferenciada e extremamente fecunda sobre o fenômeno do poder, a *analítica do poder*. Acostumado com a idéia de que aonde há poder há Estado, parodiando o famoso dito popular *aonde há fumaça há fogo*, pode-se imaginar o estranhamento e a curiosidade teórica causados pelo autor da *Microfísica do poder*. O desconforto aparece quando se é forçado, diante dos escritos de Foucault, a sempre retomar o caminho escolhido e lançar-se a uma perspectiva diferente para tentar compreendê-lo. A *analítica do poder* surpreende o leitor apressado e em posição confortável, à sombra das teorias do poder que o remetem à instituição do Estado, quando espera encontrar em seu lugar uma feliz alternativa às teorias políticas em voga, como se Foucault propusesse através da primeira uma negação ou substituição das segundas. Nada disso. O autor não pretende realizar uma Teoria do Poder. O poder não é o ponto de chegada e, mesmo se fosse, toda a sua busca seria em vão. Conforme vai dizer o autor, não se pode surpreendê-lo, pois *ele*, O Poder, “não existe”.

Evidentemente, o esforço adotado em trabalhar o pensamento de Foucault a partir de uma certa visão de conjunto não quer dizer o mesmo que tentar realizar a tarefa de sistematização teórica tantas vezes recusada pelo autor – a razão desta recusa se esclarecerá adiante, quando levarmos em conta a atitude filosófica que consiste em “problematizar” saberes e práticas; de outro modo, o que se pretende a partir da tematização de um conjunto considerável de escritos de Foucault, sob as temáticas do poder, biopolítica e governamentalidade, é uma espécie de *diálogo* entre os diferentes pontos de vista adotados pelo autor, o que consiste em identificar os desvios, esquecimentos (estratégicos!) e retomadas sobre temas comuns a partir de pontos distintos. Os temas trabalhados pelo autor, ao mesmo tempo em que conjugam elementos comuns em suas análises, diferenciam-se na medida em que emergem sobre um sempre renovado olhar. Desse modo, verificam-se as seguintes situações no plano da análise: a identificação de tecnologias de poder que se cruzam e se complementam no caminho que vai da individualização - o poder disciplinar - à totalização - o poder de regulamentação da população; as variações do papel do Estado, ora descentrado ora re-centrado no exercício de governo levado a cabo pelas tecnologias

de poder; o fenômeno da vida que se torna o alvo de uma multiplicação das formas de governo; a reatualização do poder soberano de matar no âmbito do “biopoder”.

A retomada do trabalho de Foucault a partir do caminho indicado não se fez sem a presença de interlocutores privilegiados que, em todo o momento desta dissertação, fizeram enriquecer a discussão dos temas do poder, da biopolítica e da governamentalidade. No primeiro capítulo, destaca-se a presença da leitura de Gilles Deleuze. Acredita-se que este autor contribui de maneira significativa ao pensamento de Foucault ao trabalhar a noção de *diagrama* enquanto mecanismo para se entender o poder na sua qualidade de *disposição de forças*, realidade sem substância. A grade de análise proposta por Deleuze nos ajuda a entender o pensamento de Foucault em seu aspecto crucial: o objetivo do pensamento e da investigação histórica não deve ter como fim o poder ou seus modos de funcionamento, mas os processos a partir dos quais viemos a ser o que somos a partir das práticas e relações de poder que fazemos funcionar ao longo da história. O objetivo da análise sempre será, portanto, o sujeito enquanto efeito das relações de poder. Vale destacar que em seus últimos trabalhos, como se pretendesse fechar o círculo dentro do qual se realiza a constituição do sujeito na modernidade, mas também expurgando-se de uma visão reducionista ou fortemente determinista, Foucault estudará a relação entre os processos de assujeitamento e as práticas de subjetivação.

A tarefa principal proposta no primeiro capítulo é a de se levantar os elementos fundamentais da analítica do poder. Foram considerados, dentre outros temas, a relação entre saber e poder, a posição do Estado frente às relações de poder, a idéia de uma positividade do poder, ou seja, a noção de que o poder produz saberes, práticas e subjetividades (como os “corpos dódeis”, produtos da engrenagem disciplinar). Em contraponto, foram apresentadas duas críticas relevantes à proposta de análise empreendida pelo pensador francês. Trata-se do filósofo brasileiro José Guilherme Merquior, que reúne uma série de estudos que apontam para falhas e lacunas importantes em momentos distintos das análises de Foucault; e, igualmente relevante, as críticas de ordem teórica esboçadas pelo filósofo alemão Jürgen Habermas. A contribuição de Merquior ao estudo da obra de Foucault é inegável. A leitura deste autor destaca-se pelo rigor com que abordou cada um dos livros de Foucault, reunindo em torno de pontos controversos trabalhos de outros autores com o intuito de confrontá-los e de avaliar o que julga serem deficiências no pensamento do filósofo francês. Problemas de ordem metodológica, interpretativa e um excesso de retórica em lugar de argumentação clara e consistente são apontados. Habermas

identifica, enquanto principal “defeito” nas análises de Foucault sobre o poder, o simples fato de que a proposta lançada de uma análise genealógica do poder em sua relação com o saber não é ela mesma alvo de tal verificação. Tais críticas são importantes, antes de tudo, e como ficará exposto no corpo do trabalho, para se avaliar limites e virtudes do método analítico de Foucault.

O segundo capítulo pretende dar conta de uma mudança significativa operada por Foucault em suas análises sobre as relações de poder. Sem contradizer ou recusar as análises sobre o poder disciplinar, Foucault as reinsere numa discussão mais ampla em que a vida, em sua realidade biológica, consideradas as funções e demandas “naturais” da espécie, como nascimento, doença e morte, é investida por mecanismos de poder. Trata-se do tema da biopolítica, cuja condição de possibilidade para a sua realização decorre da invenção de tecnologias de poder que se diferenciam daquelas encampadas pelo poder disciplinar, complementando-as. Segundo Foucault, o dispositivo político da *população* torna-se a grande invenção da modernidade quando a política se torna cada vez mais biopolítica.

O terceiro capítulo sugere um diálogo entre o tema da biopolítica e o da governamentalidade. Este último aparece nos escritos do autor na segunda metade da década de setenta, destacando-se os cursos realizados no Collège de France nos anos 1978-79, intitulados, respectivamente, *Segurança, território, população* e *O nascimento da biopolítica*. Essa temática presta-se a uma série de confusões, acredita-se, devidas ao caráter de trabalho interrompido, inacabado, atitude que não se deve estranhar tratando-se de um pensador como Foucault. O autor discutiu no curso de 78 os dispositivos de segurança que se destacam enquanto estratégias e racionalidades de governo cujo fim é a politização da vida. Mas, no ano seguinte, ao se concentrar demasiadamente nas racionalidades de governo que configuram a governamentalidade neoliberal, Foucault não desenvolve suficientemente as formas precisas em que a vida é tomada pelos dispositivos de poder sob esse plano de racionalidade. Mostrar-se-á, ao fim do capítulo, que a discussão sobre a governamentalidade apresentada por Foucault resente dessa abordagem sobre a maneira como se dá a inclusão da vida nos cálculos do poder a partir da segunda metade do século XX, pois, afinal de contas, estamos lidando com o autor de *Vigiar e punir*, da *História da sexualidade* e de outros estudos em que os efeitos das relações de poder foram obsessivamente buscados em seus diversos níveis de incidência.

Por fim, o último capítulo deste trabalho pretende tratar de uma temática que se fez presente em curtas passagens nos escritos de Foucault, mas que se presta a uma discussão

polêmica e a debates que parecem ser infundáveis e extremamente problemáticos. Trata-se da reatualização, no contexto da política dos Estados modernos, do direito soberano que consiste no poder de causar a morte. No último capítulo do primeiro volume da *História da sexualidade* e na última aula do curso de 1976 realizado no Collège de France, Foucault sugere uma relação de complementaridade entre a biopolítica e o “racismo de Estado”, que seria uma espécie de reatualização moderna do direito soberano de matar, e que não teria deixado de existir com a superação da configuração de poder baseada no “velho poder de soberania” pelos regimes de poder baseados numa racionalidade de governo cujo alvo seria um investimento político dos corpos e da população. Os debates que problematizam esta questão se arranjam em torno de alguns pontos de vista, apropriações e desenvolvimentos teóricos sobre o tema da biopolítica. Nas análises desenvolvidas neste capítulo pretendeu-se destacar algumas posições que se inserem nesta discussão, dando-se destaque para a leitura realizada pelo italiano Giorgio Agamben e, em contraponto, chamando-se a atenção para algumas críticas recebidas por este em sua apropriação do pensamento de Foucault. Assim se procedeu, por acreditarmos ser Agamben o autor que mais radicaliza a contribuição de Foucault ao relançar, a partir deste, questões relevantes para se discutir situações de violência praticadas pelos Estados modernos.

Diferentemente de alguns autores, que se colocam em debate como advogados de Foucault receando tacitamente a maculação de sua imagem¹, Agamben não pretende desconsiderar as implicações do “racismo de Estado” e a sua desconfortável relação com o tema do biopoder, como fazem os que relegam tais implicações a simples experiência especulativa praticada pelo pensador francês ou aos reflexos de sua participação militante sobre a sua produção teórica, argumentando ser tal participação a responsável pela adoção do modelo da guerra em suas análises sobre o poder. Ora, se Foucault não quisesse tratar do tema do “racismo de Estado” em sua configuração moderna, como o fez em suas aulas no *Collège*, não teria publicado nada a respeito. Como é sabido, não foi essa a posição tomada no último capítulo d’*A vontade de saber*. Intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”, é da biopolítica que vai tratar o autor, ou seja, da assunção da vida aos cálculos do poder, que incitará a sua produção; mas, de outro modo, é também desse outro lado do poder sobre a vida, ou seja, o poder de causar a morte, de que tratará o autor neste capítulo. Sobre este ponto, Foucault vai dizer: “São mortos

¹ - Este é o tom da crítica realizada por Marcelo Hoffman, autor trabalhado no último capítulo.

legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros.” (1999b, p.130)

A partir do exposto nesta introdução, resta-nos seguir o trajeto proposto que nos leva ao pensamento de Michel Foucault.

1 - A analítica do poder

1.1 – Elementos da Analítica do Poder

Foucault genealogista

Em sua magnífica aula inaugural proferida no Collège de France em dezembro de 1970, mais tarde publicada sob o título *A ordem do discurso*, Michel Foucault delimita o trabalho realizado até então, ao mesmo tempo em que projeta novos rumos para a sua pesquisa. O tom elogioso não é gratuito devido à posição e importância que tal acontecimento tem para o conjunto da obra do autor francês e, ainda, na medida em que expressa os dons de ironia, provocação e habilidade retórica expedidos pelo autor em seus textos escritos, entrevistas, conferências e demais aulas proferidas.

No decorrer da aula pronunciada diante de pensadores consagrados da Academia Francesa, entre eles o antropólogo Cláude Lévi-Strauss, Foucault elabora as bases de um projeto de pesquisa que doravante marcará profundamente toda a sua obra. Trata-se da demarcação do método genealógico, de inspiração nietzscheana, em (des)continuidade ao projeto desenvolvido em torno da Arqueologia das Ciências Humanas nos livros precedentes. Esse redirecionamento metodológico na obra de Foucault consiste, grosso modo, numa reviravolta perspectiva a partir da inclusão em suas análises do que o autor vai chamar, quando apresenta o método genealógico em sua aula inaugural no Collège, dos “sistemas de coerção” que permeiam a produção e funcionamento do discurso. A novidade metodológica apresentada pelo autor no âmbito da pesquisa das práticas discursivas se estenderá, a partir de então, ao estudo das práticas punitivas e da sexualidade. É interessante notar que, neste momento, Foucault não aponta de maneira explícita para o caráter produtivo do poder, o que ficará claro somente em *Vigiar e Punir*, publicado em 1975. Ao contrário, quando traça um novo quadro de análise do discurso, refere-se a termos como “sistemas de coerção” e “sistemas de interdição da linguagem”.

Foucault nos diz que, ao lado da abordagem até então realizada sobre os efeitos ou mecanismos de “rarefação” que rege a produção discursiva em sua dinâmica interna (os princípios do autor, do comentário e da disciplina), deve-se considerar também uma outra abordagem da economia discursiva centrada nos “sistemas de coerção”. Como ele mesmo diz,

Um primeiro grupo de análises poderia versar sobre o que designei como funções de exclusão. Aconteceu-me outrora estudar uma e por um período determinado: tratava-se da separação entre loucura e razão na época clássica. Mais tarde, poderíamos procurar analisar um sistema de interdição de linguagem: o que concerne à sexualidade desde o século XVI até o século XIX; tratar-se-ia de ver não, sem dúvida, como ele progressivamente e felizmente se apagou; mas como se deslocou e se rearticulou a partir de uma **prática da confissão** em que as condutas proibidas eram nomeadas, classificadas, hierarquizadas, e da maneira a mais explícita, até a aparição inicialmente bem tímida, bem retardada, da temática sexual na medicina e na psiquiatria do século XIX; não são estes senão marcos um pouco simbólicos, ainda, mas se pode desde já apostar que as escansões não são aquelas que se crê, e que as interdições não ocuparam sempre o lugar que se imagina. (2008a, p.61)²

No trecho citado identificamos o elemento novo que vem engendrar essa nova perspectiva, ou “ponto de ataque” nas pesquisas do autor: ao antecipar suas análises sobre o tema da sexualidade em sua aula de 1970, Foucault aponta para a dimensão da “prática da confissão” e sua interseção com procedimentos de saber normalizadores (nomeação de condutas, sua classificação e hierarquização) que vão culminar no aparecimento do saber médico. Mais tarde, quando publica o primeiro volume da História da Sexualidade, *A vontade de saber*, Foucault vai dizer sobre a prática da confissão:

A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, o pensamento e os desejos, confessam-se passados e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias, emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de se confiar a outrem (...) Tanto a ternura mais desarmada quanto os mais sangrentos poderes têm necessidade de confissões. O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente. (1999b, p.59)

É, portanto, o estudo das práticas sociais e a sua relação com a produção e funcionamento dos saberes médicos, penais, educacionais, etc, que permitirá a Foucault desenvolver uma “análise do poder”. O poder entra em cena como regime de forças articulado às formas do saber numa constante produção e multiplicação de funções que vão da disciplinarização do corpo à gestão da população.

A genealogia passa a ser o registro da história sobre o corpo, sobre a vida dos sujeitos. A sua tradução é um trabalho meticuloso sobre documentos e “saberes sujeitados”. Para o que nos

² - Grifo meu.

interessa, vale ressaltar que a ascensão do corpo e da vida nos cálculos e estratégias de poder, assim como o que constitui, segundo o próprio Foucault, o seu projeto maior que é identificar a maneira como se deu a constituição dos sujeitos em suas práticas de si e dos outros, de subjetivação e assujeitamento, têm no procedimento da “analítica do poder” um movimento fundamental de compreensão³.

Em duas curtas passagens referentes à inscrição do corpo no registro da história escritas em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault apresenta indicações sobre a natureza do trabalho do genealogista:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do EU (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência [de forças], está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo. (1979, p.22)

Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências. (1979, p.27)

De acordo com François Ewald, a analítica do poder “deve permitir reencontrar o chão das nossas políticas e fazer a história da politização dos problemas”. Ewald refere-se a uma temática recorrente nos últimos escritos de Foucault: a “problematização”. O que Foucault quer dizer com “problematização”? Trata-se do

conjunto das práticas discursivas ou não-discursivas que faz qualquer coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.) (EWALD, 2004, p. 241)

³ - My objective, instead, has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects. My work has dealt with three modes of objectification which transform human beings into subjects. The first is the modes of inquiry which try to give themselves the status of sciences; for example, the objectivizing of the speaking subject in grammar générale, philology and linguistics. Or again, in this first mode, the objectivizing of the productive subject, the subject who labors, in the analysis of wealth and of economics. Or, a third example, the objectivizing of the sheer fact of being alive in natural history or biology. In the second part of my work, I have studied the objectivizing of the subject in what I shall call “dividing practices”. The subject is either divided inside himself or divided from others. This process objectivizes him. Examples are the mad and the sane, the sick and healthy, the criminals and the “good boys”. Finally, I have sought to study – it is my current work – the way a human beings turns him or herself into a subject. For example, I have chosen the domain of sexuality – how men have learned to recognize themselves as subjects of “sexuality”. (Foucault, 1982, p.208)

O fato de que certos campos e dimensões da vida humana tenham se tornado um problema que deve ser pensado no sentido de se encontrar respostas e quais são as respostas encontradas passa a fazer parte, segundo Foucault, de um exercício do pensamento que se distingue, ao mesmo tempo, do campo de estudos da história das idéias e das mentalidades. No segundo volume da História da sexualidade, *O uso dos prazeres*, Foucault reinscreve seu trabalho sob a dimensão de uma história do pensamento:

Portanto, pareceu-me que a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa “problematização”? E, afinal, é esta a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano “problematiza” o que ele é, e o mundo no qual ele vive. (2007b, p.14)

A “problematização” enquanto exercício do pensamento, segundo Foucault, se orienta no sentido de reencontrar as bases ou condições de possibilidade a partir das quais certas dimensões do ser humano foram problematizadas. Daí a importância de uma analítica que vai percorrer os meandros que definem as relações entre o saber e o poder. E assim Foucault procede ao percorrer os processos em que foram politizados a loucura, a sexualidade, o comportamento criminoso etc.

Problematização da loucura e da doença a partir de práticas sociais e médicas, definindo um certo perfil de “normalização”; problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas obedecendo a certas regras “epistêmicas”; problematização do crime e do comportamento criminoso a partir de certas práticas punitivas obedecendo a um modelo disciplinar. (2007b, p.15-16)

A condição de “exercício do pensamento” atribuída por Foucault ao trabalho da “problematização” deve seu sentido ao fato de que um determinado conjunto de problemas ou dificuldades presentes na dinâmica social podem conter soluções e respostas diversas. Reinscrever tais respostas como a que foram dadas diante do comportamento criminoso, da prática sexual, da instituição da loucura nas formas em que foram problematizadas torna possível uma abertura do campo da história para novas possibilidades. Descobrir a partir de que condições certos domínios surgem como algo que deve ser pensado e elaborado é, segundo Foucault,

trabalho específico do pensamento. Em uma entrevista de 1984, publicada sob o título *Polêmica, política e problematizações*, o autor nos diz:

Várias respostas podem ser dadas para um mesmo conjunto de dificuldades. Na maior parte do tempo, diversas respostas são efetivamente propostas. Ora, o que é preciso compreender é aquilo que as torna simultaneamente possíveis; é o ponto no qual origina sua simultaneidade; é o solo que pode nutrir umas e outras, em sua diversidade, e, talvez, a despeito de suas contradições. Ante as dificuldades encontradas pela prática da doença mental no século XVIII, foram propostas soluções diversas: a de Tuke e a de Pinel podem aparecer como exemplos; da mesma forma, para dificuldades encontradas pela prática penal foi proposto todo um conjunto de soluções na segunda metade do século XVIII; ou ainda, tomando um exemplo bastante distante, para as dificuldades da ética sexual tradicional as diversas escolas filosóficas da época helenística propuseram soluções diferentes. (2004, p.232)

Críticas à Teoria do Poder

Sempre que apresentou as premissas e pressupostos fundamentais de sua “analítica do poder”, Foucault tomou como contraponto e referência básica certa concepção de poder presente na Teoria Clássica do poder. Toda a argumentação e exposição que virão a seguir pretendem recapitular, ainda que de forma breve, algumas críticas de Foucault a essa Teoria do Poder. A título de explicação do trabalho desenvolvido neste capítulo, vale deixar claro que não se pretende proceder a uma avaliação crítica de até que ponto os empréstimos, referências e apropriações feitas por Foucault dos textos e idéias de autores utilizados como suporte e contraponto às suas análises são fieis à sua fonte. Para tal perspectiva que consiste em avaliar as “fontes” teóricas e históricas utilizadas por Foucault, vale lembrar o livro de José Guilherme Merquior intitulado *Michel Foucault ou o Nihilismo de Cátedra*⁴.

Antes de seguir, apenas deixemos claro que qualquer estudo que pretenda avaliar os empréstimos e utilizações das teorias e autores feitas por Foucault, principalmente suas considerações durante as aulas do Curso de 75-76 no Collège de France⁵ sobre a Teoria do Poder, as concepções marxistas e o que ele chamou de “economismo” presente nas análises sobre o poder, não pode deixar de considerar a herança deixada por Nietzsche em seu pensamento e o que significa, na perspectiva do filósofo alemão, a verdade e o trabalho do pensamento enquanto um

⁴ - No último tópico deste capítulo o livro em questão será melhor discutido.

⁵ - *Em defesa da sociedade*: Curso no Collège de France (1975 - 1976). SP: Ed. Martins Fontes, 2000.

“diagnóstico do presente”. Nesse sentido, ao recusar uma perspectiva orientada em torno da “analítica da verdade” (investigação das condições do verdadeiro saber), que, grosso modo, considera o “regime de verdade” despido de suas relações com o poder, e se inscrever numa linhagem de pensadores que se inicia com Nietzsche, passa por Max Weber e a Escola de Frankfurt⁶, num trabalho que consiste em analisar a construção da verdade e suas relações com os regimes de poder, trabalho inscrito por Foucault sob a rubrica de “analítica do presente”, pode-se dizer que as “ficções históricas” produzidas pelo autor revelam uma postura intelectual específica e um engajamento do pensamento nos combates e transformações da atualidade⁷.

Quando Foucault realizou tais críticas à Teoria do poder identificando uma deficiência ou incapacidade explicativa desta enquanto grade de análise capaz de tornar inteligíveis as relações de poder presentes na atualidade, ele expôs e analisou algumas implicações da Teoria Clássica e apontou limitações no corpo dessa Teoria considerando que tal perspectiva não nos oferece ferramentas analíticas pertinentes para se pensar fenômenos de poder que não tomam o Estado como local de origem e materialização do poder. Segundo o autor, deve-se caminhar num outro sentido: algo como o Estado deve sua existência à presença de relações de forças específicas que perpassam as esferas sociais em seus níveis diversos. Veremos que tecnologias de poder tal como aquelas que caracterizam o “poder disciplinar” não estão condicionadas à ação do Estado, mas, antes disso, tornam possíveis as suas ações fabricando os “corpos dóceis” que vão se constituir como o estofado sob qual assenta o regime estatal. Somando-se a isso, também é questionada pelo autor essa perspectiva que encara a Lei como manifestação do poder. Em substituição à perspectiva filosófico-jurídica do poder, Foucault vai propor em suas aulas ministradas no curso dos anos 75/76 uma perspectiva histórico-política em suas análises genealógicas.

Durante entrevista realizada no ano de 1978, quando perguntado sobre a relação entre suas análises sobre o poder e a teoria clássica do poder, o autor responde:

⁶ - De acordo com Merquior, “Foucault aludiu à conveniência de considerar seu projeto de uma história do presente como uma espécie de síntese entre as duas linhas de investigação – a francesa e a alemã – derivadas da indagação kantiana sobre o iluminismo, quer dizer, sobre a natureza da razão moderna. Da linha francesa – a teoria (comtiana) da razão como história da ciência -, Foucault faz uso seletivo: conserva o foco sobre a razão *como conhecimento*, porém deixa de lado a concepção (positivista) da ciência como corporificação de uma razão objetiva e racional. Contudo, Foucault aplaude a linha alemã – a teoria (weberiana) da razão como racionalidade social – por ser atenta à variedades de formas sociais da razão. Louva seu conceito pluralista, por assim dizer, da racionalidade na cultura moderna. Confessa partilhar da curiosidade webero-frankfurtiana sobre ‘as diferentes formas (sociais)’ assumidas pela ‘ascensão da razão’ no Ocidente.” (1986, p.23)

⁷ - A síntese de seu trabalho ou resumo de sua trajetória enquanto diagnosticador do presente foi discutida pelo autor num texto chamado “O que é o Iluminismo”, onde parte da seguinte questão debatida por Kant nos jornais de sua época: “O que é a atualidade?” Este texto foi publicado no livro *The Politics of truth*.

Não é a teoria que é diferente, mas o objeto, o ponto de vista. Em geral, a teoria do poder fala disso em termos de direito, e formula a questão de sua legitimidade, de seu limite e de sua origem. Minha pesquisa incide sobre as técnicas do poder, sobre a tecnologia do poder. Ela consiste em estudar como o poder domina e se faz obedecer. A partir dos séculos XVII e XVIII essa tecnologia se desenvolve enormemente; todavia, nenhuma pesquisa foi realizada. (2003, p.267)

Ao explicar a ascensão da burguesia na França, Foucault inverte a perspectiva de análise centrada na constituição e funcionamento do aparelho jurídico e na formação do Estado e aponta para o investimento cotidiano de “mecanismos miúdos”, “microfísicos”, num processo que, distante do brilho e da solenidade que marca a instituição dos direitos fundados em princípios igualitários, participa como base sustentadora destes mesmos direitos. Nas palavras do autor,

Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou no decorrer do século XVIII a classe politicamente dominante, abrigou-se atrás da instalação de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, e através da organização de um regime de tipo parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desse processo. A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípios igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas. E se, de uma maneira formal, o regime representativo permite que direta ou indiretamente, com ou sem revezamento, a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos. (1999c, p. 182-183)

Conforme Thomas Hobbes, talvez o expoente mais radical e expressivo do contratualismo, o poder pode ser pensado como uma propriedade natural de cada um.⁸ Pensemos no Leviatã e em sua famosa imagem representada por um sujeito constituído pela união das partes/indivíduos que lhe deram origem: corpos em miniatura (os súditos contratantes) dão forma ao soberano que carrega uma coroa sob a cabeça e uma espada e um cajado nas mãos. A interpretação sugerida é válida na medida em que a instituição do contrato se dá mediante a troca entre partes distintas; e a construção do Estado soberano nos faz entender que o domínio e as prerrogativas referentes ao controle, disposição e manutenção do corpo político constituído cabem à figura do governante devido à renúncia conjunta dos cidadãos aos seus poderes naturais. Essa idéia é retirada da concepção segundo a qual cada um, no “estado de natureza”, possuiria

⁸ - No curso de 1976 no Collège, Foucault trabalha com a teoria hobbesiana em contraponto às suas análises sobre o poder.

uma relativa parcela de poder que lhe permitiria fazer livremente tudo que estava ao alcance das suas forças e conforme seus desejos. O “contrato social” seria o momento em que uma troca entre súdito e soberano daria, ao primeiro, a proteção à vida e a garantia de seus bens, e ao segundo, a posse legal do poder. Uma objeção pode ser feita à interpretação levada a cabo por Foucault: o soberano do Estado hobbesiano *representa* o corpo político constituído tal como um ator em seu exercício cênico e, desse modo, não possui, em essência, o poder disposto pelos súditos no processo que resulta na construção do corpo soberano. Mesmo sem a intenção de verificar as apropriações feitas por Foucault, como ficou claro no parágrafo acima, pode-se imaginar o autor respondendo da seguinte maneira: se as análises do fenômeno do poder empreendidas sob a perspectiva do poder soberano enquanto aquele que *detém* as prerrogativas do poder são possíveis e realizadas de tal forma, pouco importa se o soberano apenas se veste sob a máscara do poder ou se esta lhe cabe como pele verdadeira e original.

O alvo das críticas de Foucault à Teoria do Poder concentra-se no fato de que, nesta grade de análise, o Estado e suas instituições incorporam o poder e dão-lhe substância. Em decorrência, temos os seguintes aspectos levantados e combatidos pelo autor: o estatuto da propriedade do poder, como se fosse algo de que alguns possuem e outros não; oposição entre uma classe dominante detentora do poder e a classe dominada, destituída deste; a discussão sobre a origem do poder e a sua localização nos aparelhos do Estado, o que nos faz pensar numa espécie de substância do poder; a idéia de uma exterioridade do poder aos sujeitos que o exercem ou se submetem a ele. Todos esses pontos se transformam em questões que servirão de contraponto para Foucault desenvolver toda uma analítica do poder radicalmente distanciada de uma Teoria do Poder. Sobre esse ponto, referente à idéia de uma “analítica do poder” ao invés de uma Teoria do poder, e a conseqüente recusa do autor em absorver suas análises num corpo teórico, vale lembrar a historicidade radical das análises de Foucault e o seu compromisso que consiste na inserção do pensamento e das pesquisas históricas nas lutas e relações de força que compõem a atualidade. Tal inserção não nos permite transportar suas análises e construções conceituais levantadas sobre realidades específicas a contextos distintos de sua aplicação tal como acontece, em geral, na aplicação de constructos teóricos.

“O poder não existe”

A concepção do poder tal como esboçada acima, que o toma como algo passível de troca mediante contrato entre indivíduos, justifica-se na medida em que questões como “*o que é o poder?*” e “*por que ele é de tal forma?*” ocupam o centro da análise. Nesse tipo de análise, segundo Foucault, o que temos é uma reificação da palavra poder e a sua conseqüente substancialização em aparelhos e instituições do Estado. Questões como “*O que é*” e “*por que*” levam-nos a pensar sobre a origem e a natureza do poder. Por esse caminho, chega-se à idéia de que o Estado é o local de onde emana o poder e a de que o contrato social representa a origem desse poder.

O distanciamento operado por Foucault sobre esse conjunto de noções consiste em rejeitar as questões clássicas postas acima e, de outro modo, perguntar pelo “*como do poder*”. Conforme ele mesmo diz: “'Como', não no sentido de 'como o poder se manifesta em si mesmo?', mas 'através de quais meios ele se exerce?' e 'o que acontece quando indivíduos exercem (quando eles falam) poder sobre outros indivíduos?’”⁹ Segundo o autor, esse poder encarnado nas instituições do Estado não existe. O poder, antes de ser tomado com um ente de vida própria, deve ser entendido como uma relação de forças que dá forma à maneira com que um indivíduo age sobre a ação de um ou mais indivíduos e, ainda, sobre a maneira com que age sobre si mesmo:

Voltemos à definição de exercício de poder como um meio por meio do qual certas ações de indivíduos podem estruturar o campo de ações possíveis de outros indivíduos. O que, no entanto, seria próprio às relações de poder é que tais relações são modos de ações sobre outras ações. Isso quer dizer que as relações de poder estão profundamente enraizadas nas redes de relações formadas pelos indivíduos, e não “acima” da sociedade como se fosse uma estrutura suplementar cuja supressão seria possível ou desejada por alguém. De qualquer forma, viver em sociedade é viver de tal modo que as ações sobre outras ações é possível - e de fato acontece. Uma sociedade sem relações de poder somente pode ser uma abstração (1982, p. 222).¹⁰

⁹ - “‘How’, not in the sense of ‘How does it manifest itself?’ but ‘By what means is it exercised?’ and ‘What happens when individuals exert (as they say) power over others?’” (1982, p.217)

¹⁰ - Let us come back to the definition of the exercise of power as a way in which certain actions may structure the field of other possible actions. What therefore would be proper to a relationship of power is that it be a mode of action upon actions. That is to say, power relations are rooted deep in the social nexus, not reconstituted “above” society as a supplementary structure whose radical effacement one could perhaps dream of. In any case, to live in society is to live in such a way that action upon other actions is possible - and in fact ongoing. A society without power relations can only be an abstraction (Foucault, 1982, p.222)

Portanto, exercer poder consiste em por em ação “mecanismos de poder”. Tais mecanismos são constituídos por tecnologias específicas para cada objetivo desejado. Por exemplo, em *Vigiar e Punir*, Foucault nos apresenta as técnicas disciplinares, cujo objetivo é a domesticação dos corpos dos indivíduos. Instituições diversas, como a escola, hospitais, quartéis e prisão, esta sendo uma espécie de paradigma das técnicas disciplinares, desenvolveram mecanismos, a partir do século XVII, baseados na vigilância ininterrupta e no controle do comportamento individual em ínfimos detalhes. A separação dos indivíduos entre si e sua divisão em torno da norma provoca efeitos cada vez mais individualizantes. Essa individualização, que torna possível a categorização e a classificação social dos indivíduos em torno de especificidades e particularidades rigidamente ordenadas em quadros hierárquicos, é a base a partir da qual os sujeitos, em seus gestos, atitudes e pensamentos, são objetivados. Pensemos também nas técnicas de controle e direção da consciência postas em prática pelo que Foucault chama de poder pastoral. Essas técnicas consistem em incitar os indivíduos a falarem de si, a confessarem o mais íntimo de si. Ora, ao por em prática tal poder, instituições como a Igreja, a família e, principalmente, as instituições médicas, intensificam o controle sobre os indivíduos não somente através da objetivação de seus comportamentos, mas, também, a partir daquilo que constitui a subjetividade desses indivíduos. Toda essa tecnologia normativa proporciona um tipo de controle que avança sobre duas vias: um controle dos corpos e da alma sob a intervenção no âmbito moral. A objetivação mecânica dos corpos está sempre acompanhada pelo enquadramento moral na medida em que a norma em torno da qual os indivíduos são classificados se traduz como uma “arte de julgar”. Os sujeitos serão sempre identificados sob o ponto de vista do desvio ou da normalidade. Temos, portanto, num regime disciplinar, a proliferação de agentes tais como o médico-juiz, o professor-juiz, educador-juiz, assistente social-juiz, etc.

O modelo da guerra é caro à idéia da analítica do poder na medida em que se destaca o caráter relacional em sua concepção de poder – como ficará claro adiante, a idéia de relação é fundamental para se entender a importância das noções de estratégia, tática e dispositivo que, segundo Foucault, se constituem em operadores das relações de poder:

O que caracteriza o poder que estamos analisando é que traz à ação relações entre indivíduos (ou entre grupos). Para não nos deixar enganar; só podemos falar de estruturas ou de mecanismos de poder na medida em que supomos que certas pessoas exercem poder sobre outras. O termo ‘poder’ designa relacionamentos entre parceiros (e

com isto não menciono um jogo de soma zero, mas simplesmente, e por ora me referindo em termos mais gerais, a um conjunto de ações que induzem a outras ações, seguindo-se uma às outras) (1982, p.217).

Tiramos daí que o poder se dá numa relação entre indivíduos e que pressupõe uma inter(ação), um movimento.

Ainda sobre o caráter relacional do poder e suas implicações no processo de sujeição dos indivíduos - superando o modelo jurídico da soberania que insiste em analisar as relações de poder a partir de seus termos primitivos, o indivíduo dotado de direitos e poderes naturais - Foucault vai em direção daquilo que é central na sua obra genealógica: a formação dos sujeitos. Em suas palavras:

Dever-se-ia tentar estudar o poder não a partir dos termos primitivos da relação, mas a partir da própria relação na medida em que ela é que determina os elementos sobre os quais incide: em vez de perguntar a sujeitos ideais o que puderam ceder de si mesmos ou de seus poderes para deixar-se sujeitar, deve-se investigar como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos (Foucault, 2000, p.319).¹¹

Quanto à questão anterior da guerra como modelo de inteligibilidade das relações de poder, as noções correlativas de tática e estratégia, assim como as de batalha e confronto, são instrumentos com os quais Foucault tenta tornar compreensíveis as relações de dominação. Numa passagem em *Vigiar e Punir* ele esclarece sua concepção do poder fundada no modelo da guerra:

o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou uma conquista que se apodera de um domínio. Temos, em suma, que admitir que esse poder se exerce mais do que se possui, que não é ‘privilégio’ adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados (1999c, p.29).

Dessa forma, o autor nos faz pensar que, sob a ordem e as Leis, murmuram os gritos e fervilha, quando não escorre, o sangue dos que estiveram na batalha em que uma determinada configuração de força saiu vencedora e se manteve. Isso significa, em resumo, que estamos numa

¹¹ - Num texto escrito pouco antes de sua morte, chamado “Uma estética da existência”, Foucault se refere, para além das práticas de assujeitamento na formação do sujeito, a uma outra maneira, mais autônoma, “através das práticas de libertação, de liberdade...” (Foucault, 1994, p.734)

batalha constante; que as relações de poder são relações de dominação em relativa transformação, que podem tender para um equilíbrio das relações de força ou reforçar a imposição de uma força sobre outra. A guerra surge no pensamento de Foucault, portanto, não apenas enquanto recurso lógico-explicativo para se analisar as relações de poder. A guerra enquanto fundamento ou concepção do político aparece diversas vezes na obra do autor. Uma referência explícita a essa idéia encontramos no Curso de 1975-76, intitulado *Em defesa da sociedade*, quando o autor realiza a inversão do princípio de Carl von Clausewitz segundo o qual “A guerra não é mais que a continuação da política por outros meios”; “não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento da política, seu prosseguimento por outros meios” (2000, p.22). Foucault vai dizer, ao inverter tal princípio, que a “política é a guerra continuada por outros meios”. Em uma passagem do texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, outra referência explícita à guerra como fundamento do político:

Seria um erro acreditar, segundo o esquema tradicional, que a guerra geral, se esgotando em suas próprias contradições, acaba por renunciar à violência e aceita sua própria supressão nas leis da paz civil. A regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite reativar sem cessar o jogo da dominação; ela põe em cena uma violência meticulosamente repetida. O desejo da paz, a doçura do compromisso, a aceitação tácita da lei, longe de serem a grande conversão moral, ou o útil calculado que deram nascimento à regra, são apenas seu resultado e propriamente falando sua perversão (...) A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e procede assim de dominação em dominação. (1979, p.25)

Gilles Deleuze, em seu livro intitulado *Foucault*, publicado dois anos após a morte de Foucault e que se caracteriza como uma das leituras mais instigantes de sua obra, nos chama a atenção para a idéia de *diagrama* para se entender a concepção de poder trabalhada por Foucault em suas pesquisas. Segundo Deleuze, a analítica do poder de Foucault recorre a uma concepção desubstancializada de poder na medida em que, desde que situados no plano aberto pela analítica do poder, quando queremos dizemos “o poder” ou tentamos entender este fenômeno responsável pela configuração de diversas formas/sujeitos/discursos/saberes, estamos nos referindo a um conjunto de forças em relação umas com as outras que se organizam de forma a dispor de meios (tecnologias de poder/saberes) e, ainda, na formatação de funções exercidas tanto no interior das instituições (por exemplo, no caso do poder disciplinar, cabe implantar a produção dos “corpos dóceis”), quanto no âmbito da população, o que caracteriza o regime de poder denominado pelo

autor de biopolítica. Sendo um dispositivo operacionalizado por um conjunto de forças em relação, no *diagrama*, sistema abstrato que atua na determinação ou disposição das forças, não se deve confundir as formas e meios utilizados como sendo eles mesmos o que chamamos de poder.

Quando trata do tema do poder em seu livro dedicado a Foucault, Deleuze trabalha com a idéia de que estamos lidando com algo “não-estratificado”, “não-formalizado”, em oposição ao saber, que se constitui como forma estratificada ou, nas palavras de Deleuze, como “arquivo”.

O saber diz respeito a matérias formadas (substâncias) e a funções formalizadas. Repartidas segmento a segmento sob as duas grandes condições formais, ver e falar, luz e linguagem: ele é, pois, estratificado, arquivado, dotado de uma segmentaridade relativamente rígida. O poder, ao contrário, é diagramático: mobiliza matérias e funções não-estratificadas, e procede através de uma segmentaridade bastante flexível. Com efeito, ele não passa por formas, mas por pontos, pontos singulares que marcam, a cada vez, a aplicação de uma força, a ação ou reação de uma força em relação às outras, isto é, um afeto como “estado de poder sempre local e instável”. (2005, p.81)

O poder, se assim podemos chamá-lo, dado que não se define como um substantivo, é da ordem da ação, uma espécie de física pura da ação; os saberes, as técnicas e aparelhos como a engenhoca arquitetônica do Panóptico não se constituem eles mesmos sujeitos do poder. Eles são, antes de tudo, performados pelo diagrama de forças no sentido de preencherem certas funções e dar forma aos sujeitos que se constituem nos processos de assujeitamento. Por exemplo, a tarefa que consiste em punir, corrigir, transformar assumida ao mesmo tempo por instituições educacionais, hospitalares e prisionais responde a uma mesma função do poder que opera em toda as esferas da população na medida em que, no regime da “sociedade disciplinar”, passamos por uma generalização das tecnologias de poder disciplinar. Daí a desconcertante questão lançada por Foucault em *Vigiar e Punir*:

Acaso devemos nos admirar que a prisão celular, com suas cronologias marcadas, seu trabalho obrigatório, suas instâncias de vigilância e de notação, com seus mestres de normalidade, que retomam e multiplicam as funções do juiz, se tenha tornado o instrumento moderno da penalidade? Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões? (1999c, p.187)

Continuando com Deleuze,

O poder de ser afetado é como uma *matéria* da força, e o poder de afetar é como uma *função* da força. Só que se trata de uma pura função, isto é, uma função não-formalizada,

tomada independentemente das formas concretas em que ela se encarna, dos objetivos que satisfaz e dos meios que emprega: física da ação, é uma física da ação abstrata. E trata-se de uma pura matéria, não-formada, tomada independentemente das substâncias formadas, dos seres ou dos objetos qualificados nos quais ela entrará: é uma física da matéria-prima ou nua. As categorias de poder são então as determinações características de ações consideradas como “quaisquer”, e de suportes quaisquer. (2005, p.79-80)

Em seguida, Deleuze vai esclarecer a condição de estado de forças que caracteriza o *diagrama* e a idéia de que o poder não se confunde com as formas e meios assumidas pelas instituições disciplinares e pelos aparelhos de Estado.

Assim, *Vigiar e Punir* define o Panóptico pela pura função de impor uma tarefa ou um comportamento quaisquer a uma multiplicidade qualquer de indivíduos, sob a única condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e o espaço limitado, pouco extenso. Não se consideram nem as formas que dão objetivos e meios à função (educar, tratar, punir, fazer produzir), nem as substâncias formadas sobre as quais se aplica a função (“presos, doentes, escolares, loucos, trabalhadores, soldados”...). E, com efeito, o Panóptico, no fim do século XVIII, atravessa todas essas formas e aplica-se a todas essas substâncias; é nesse sentido que ele é uma categoria do poder, pura função disciplinar. Foucault o chamará então *diagrama*, função que se “deve destacar de qualquer uso específico”, como de toda substância especificada. (2005, p.80)

No regime biopolítico, cujo alvo das tecnologias de poder não será mais o corpo individualizado, mas o conjunto ou grupo de sujeitos que caracterizam uma população, temos um novo *diagrama* de poder ou uma reorganização de forças cuja função será a de gerir a vida naquilo que responde à sua realidade ou dimensão biológica. Segundo Deleuze,

Poder-se-á então definir o diagrama de diversas maneiras que se encadeiam: é a apresentação das relações de força que caracterizam uma formação; é a repartição dos poderes de afetar e dos poderes de ser afetada; é a mistura das puras funções não-formalizadas e das puras matérias não-formadas. (2005, p.80)

As características fundamentais que definem o regime biopolítico de poder serão melhor discutidas no segundo capítulo. A relação desse poder com o poder disciplinar também será problematizada.

A positividade do poder

Uma idéia fundamental na concepção filosófico-jurídica, que remonta a Hobbes e aos demais filósofos contratualistas da Teoria Clássica do poder, é a de que o poder se expressa através do direito sob a forma da Lei. Essa idéia implica um dos pontos de contenção para Foucault: o poder é negativo e essencialmente repressivo. A Lei tem a força da proibição. Assim, cabe a ela enunciar os limites que incidiriam sobre a liberdade dos sujeitos, impedindo-os de fazer determinadas coisas, ao mesmo tempo em que permite outras, desde que restritas aos limites do que é imposto. Sob o império da Lei cabe aos indivíduos obedecer. Em Hobbes, a idéia do poder como força repressiva pode ser ilustrada, por exemplo, quando ele invoca a imagem da espada: “E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (de *Leviatã*, citado por Aranha e Martins, 1993, p. 210). Lembremos também da figura do Leviatã, já descrita no início deste capítulo.

Foucault questiona esse princípio da negatividade do poder, por exemplo, quando trata da história da sexualidade. Segundo ele, com o advento do capitalismo, o que se viu, ao contrário do que possa parecer, não foi principalmente a negação do sexo, sua anulação e interminável repressão. Pelo contrário, o autor identifica uma crescente colocação do sexo em discurso, o que abrange as formas diversas de interdição, a crítica às instituições, os anseios por sua liberação, expressões literárias, o surgimento de um corpo de saberes que define uma ciência do sexo etc. De modo negativo, ou não, tornou-se necessário falar sobre o sexo. Enfim, uma explosão de mecanismos a partir dos quais os indivíduos foram incitados a falar sobre seu sexo, seus desejos e pensamentos. E o jogo de poder-saber que Foucault quer desmascarar é aquele que participa da construção da identidade no mundo moderno: de acordo com o autor, cabe ao dispositivo da sexualidade *identificar* os sujeitos a partir da confissão destes sobre a verdade de seu sexo. A psicanálise, segundo Foucault, nasce como o fruto refinado deste dispositivo de poder-saber em que a relação dos sujeitos com sua sexualidade ocupa lugar privilegiado na definição da identidade dos mesmos. Daí ser possível, em tal estado de coisas, pensar os homossexuais como habitantes estranhos de um terceiro gênero ao lado dos gêneros masculino e feminino.

Foucault rompe com o primado do desejo e procura identificar nas práticas de poder aquilo que o incita a partir do momento em que recusa a hipótese de que o desejo e o sujeito do desejo atravessam imunes os caminhos onde passam as correntes da história. E na medida em que

assume essa recusa, reconhece a inutilidade de se pensar a sexualidade como dimensão naturalizada e, ainda, a recusa em tratar da história da sexualidade como história dos poderes que tiveram por objetivo a sua repressão. A prática da confissão será a tecnologia privilegiada para no âmbito desse poder produtivo e, portanto, utilizada tanto por padres, médicos, educadores e demais agentes disciplinares.

O poder atua, portanto, no sentido de incitar desejos, gestos e comportamentos. Não deve ser entendido como um jogo de soma zero, onde a ação de um indivíduo sobre outro anula as potencialidades deste, mas como possibilidade de agir sobre o comportamento de um indivíduo dando-lhe certa direção. Romper com a lógica da soma zero para se entender o fenômeno do poder torna-se um passo de extrema importância, pois as relações de poder nem sempre se dão sob o signo da perda ou da falta. Ainda sobre o tema da sexualidade, segundo Foucault,

Não se deve descrever a sexualidade como um ímpeto rebelde, estranha por natureza e indócil por necessidade, a um poder que, por sua vez, esgota-se na tentativa de sujeitá-la e muitas vezes fracassa em dominá-la inteiramente. Ela aparece mais como um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder; entre homens e mulheres, entre jovens e velhos, entre pais e filhos, entre educadores e alunos, entre padres e leigos, entre administração e população. Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados da maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias. (1999b, p.98)

O estudo realizado por Foucault sobre a história da sexualidade aponta, de maneira clara, para a presença de poderes que se caracterizam pela produção de discursos. Produziram-se os lugares permitidos para o sexo, definiram-se quem seria autorizado a falar dele, o momento de falar, as sanções impostas àqueles que transgredissem as regras. Essas regras não tomam a forma de Leis, antes disso, elas se referem a normas, a modelos referenciados no âmbito da saúde, da moral. Criou-se, a partir da definição do que é normal, a figura do desviante, do anormal. Somou-se a isso todo um aparato médico cujo objetivo seria a correção desses indivíduos transgressores. O conjunto de discursos criados - regras, procedimentos formais, instituições, saberes médicos etc -, tudo isso nos faz pensar em poderes que se caracterizam não pela repressão e anulação dos indivíduos, mas, antes, por sua produtividade, pois nos informam sobre a multiplicação de certos saberes acompanhados por novas formas de controle.

Com relação à noção de poder fundada sob o signo da Lei, na qual o poder é essencialmente negativo e repressivo (a proibição é a força fundamental quando olhamos a partir desse ponto de vista), o autor nos diz,

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade, o poder produz realidade, produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (1999c, p.172).

Foucault reconhece que há uma dificuldade em se livrar dessa concepção jurídica que vê o poder como algo essencialmente repressivo, porque ela “parece se adaptar a uma série de fenômenos que dizem respeito aos efeitos do poder.” (Foucault, 1979, p.7) Mas então ele se pergunta se o poder obteria aceitação e seria obedecido se somente dissesse não. Ora, o autor vai dizer, não seria possível a manutenção de uma ordem que só dissesse não, cuja função seria a de apenas reprimir. É a partir do fato de que o poder se torna capaz de produzir coisas, discursos, saberes e, ainda de induzir prazeres, que deve ser buscada a sua presença no corpo social enquanto instância con-formadora do mesmo.

A positividade do poder consiste, enfim, em *produzir* indivíduos normatizados (os “corpos dóceis” de que fala Foucault em *Vigiar e Punir*) ao bom funcionamento das instituições sociais. Isso implica no aumento conjunto da produtividade e eficiência econômica, na obediência política dos indivíduos, produção de saberes e normas, instituições etc. E é exatamente nessa passagem de um regime de poder fundamentado no código da Lei para um regime de regulamentação que se dá a cargo de uma crescente instituição de normas em seus diversos níveis que a atuação do poder buscará preencher e compor, de maneira produtiva, os “espaços vazios” deixados pelo primeiro. De acordo com François Ewald,

A lei define um espaço de liberdade, traça-lhe os limites, de tal modo que, no seu interior, cada um poderia fazer o que quisesse; ela define uma partilha simples e imperfeita entre o permitido e o proibido; estabelece a igualdade dos cidadãos, que deixa na sua indistinção, pois é indiferente à sua existência singular. O regulamento, por sua vez, toma a seu cargo os homens nesse espaço deixado vazio. O regulamento interessa-se pelo que há de mais sutil na conduta ou no comportamento. Ele distingue, diferencia, individualiza, hierarquiza. Impõe gestos, atitudes, hábitos. Mede as distâncias que sanciona. Impõe o constrangimento contínuo e minucioso destas prescrições ao longo da existência. Normaliza e moraliza ao mesmo tempo. (...) Graças a ele, o normal rejeitará o anormal, o integrado ao marginal, o inteligente ao “estúpido”, o trabalhador ao indolente, o racional ao louco. Poderão então ser tomados a cargo dos aparelhos legais (polícia, justiça, saúde...), que se encarregarão de os reeducar. (2000, p.41)

Poder e Saber

Seguindo pelo caminho do confronto e da guerra permanentes, Foucault analisa as produções discursivas e compreende os discursos enquanto peças inseridas num dispositivo de poder, organizando-se em blocos táticos dispostos num campo de batalha. Nessa relação de poder, manifestada na produção dos discursos, a busca da verdade, ou melhor, dos discursos considerados verdadeiros pela sociedade, está em jogo e motiva a luta. Isso se deve ao fato de a verdade estar inevitavelmente relacionada ao poder; ela “não existe fora do poder ou sem poder”. Sobre o jogo travado entre os indivíduos pela verdade dos discursos, Foucault nos diz:

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral de verdade’: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos; a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (1979, p.12).

E aqui, dentre outros momentos, percebemos a presença nietzschiana no pensamento de Foucault: não há uma verdade essencial no mundo, a qual caberia aos indivíduos buscar. Há, sim, um conhecimento do mundo que é fruto de uma perspectiva. Foucault, no seu livro *A verdade e as formas jurídicas* (1999a), se vale do aforismo 109 da *Gaia Ciência*, em que Nietzsche diz: “Mas o caráter do mundo é, pelo contrário, o de um caos eterno, não pelo fato da ausência de uma necessidade, mas pela ausência de uma ordem, de encadeamento de forma, de beleza, de sabedoria, e de toda a estética humana.” (Nietzsche, 1978, p.199) Num outro momento, Foucault cita o aforismo 333 da mesma obra de Nietzsche, para dizer que não há conhecimento sem batalha, sem violência e falsificação sobre aquilo que se conhece.¹² No ato de conhecer, uma luta se trava no sentido de conformar (tornar coerente) um mundo sem Lei e sem formas. A verdade seria da ordem da criação/invenção humana, pois não há conhecimento em si. Decorre disso que o saber, incluindo o científico, está intrinsecamente ligado a uma relação de poder, pois está sempre

¹² - Podemos citar, seguindo o caminho apontado por Foucault no pensamento de Nietzsche, o livro *Aurora*, aforismo 535, em que o pensador alemão vai dizer: “A verdade necessita do poder – Em si, a verdade não é absolutamente um poder – por mais que digam o contrário os lisonjeadores iluministas! – Ela tem de atrair o poder para seu lado ou pôr-se ao lado do poder, senão sempre sucumbirá! Isso já foi demonstrado bastante e mais que bastante!” (2004, p.262)

fundado sobre conhecimentos que se propõem verdadeiros: “Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder” (Foucault, 1979, p.142).

Ainda na obra *A verdade e as formas jurídicas*, citada acima, Foucault percorre as formas jurídicas que viabilizam ou, em melhores termos, fabricam discursos verdadeiros. Essas formas são a prova, o inquérito e o exame. O autor foi buscar um exemplo ilustrativo da forma jurídica da prova nas disputas ou competições da antiguidade quando àquele ao qual se contestava algum fato, por exemplo, o momento exato em que ultrapassou a linha de chegada em uma corrida, era exigido um juramento perante os deuses. Se ele não fosse capaz de cumprir esse juramento, era desacreditado e então se estabelecia a verdade sobre o fato. Com relação à forma do inquérito, Foucault foi buscar seu momento ilustre de aplicação a partir da interpretação do texto *Édipo-Rei*, de Sófocles. Aí, segundo Foucault, procede-se o estabelecimento da verdade através de relatos daqueles que viram ou acessaram diretamente o fato colocado em questão. À confissão do oráculo de que Édipo teria sido o autor do assassinato de seu pai, o Rei Laio, recorre-se aos escravos que podem comprovar a filiação de Édipo. Já o exame, segundo Foucault, é o procedimento máximo de aquisição da verdade e vem incorporar-se como dispositivo fundamental na constituição das ciências humanas. Conjuntos de saberes que vão engendrar poderes têm no exame seu procedimento fundador e legitimador. A forma jurídica do exame aparece, portanto, como meio de efetivação máxima do dispositivo de poder-saber, pois ao mesmo tempo em que força a produção de relatórios, registros e acumulação de dados, ele se caracteriza como instância privilegiada da arte de julgar e corrigir, punir ou castigar. É através do exame que as micropenalidades são postas em prática no âmbito da escola, dos hospitais e, em sua forma pura, no domínio das práticas penais.

Noutro domínio, o da sexualidade, não é menor a presença da prática do exame enquanto operador das relações entre saber e poder. A partir do Concílio de Trento (1545-1563), em reação à reforma protestante, tem-se o surgimento e desenvolvimento da pastoral cristã e a intensificação da prática da confissão. Surge, portanto, na articulação entre diretor espiritual e penitente, o procedimento do exame de si mesmo orientado pelo o que Foucault vai chamar de confissão da carne. Pensamentos, desejos, “imaginações voluptuosas”, deleites, “movimentos simultâneos da alma e do corpo”, “as faculdades da alma”, a memória, as palavras, sentidos, ações, sonhos etc, tornam-se os objetos para os quais se dirige o imperativo do “Examinai a si mesmo”. O discurso do sujeito deve revelar, portanto, “sob a superfície dos pecados, a nervura ininterrupta da carne.”

O caminho aberto pela pastoral católica via confissão da carne vai desembocar na explosão de discursos sobre o sexo na sociedade ocidental, colonizando a esfera econômica, política, jurídica, da saúde e da educação. No âmbito da medicina e da justiça, Foucault dá o exemplo de um caso ocorrido em 1857 em que um trabalhador do campo, numa aldeia francesa, é acusado de manter relação sexual com uma adolescente e, após julgamento, é condenado à internação numa instituição psiquiátrica, o hospital de Maréville, tornando-se objeto de exames clínicos e elaboração teórica. Tal história não teria a menor importância, argumenta Foucault, não fosse o fato de que a relação entre meninas e adultos tenha ocupado, até então sem qualquer reação de intolerância coletiva, o cotidiano da vida daquelas pessoas. Corrobora a tese de Foucault o fato de que a inserção da sexualidade nos regimes da saúde e da justiça vai coincidir com o surgimento, no âmbito da educação infantil, de uma pedagogia em que se coloca em jogo o controle e a disciplina sexual das crianças. (Foucault, 1999b)

Após ser instituído pela prática religiosa, o procedimento do exame ultrapassa suas fronteiras e se transforma em procedimento responsável pela produção de saberes nas diversas áreas das ciências humanas: políticas de natalidade e de controle da saúde através do dispositivo da “população”; a medicalização do sexo das crianças e a criação de uma pedagogia voltada para a educação sexual; a disposição arquitetônica dos colégios e internatos; a inclusão das “perversões sexuais” no domínio da psiquiatria e a definição de lugares e indivíduos autorizados a falar do sexo são os resultados da massiva colocação do sexo em discurso. Considerando-se a produção dos discursos sobre o sexo no interior de diversos regimes de saber, como a demografia, biologia, psiquiatria, psicologia, medicina, moral e crítica política, o procedimento do exame vai assumir uma função fundamental.

O Estado

O Estado, antes de produzir e centralizar relações de poder, fundamenta-se em torno dessas relações e as rearticula para a obtenção de fins específicos. Vimos que o poder se caracteriza pela disposição de mecanismos que incidem sobre ações de indivíduos. Ele não tem lugar fixo ou definido e nem se materializa em qualquer ponto. Pensar o Estado sob esse prisma nos força a entendê-lo como uma organização que, ao mesmo tempo em que faz funcionar

mecanismos de poder, apoia-se sobre relações de poder que se dão entre os indivíduos no tecido social. Algo como o Estado só é possível na medida em que um conjunto de relações de poder é rearticulado e novas formas de poder são postas em prática.

François Ewald, em seu livro *Foucault, a norma e o direito*, identifica o surgimento do Estado como algo desarticulado, carente de uma centralização efetiva tal qual conhecemos em nossos tempos. Segundo este autor, seria ilusão conceber o desenvolvimento do Estado como algo dotado de uma centralização progressiva que avança no sentido de englobar cada instância à sua racionalidade de controle. A compreensão do Estado e de seu princípio de funcionamento requer o entendimento da “anatomia política que, desde e no decurso da idade clássica, penetra e investe o conjunto do corpo social”. De acordo com Ewald,

O Estado principiou pelas suas partes desarticuladas, a centralização não possível senão pelo seu uso silencioso, o desenvolvimento insidioso e a difusão lenta e lateral de uma tecnologia ou de uma anatomia políticas que permitiram a unificação e a homogeneização de um mesmo tipo de exercício do poder através do conjunto dos aparelhos produtivos (fábrica, escola, hospitais...), segundo o princípio do panoptismo. De onde provém o Estado moderno? Não de necessidades ligadas ao desenvolvimento e à transformação do aparelho produtivo, já o vimos; também não de uma “decisão” tomada no topo do Estado, porque, como o mostra o exemplo da prisão, o aparelho judiciário foi “colonizado” por esses mecanismos disciplinares dispersos e ramificados na base da sociedade, até ao seu grão mais fino. A unidade do Estado, o princípio de seu funcionamento, não deve ser procurado no seu seio, nem na articulação dos seus aparelhos, mas na anatomia política que, desde e no decurso da idade clássica, penetra e investe o conjunto do corpo social. (2000, p.39-40)

No capítulo seguinte veremos que, a partir do elemento novo representado pela noção de “população”, são inventadas outras formas racionais de intervenção política as quais passam a fazer parte da agenda do Estado: o poder sobre a vida, de que fala Foucault no último capítulo do primeiro volume da *História da Sexualidade*, e que consiste em racionalidades voltadas para o controle e a regulação da população. Como ele mesmo diz, trata-se da "proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência" (1999b, p.135).

A partir da perspectiva foucaultiana, é preciso entender, portanto, que o Estado e suas instituições existem por apoiarem-se nas relações de poder que estão investidas no corpo social: “Ora, penso que, sem chegar a dizer que o poder de Estado deriva das outras formas de poder, ele é, ao menos, fundamentado sobre elas, e são elas que permitem ao poder de Estado existir.” (Foucault, 2003, p.268). Ou, ainda, numa forma interrogativa: “Como se pode dizer que derivam

do poder de Estado o conjunto das relações de poder que existem entre os dois sexos, entre os adultos e as crianças, na família, nos escritórios, entre os doentes e os saudáveis, entre os normais e os anormais?” (Foucault, 2003, p.268). E se de fato podemos observar uma força considerável posta em prática pelos aparelhos de Estado, é porque estes se investem das relações de força presentes na sociedade:

[...] o Estado, com toda a onipotência do seu aparato, está longe de ser capaz de ocupar todo o campo de reais relações de poder, e principalmente porque o Estado apenas pode operar com base em outras relações de poder já existentes. O Estado é a superestrutura em relação a toda uma série de redes de poder que investem o corpo, sexualidade, família, parentesco, conhecimento, tecnologia e etc (Foucault, 1982, p.122).

Podemos dizer, então, que ao mudarmos o poder de Estado, não necessariamente estamos mudando as outras formas de dominação presentes no seio da sociedade. Foucault nos dá o exemplo da URSS, onde houve uma mudança nos quadros governantes e nos modos de produção econômicos, mas as mesmas relações de poder que subjogavam as pessoas em suas vidas cotidianas no mundo capitalista eram encontradas no sistema socialista (Foucault, 2003). A generalização do poder normalizador e o desenvolvimento de disciplinas ferrenhas no exército e nas fábricas não deixaram de existir no regime comunista. Numa entrevista sobre o sistema penal soviético realizada em 1976, Foucault nos diz que a URSS não fez mais do que transportar e ampliar os métodos de vigilância criados pela burguesia ocidental no século XIX: “Da mesma forma que os soviéticos adotaram os princípios da administração científica (...) também adotaram nossas técnicas disciplinares, acrescentando mais uma arma, a disciplina partidária, ao arsenal que havíamos aperfeiçoado.” (Foucault, apud Merquior, 1986, p.179)

Deleuze, quando trata do Estado em seu livro sobre Foucault, se refere à idéia de uma “forma-Estado”. Lembremos de que o poder, segundo Deleuze, não se inscreve na dimensão do formalizável, antes, trata-se de uma natureza de forças abstratas, performáticas (não é de uma certa performance de que trata o poder disciplinar na produção dos “corpos dóceis”, dotados de máxima eficiência produtiva?). Se tomarmos por base a discussão proposta por Deleuze, entender o Estado como substância do poder ou sua fonte de irradiação significaria confundir a natureza do poder enquanto *diagrama* e cair no equívoco que consiste em espreitar o poder exatamente aonde ele se esquia, pois este não está presente nas formas como matéria estável, mas atua sobre elas conformando-as sob funções diversas. Segundo Deleuze,

Os fatores de integração, agentes de estratificação, constituem instituições: o Estado – mas também a família, a Religião, a Produção, o Mercado, a própria arte, a Moral... As instituições não são fontes ou essências, e não tem essência nem interioridade. São práticas, mecanismos operatórios que não explicam o poder, já que supõem as relações e se contentam em “fixá-las” sob uma função reprodutora e não reprodutora. Não existe Estado, apenas uma estatização, e o mesmo é válido para os outros casos. De modo que, estudando cada formação histórica, será preciso indagar o que cabe a cada instituição existente sobre tal estrato, isto é, que relações de poder ela integra, que relações ela mantém com outras instituições, e como essas repartições mudam, de um estrato ao outro. Aqui, novamente, são problemas de captura bastante variáveis, horizontais e verticais. Se a forma-Estado, em nossas formações históricas, capturou tantas relações de poder, não é porque estas derivem daquela; ao contrário, é porque uma operação de “estatização contínua” por sinal bastante variável de caso em caso, produziu-se na ordem pedagógica, judiciária, econômica, familiar, sexual, visando a uma integração global. Em todo caso, o Estado supõe as relações de poder, longe de ser a sua fonte. (2005, p. 83-84)

Pelo o que foi exposto acima sobre o poder do Estado, percebemos claramente em Foucault o abandono da noção de soberania - que situa o poder em termos de Direito – enquanto recurso teórico nas análises sobre as relações de poder, pois tais relações que se dão fora do âmbito jurídico do Estado não podem ser analisadas em termos de proibição ou de imposição de uma Lei; e também o abandono de um modelo centralizador no qual o Estado “detém a prerrogativa de ser o centro [foco] constituidor das relações de poder.” (Maia, 1995, p.87). Nesse redimensionamento do papel do Estado em relação ao poder, ao invés de um modelo centralizador que pressupõe um ponto (o Estado) de onde emanam as relações de poder, devemos entender a dinâmica de tais relações adotando a idéia de uma rede que atravessa os vários focos de poder presentes na sociedade. Sobre a idéia de rede, assim explica Antônio Maia: “Rede esta que permeia todo o corpo social, articulando e integrando os diferentes focos de poder (Estado, escola, prisão, hospital, asilo, família, fábrica, vila operária, etc.) que se apóiam uns nos outros” (1995, p.88).

Apesar de negar a noção que faz do Estado o foco de onde emanam as relações de poder, não podemos esquecer que, no momento em que trata do *biopoder*, Foucault destaca, de modo significativo, o papel ou posição estratégica dessa instituição maior da sociedade. É que, se o Estado não pode ser considerado como o lugar do poder ou mesmo fonte de todo o poder que perpassa o corpo social, ele têm papel importante na estrutura de relações de poder que opera sobre o conjunto de indivíduos representados pela população. Tomemos, como exemplo, as políticas públicas no campo da saúde coletiva e da economia familiar, que atingem os indivíduos considerados a partir de características básicas que os definem como seres vivos: como todo ser

vivo os sujeitos são passíveis de ser contaminados por doenças contagiosas e por isso mesmo carecem de constantes medidas profiláticas por parte do Estado, assim como a maneira como dispõem de recursos básicos necessários à sua sobrevivência como água potável e alimentos em geral merecem devido controle por parte daquele. O controle que se opera sobre a natalidade e a sexualidade dos indivíduos ganha, nas instituições do Estado, meios importantes para a sua realização. Certos países da Europa e a China, por exemplo, embora se orientem por objetivos opostos no que concerne ao controle da natalidade – os primeiros desenvolvem políticas de estímulo ao crescimento populacional enquanto o segundo se empenha de maneira rígida em sua diminuição -, representam casos em que a função biopolítica assume no Estado e suas instituições posição estratégica fundamental.

Resistência e liberdade

Numa relação de poder, é importante dizer que, para Foucault, a resistência não corresponde a um elemento externo o qual incidiria sobre a relação como uma força autônoma. Não há uma força de resistência na sociedade pela qual surgiriam as revoltas e rebeliões, mas estratégias locais (que podem se inscrever num conjunto de estratégias globais) destinadas a alterar ou transformar as relações de dominação, cujo sucesso depende de uma série de táticas e da própria articulação dessas estratégias a um nível global. Assim, a resistência ao poder é o outro termo da relação e ela primeiramente denuncia, como um “interlocutor irreduzível”, uma relação de força que se faz presente.

A possibilidade de resistência significa que não há, para Foucault, um poder absoluto e infalível que deixaria imobilizados aqueles sobre os quais atua. Quando diz que há poder em todo lugar, ele quer afirmar que na sociedade existem múltiplas relações de poder e não, exclusivamente, que a existência de um poder irresistível e onipresente atue subjugando mentes e corpos dos indivíduos. Assim ele explica a relação entre poder e resistência:

Não coloco uma substância da resistência face a uma substância do poder. Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa. (1979, p.241)

Por fim, vale lembrar também que Foucault, em seu texto de 1982 *O sujeito e o poder*, define a liberdade como condição para o exercício do poder. Nesta altura de seu trabalho, o que alguns chamam de “último Foucault”, é revelada sua preocupação com as questões éticas em torno das quais os indivíduos devem buscar sua libertação¹³. Uma ressalva deve ser feita quanto à idéia de liberdade trabalhada pelo autor neste momento, pois ela tem um sentido transcendental, aparecendo em relação ao poder enquanto condição de possibilidade do mesmo. Escreve ele:

O poder é exercido somente sobre sujeitos livres e apenas enquanto são livres. Por isto, nós nos referimos a sujeitos individuais ou coletivos que são encarados sob um leque de possibilidades no qual inúmeros modos de agir, inúmeras reações e comportamentos observados podem ser obtidos (1982, p.90).

Continua dizendo que, numa relação onde não há possibilidade de reação por parte daquele que está submetido a uma relação de força, não há relação de poder, mas sim uma relação de “constrangimento físico”. Como afirma:

...não há confrontação face a face entre poder e liberdade, que são mutuamente excludentes (a liberdade desapareceria sempre que o poder fosse exercido), mas uma interação muito mais complicada. Nessa relação, a liberdade pode aparecer como condição para exercício do poder (simultaneamente sua pré-condição, já que a liberdade precisa existir para o ‘poder’ ser exercido, e seu apoio, uma vez que sem a possibilidade de resistência, o poder seria equivalente à determinação física) (Idem, 1982, p.90).

¹³ - Além dos textos e entrevistas deixados em livros como a coletânea *Ditos e Escritos*, os livros publicados pelo autor que correspondem a essa fase de sua obra são os dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, *O uso dos prazeres (Vol.2)* e *O Cuidado de si (Vol.3)*.

1.2 - Críticas à “analítica do poder”

Neste tópico serão trabalhadas algumas críticas feitas ao método genealógico de Foucault e, mais especificamente, à sua “analítica do poder”. Os autores aqui escolhidos não mediram esforços em apontar o que, em sua opinião, passam por defeitos de interpretação, más avaliações e explicações viciadas. Tais autores e suas respectivas obras são: José Guilherme Merquior, em *Foucault ou o nihilismo de cátedra* e Jürgen Habermas n’*O Discurso filosófico da modernidade*. Embora não seja assunto menos importante para qualquer trabalho que pretenda reconstituir os passos de um autor, não foi realizada uma busca exaustiva em torno de obras críticas ao método de Foucault e nem se pretende esgotar os problemas apontados pelos autores citados. Em empresa mais modesta, acredita-se que a apresentação de tais críticas, ainda que por meio de uma discussão breve, irá enriquecer o entendimento da “analítica do poder” proposto neste capítulo.

Auto-referido como “antipanegírico” de Foucault, o livro de José Guilherme Merquior faz jus à empreitada na medida em que parece detonar as análises históricas e o projeto genealógico de Foucault. O livro *Foucault ou o nihilismo de cátedra* se estrutura da seguinte maneira: o autor procede a uma análise cuidadosa de cada livro separadamente destacando, em primeiro lugar, sua estrutura e seu material histórico e, em seguida, procedendo a avaliações dos resultados a que chega Foucault.

Se não fosse uma obra dotada de extremo cuidado na leitura do material criticado e de reunião considerável de críticos desse material, poderíamos pensar que, no caso em questão, estaria Foucault sendo vítima de mais uma investida polêmica e vazia, como tantas vezes se queixou. José Guilherme Merquior, na análise de cada livro de Foucault, parece bem armado nas críticas realizadas e, para tanto, reúne uma série de historiadores, filósofos, sociólogos que, por sua vez, não deixaram os escritos de Foucault ofuscados sob o brilho do sucesso e da aclamação mundial recebida pelo pensador francês. Merquior se posiciona na contracorrente daqueles que julga cegos às mazelas e defeitos presentes na obra de Foucault. E assim, já nas primeiras linhas, dirigindo-se ao que chama de “tribo foucaultiana”, num tom que beira a afetação e cinismo extremado, Merquior justifica seu trabalho a partir do que para ele trata-se de uma constatação irritante: “a tribo foucauldiana (entre nós, barbaramente auto-designada como “foucaultiana”) tem o hábito de ignorar sistematicamente o volume e qualidade das críticas feitas às proezas histórico-filosóficas de seu ídolo.” (1986, p. 11)

E nesse clima de manifesto e descontentamento com a falta de lucidez filosófica de seu tempo, Merquior segue suas análises sem, vale dizer em sua defesa, deixar de expor as teses de Foucault com seriedade e clareza. Este autor recebe, inclusive, elogios de Sergio Paulo Rouanet quando este afirma que Foucault certamente ficaria contente com uma crítica do nível da que realizou Merquior, com respeito à obra do filósofo francês e uma cuidadosa análise da mesma.¹⁴ Afinal, estaria ele disposto a correr o risco de se perder no universo da retórica, lá mesmo onde quer surpreender Foucault? Sendo assim, é com devido cuidado e clareza que Merquior vai apontar falhas importantes em todos os escritos de Foucault. Desde a constatação da falta de precisão geográfica nos conceitos históricos presentes em *As palavras e as coisas* e *História da Loucura* até a denúncia de dogmatismo nas análises de Foucault sobre o poder, Merquior procede a uma análise minuciosa e crítica ferrenha à metodologia, hipóteses e resultados encontrados por Foucault em suas pesquisas.

Em *Vigiar e Punir* Merquior aponta para três falhas fundamentais sob “um ponto de vista rigorosamente crítico”: a apreensão de “fatos errados”; “más avaliações de dados históricos” e, por fim, problemas referentes à natureza das explicações propostas por Foucault. Com relação aos que chama de “fatos errados”, ele nos dá o seguinte exemplo:

Os historiadores têm-se queixado, por exemplo, de que todo período revolucionário se acha quase ausente do relato de Foucault. Talvez ele se tenha demonstrado por demais intransigente em sua aversão (estruturalista) pela história dos acontecimentos (apesar de seu namoro com essa idéia em *Arqueologia do saber*). No entanto, seja como for, seu silêncio a respeito da Revolução Francesa como uma fase específica na história penal levou-o a menosprezar seu papel em mudanças fundamentais. Como lembra Léonard, a repugnância contra o derramamento de sangue, depois do Terror, proporcionou uma importante motivação psicológica para a substituição dos suplícios ostensivos pelo encarceramento. (1986, p.155)

Em segundo lugar, o problema referente às “más avaliações de dados históricos”. De acordo com Merquior, Foucault força a interpretação da Era das Luzes como sendo um período autoritário, marcado pelo uso subterrâneo de poderes disciplinares, e, para tal, utiliza-se de um autor como Beccaria. Merquior lança mão de um eminente historiador das luzes, Franco Venturi, na denúncia das “más avaliações” de Foucault, em que aquele parece demonstrar os equívocos realizados por este:

¹⁴ - Ver ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Uma segunda falha importante em *Vigiar e Punir* refere-se menos a fatos errados do que a más avaliações de dados históricos. Nesse caso, a principal vítima é a concepção iluminista de reformismo. Vimos como Foucault o interpreta: como um programa que só não era totalitário no nome. Todavia isso não coincide com a visão dos historiadores – e não me refiro a ingênuos relatos progressistas. Tomemos, por exemplo, Franco Venturini, que depois de toda uma vida de pesquisas inovadoras sobre a era do Iluminismo, havia acabado de publicar, poucos anos antes do livro de Foucault sobre o nascimento da prisão, uma obra esplêndida, *Settecento riformatore: da Muratori a Beccaria* (1969). (1986, p. 158)

O descompasso das análises de Foucault, quando confrontada com o trabalho do importante historiador, deve-se, segundo Merquior, à parcial avaliação da obra *Dos delitos de das Penas*, de Cesare Beccaria, levada a cabo pelo autor de *Vigiar e Punir*. Foucault teria, de acordo com seu crítico, forçado uma visão parcial da obra do reformador penal ao “restringir seu punhado de citações ao lado utilitário de *Dei delitti e delle pene*.” A partir dessa seleção enviesada, Foucault esconde o lado “libertário igualitarista” de Beccaria, assim como nega o teor humanista presente nas idéias do reformador, num esforço que consiste em identificar o iluminismo com um “mutilante impulso disciplinar tão generalizado quanto repressivo.”

Por fim, vejamos o que nos diz Merquior sobre a crítica feita a Foucault referente a problemas encontrados na natureza de suas explicações:

Por exemplo, um dos objetivos centrais de Foucault é demonstrar porque o encarceramento em penitenciárias veio a ser universalmente adotado em muito pouco tempo. A reclusão, afinal de contas, tinha sido rejeitada por vários reformadores penais: por que terá triunfado tão depressa em toda parte? A resposta de Foucault é dupla. Alega ele que (A) a prisão disciplinar transformava seus internos numa útil força de trabalho; e (B) de qualquer modo, instituições disciplinadoras semelhantes já atuavam em outras áreas (as forças armadas, a fábrica, o hospital, a escola). A primeira resposta lança a culpa pelo controle de classe na burguesia ascendente; a segunda põe a culpa pela “sociedade carcerária” na cultura moderna como um todo, modelada pela ideologia iluminista. Mas o problema é: se a prisão nasce da dominação de classe, cumpre explicar como foi que ela se tornou uma realidade, quase simultaneamente, em países com estruturas de classe muitíssimo diferentes. (1986, p.161)

A análise de *Vigiar e Punir* empreendida por José Guilherme Merquior e que aqui foi brevemente apresentada em seus pontos principais serve de exemplo da empreitada geral que este autor se lançou na leitura de todos os livros de Foucault. Dado que o interesse deste capítulo centra-se na discussão da “análítica do poder”, devemos destacar pelo menos duas passagens ou pontos em que a análise do poder realizada por Foucault é posta em xeque.

A primeira crítica apontada por Merquior nas análises do poder empreendidas por Foucault refere-se ao que ele chama de “fobia (estruturalista) pelo sujeito”. Segundo Merquior, quando Foucault recusa a análise do poder em termos de interesses, vontades ou ações intencionados de sujeitos individuais ou grupos, ele se vê na impossibilidade de explicar por que o poder é conquistado, empregado ou conservado. A não ser que se recorra a sujeitos históricos tais como “a burguesia”, “o Estado”, a “elisão dogmática do sujeito”, nas palavras de Merquior, acaba por desmaterializar a dominação tornando insatisfatória e mesmo inútil uma crítica histórica do poder. Merquior, em todo o livro, admira e aponta para o que chama de “estruturalismo sem estruturas” em Foucault, pois, como na passagem que segue deixa claro, uma análise em termos de ações orientadas não parece impossível mesmo no quadro desenhado pelo filósofo francês:

No capítulo sobre o método, no volume I da História a sexualidade, Foucault declara que “o poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provem de todos os lugares”. Parece que temos aqui dois problemas combinados. Por um lado, (A) ao proclamar a onipresença do poder, ele parece estar asseverando apenas a idéia plausível de que o poder está espalhado pela maioria das áreas da sociedade, já que as relações de poder reinam em praticamente todas as esferas da vida. Por outro lado, (B) Foucault isenta o poder da análise de ação (nenhuma vontade, nenhuma intenção, nenhum interesse jamais nos ajudará a compreender o poder). Todavia, (B) absolutamente não se segue a (A). A admissão de que o poder pode estar realmente em toda parte não nos obriga nem um pouco a nos livrarmos de intenções e interesses enquanto o estudamos. (...) O argumento de Foucault é que, em tais casos [suas pesquisas históricas], o historiador enfrenta “necessidades estratégicas que não são exatamente interesses”; ao fim, temos estratégias globais complexas, mas “coerentes e racionais”, porém já não é possível identificar quem as concebeu. Não obstante, não é fácil ver porque deveríamos descrever assim a situação. (1986, p. 170-172)

O segundo ponto contestado por Merquior diz respeito à abundância de frases holísticas e seu conseqüente significado de que o poder abarca todas as esferas da vida social. Como ele mesmo diz:

Como pode o leitor fugir à impressão de um onívoro monólito de poder se, para cada asserção tranqüilizadora, que admite que o poder não abarca tudo, ele tropeça com dezenas de expressões totalistas como “sociedade disciplinadora”, generalização disciplinadora”, “táticas gerais de sujeição”, “sistema carcerário generalizado”, “continuum carcerário”, “tessitura carcerária da sociedade”, “sociedade de vigilância” e assim por diante? Como rejeitar de pronto a idéia de uma dominação onipotente se nos é dito que nossas escolas, hospitais e fábricas são, essencialmente, espelhos da prisão, que nossas vidas em toda parte são repressivamente “normalizadas”, do berço ao túmulo? Afinal de contas, se Foucault não queria dizer isso, por que diabos o dizia a todo instante? Como podia um escritor tão articulado, como ele indubitavelmente era, ser tão desajeitado

ou tão descuidado a ponto de induzir seus leitores a erro num ponto tão crucial? Mesmo que admitamos a possibilidade de extrair uma análise dessa arrebatada retórica de denúncia, devemos também reconhecer que, enquanto a análise permaneceu irrealizada, a retórica, essa, nunca falhou. (1986, p.175-176)

Não é difícil, ao final, imaginar que pouco ou nada sobra de positivo em Foucault a partir das críticas realizadas por Merquior. De “historiador doutrinário”, “libertarista”¹⁵, “neo-anarquista” sem escrúpulos morais a “niilista de cátedra”, não são poucos os adjetivos desgostosos atribuídos a Foucault por Merquior. Vejamos agora o que nos diz Jürgen Habermas.

Muito já foi escrito em torno de um possível debate entre Habermas e Foucault.¹⁶ Assim mesmo, o que há de concreto na história da filosofia que une os dois autores é somente alguns textos escritos da parte de Habermas sobre o pensamento de Foucault e, da parte deste, registros pessoais de uma recepção nada agradável a tais escritos. Em 1983 Habermas foi convidado pelo historiador Paul Veyne, amigo de Foucault, a proferir uma série de conferências no Collège de France, instituição máxima da Academia Francesa que acolheu e tornou possível parte da produção intelectual de Foucault. Nestas conferências, para surpresa de Veyne e de todos os ouvintes que se dispuseram a ver e ouvir o pensador alemão, Habermas procede a um verdadeiro ataque contra um conjunto de pensadores franceses entre os quais estão Foucault e Derrida, denominados pelo alemão de “jovens conservadores” “herdeiros de Nietzsche”. Habermas não vê com bons olhos esses pensadores que proporam uma crítica da razão fundamentados sob um irracionalismo e relativismo travestidos de “vontade de potência, soberania do ser e força poética dionisíaca”. Assim ele diz:

Eles [franceses “herdeiros de Nietzsche”] alegam posições da modernidade para fundar um antimodernismo implacável. Atribuem às forças espontâneas da imaginação, da experiência subjetiva, da afetividade a um fundo arcaico longínquo e opõem de modo maniqueísta à razão instrumental um princípio que só pode ser invocado, quer se trate da vontade de potência, da soberania do ser ou de uma força poética dionisíaca. Na França, essa tendência vai de Georges Bataille a Derrida, passando por Foucault. Em todos os seus representantes, sopra, evidentemente, o espírito de Nietzsche, redescoberto nos anos 70. (Habermas apud Eribon, 1996, p. 171)

¹⁵ - “O desdém pela verdadeira validade argumentativa e demonstrativa tem-se tornado, gradual mas continuamente, a marca de grande parte do pensamento libertário contemporâneo. E libertarismo, com efeito, é o melhor rótulo para a perspectiva de Foucault enquanto teórico social. Mais precisamente, ele foi (embora não tenha empregado a palavra) um anarquista moderno; não é de se admirar que, de todos pensadores um dia ligados ao estruturalismo, tenha sido ele quem permaneceu mais próximo ao espírito de 1968.” (Merquior, 1986, p. 238)

¹⁶ - Para uma leitura aprofundada, ver FOUCAULT, Michel; HABERMAS, Jürgen; KELLY, Michael. Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate. Cambridge, Mass.: MIT Press, c1994.

A crítica de Habermas se dirige ao que o próprio Foucault reconheceu anos depois como um equívoco em seu trabalho: a existência, por trás da partilha entre razão e desrazão na *História da Loucura*, de uma experiência primeira e fundamental da loucura que ele chamou de “força poética dionisíaca”. Se os ataques de Habermas se reduzissem apenas a essa referência tardia a um erro perdoado, tudo estaria bem. Mas, como veremos a seguir, é a própria refutação do empreendimento filosófico de Foucault que está em jogo na investida do pensador alemão. Antes de chegar aos pontos fundamentais da crítica lançada a Foucault, vejamos qual foi a repercussão da presença de Habermas no Collège.

De acordo com Didier Eribon, biógrafo e defensor ferrenho de Foucault, este não gostou nada do que foi dito nas conferências de Habermas e não pôde esconder, na ocasião em que esteve junto do alemão num jantar, a hostilidade que lhe provocou aquelas acusações dirigidas aos “herdeiros de Nietzsche”.¹⁷ Em resposta, juntamente com Eribon, embora sem anunciar-se, Foucault escreve o seguinte num jornal francês:

Se fosse necessário procurar fora da França alguma coisa que correspondesse ao trabalho de Cavailles, de Koyré, de Bachelard e de Canguilhem, seria certamente na Escola de Frankfurt que o acharíamos [...] Na história das ciências na França, como na teoria crítica alemã, o que se trata de examinar, no fundo, é realmente uma razão cuja autonomia de estruturas trás consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos. Uma razão que, por conseguinte, só tem efeito de liberação com a condição de que consiga libertar-se de si mesma. (Eribon, 1986, p.174)

O conteúdo das conferências proferidas por Habermas deu corpo aos quatro capítulos do livro *O discurso filosófico da modernidade*, publicado um ano após a morte de Foucault. Vimos que Foucault não respondeu às críticas de Habermas e muito menos pôde ler outros dois capítulos que complementam o livro citado, onde as críticas ao pensador francês retornam com mais vigor maior consistência. Não se pretende neste trabalho investigar as conseqüências de um possível diálogo entre Habermas e Foucault, mesmo porque este, quando pôde iniciar um possível debate, se escusou de fazê-lo devido a uma completa falta de interesse pela obra de seu crítico, como

¹⁷ - Em seu livro *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Eribon narra o relato de Paul Veyne, que também estava presente no jantar do dia 7 de março de 1983: “Foucault não podia deixar de convidar Habermas para jantar. Éramos quatro; Daniel [Defert] era o quarto. Falávamos inglês. A conversação de uma polidez glacial, começou com uma discussão em que Habermas fez um protesto contra não sei mais que atitude política de Mitterrand naquela semana [...]. Depois, falamos de filosofia, e a tensão latente era tão visível que no fim, depois de uma frase de Habermas, Foucault fez uma pausa, voltou-se para ele, mostrou, com um largo sorriso mais devorador e feroz do que amável, a sua dupla fileira de dentes de tubarão e disse: “Será que sou um anarquista?”, insistindo sarcasticamente na palavra “anarquista”.

afirma Didier Eribon. A seguir serão explorados em especial alguns pontos da crítica realizada por Habermas ao projeto de uma historiografia genealógica desenvolvido por Foucault.

Em primeiro lugar, argumenta Habermas, Foucault pretende resolver o problema da Arqueologia do Saber na medida em que esta se fundamenta sob a idéia de que as formas do saber são autônomas, se auto-regulam. Segundo ele, Foucault contorna essa dificuldade “abandonando a autonomia das formas do saber em favor de sua fusão em tecnologias de poder e *subordinando* a arqueologia do saber a uma genealogia que explica a formação do saber a partir das práticas do poder.” (2002, p.376) Mas, se por um lado o problema do surgimento e da dinâmica das formas do saber de alguma forma se resolve, pois vai encontrar sua explicação na dinâmica própria que define as tecnologias de poder, a relação pressuposta entre os discursos e as práticas permanece sem explicação. De acordo com Habermas,

As sentenças jurídicas, as medidas policiais, as instruções pedagógicas, os internamentos, os modos de disciplinas, os controles, as formas de educação corporal e intelectual constituem exemplos da intervenção das forças socializadoras e organizadoras no substrato natural das próprias criaturas. Foucault se permite um conceito de social absolutamente a-sociológico. E as ciências humanas não lhe interessam de partida senão como *media* que na modernidade reforçam e impulsionam o processo temível dessa socialização, a saber, o alastramento de relações de poder sobre interações concretas, mediadas pelo corpo. Todavia permanece **inexplicado** primeiramente o problema de como os discursos, científicos ou não, relacionam-se com as práticas: se os primeiros regem as segundas; se a sua relação deve ser pensada em termos de base e superestrutura ou segundo o modelo da causalidade circular ou, ainda, como interação entre estrutura e acontecimento. (2002, p.340)

Em segundo lugar, Habermas não reconhece o empreendimento genealógico de Foucault dizendo, de maneira que soa irônica, que este “não pensa genealogicamente sua própria historiografia genealógica, tornando irreconhecível assim a proveniência do seu conceito histórico-transcendental de poder.” (2002, p.377) O resultado, segundo o autor da crítica, é a produção de um conceito de poder que se quer histórico, mas que, na medida em que recusa sua justificação ou fundamentação histórica, sua proveniência, aparece como uma categoria transcendental.

Por outro lado, as pretensões de validade da historiografia genealógica também são questionadas. Isso porque, dado que assume de antemão a vinculação da verdade ou do processo de sua produção a uma vontade de verdade que subjaz a um conjunto de relações de poder, não haveria maneiras ou formas de se pensar o projeto de uma nova historiografia que não fosse ela

mesma contaminada por uma vontade de verdade e respectivas relações de poder. De acordo com Habermas,

O sentido das pretensões de validade reside, portanto, nos efeitos de poder que possuem. Por outro lado, essa hipótese fundamental da teoria do poder é auto-referencial; se é correta, precisa destruir igualmente a base de validade das pesquisas por ela inspiradas. Mas se a pretensão de verdade que o próprio Foucault vincula à sua genealogia do saber fosse, de fato, ilusória e se esgotasse nos efeitos que essa teoria poderia desencadear no círculo de seus adeptos, então toda atividade de um desmascaramento crítico das ciências humanas perderia seu alcance. Mas Foucault exerce a historiografia genealógica com a intenção séria de realizar uma ciência superior às falidas ciências humanas. Ora, se sua superioridade não puder se expressar na substituição das pseudociências, persuadidas de sua falta, por algo mais convincente; se sua superioridade se manifestar unicamente no efeito da substituição *fatual* dos discursos científicos dominantes até o momento, então a teoria de Foucault se consumiria em política teórica, isto é, no objetivo político-teórico que sobrecarrega necessariamente as forças de um empreendimento levado por um só homem, por mais heróico que seja. (2002, p.391)

Levando em conta a argumentação acima, pode-se dizer que o saber genealógico, na medida em que pretende fornecer uma descrição pura, objetiva, das relações de poder-saber, não leva a melhor sobre as ciências humanas, pois encontra-se preso, de acordo com Habermas, a um “subjetivismo irremediável”. (2002, p.387)

Poder-se-ia argumentar em favor do projeto genealógico de Foucault invocando o seu papel que consiste em dar a luz a saberes sujeitados, obscurecidos pelas relações de força que tornam possíveis os saberes oficiais, científicos, que caracterizam os discursos hegemônicos. Mas, mais uma vez se opõe o crítico alemão afirmando que a genealogia não representa um saber privilegiado, pois não escapa de um empreendimento relativista:

O conceito foucaultiano de poder não autoriza a noção de um contrapoder articulado em uma filosofia da história e baseado em privilégios cognitivos. *Todo* contrapoder move-se no horizonte de poder combatido por ele e transforma-se, tão logo saia vitorioso, em um complexo de poder que provoca um outro contrapoder. A genealogia tampouco pode romper esse ciclo ao ativar a revolta dos tipos desqualificados e mobilizar o saber oprimido “contra a pressão do discurso teórico, unitário, formal e científico.” Que derrota as vanguardas teóricas de hoje e supera a hierarquização existente do saber representa ele mesmo a vanguarda teórica de amanhã e constrói uma nova hierarquia do saber. Em todo caso, não pode pretender para seu saber nenhuma superioridade segundo critérios de pretensões de verdades que transcendam as convenções locais. Fracassa, desse modo, a tentativa de preservar a historiografia genealógica, com seus próprios meios, do auto-desmentido relativista. (2002, p. 393)

Por fim, Habermas faz referência à *História da Loucura* e questiona sobre “como uma história das constelações de razão e loucura pode em geral ser escrita, se o trabalho do historiador

tem de se mover por sua vez no horizonte da razão.” (2002, p.346) A crítica de Habermas vai em direção exatamente daquilo que Foucault sempre lutou para se distanciar: a questão de saber se o pensamento crítico pode se exercer sem lançar mão de normas e critérios universalizantes. Não é exatamente esta a proposta de uma analítica do poder, que parte em busca das práticas específicas em torno de processos de assujeitamento? Em entrevista de 1983, Foucault apresenta o que poderia ser encarado como uma defesa aos ataques lançados por Habermas, argumentando sobre a possibilidade de se realizar uma “história racional de todas as ramificações e de todas as bifurcações, uma história contingente da razão”:

Ora, creio que a partir de Max Weber, para a Escola de Frankfurt, e pelo menos para muitos historiadores das ciências, como Canguilhem, tratava-se realmente de isolar a forma de racionalidade apresentada como dominante e à qual se dava o status da razão, para fazê-la aparecer como uma das formas possíveis do trabalho da racionalidade. (Foucault apud Eribon, 1986, p. 176)

No próximo capítulo pretende-se focar a discussão realizada por Foucault em torno do tema da gestão da vida. Vale ressaltar que, tratando-se de um autor não sistemático, que constantemente efetuava mudanças e deslocamentos em torno dos objetos de estudo e metodologia adotada, a discussão até então realizada em torno dos princípios fundamentais da “analítica do poder” não se encerra. Ao contrário, ela ganha novos contornos. Sobre esse ponto, veremos como a recuperação do tema da soberania e das atribuições do Estado no conjunto das relações de poder abrem novos rumos às pesquisas realizadas pelo autor.

2 - A gestão da vida

Precisão Conceitual

Neste capítulo pretende-se situar o momento em que surge no pensamento de Foucault a discussão sobre a ascensão da vida nos cálculos e estratégias políticas do Estado, pontuar as características fundamentais que vão constituir esse regime de poder e, ainda, discutir as relações estabelecidas entre as *artes de governar* implicadas em tal regime e aquela que constitui o poder disciplinar. Já o tema da governamentalidade liberal e sua relação com o nascimento da biopolítica e, ainda, a configuração desse poder articulado nos aparelhos do Estado frente ao “velho direito de soberania” serão discutidos, respectivamente, no terceiro e quarto capítulos.¹⁸

Tomando-se uma visão do conjunto de escritos do autor, composto de livros, conferências e entrevistas, os momentos em que discute a temática do *biopoder* são relativamente raros. Rigorosamente podemos destacar três passagens ou períodos em que o tema do *biopoder* ocorre de maneira consistente. Estes são o último capítulo do livro *A vontade de saber*, que consiste no 1º volume da *História da Sexualidade*, intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”; a última aula do curso realizado no Collège de France *Il faut défendre la société*, proferida no dia 17 de março de 1976; e, por fim, passagens dos cursos dos anos 78-79 realizados na mesma instituição cujos títulos são, respectivamente, *Segurança, território e população* e *O Nascimento da biopolítica*.

Um trabalho destinado a estabelecer uma precisão conceitual no domínio da obra de Foucault pode parecer inútil ou irrelevante pelos seguintes motivos: 1 – Trata-se de um autor comprometido fundamentalmente com as práticas históricas e com os problemas levantados por estas ao domínio do saber; 2 – Em momento algum de seus escritos Foucault procedeu a este

¹⁸ - Após a delimitação do tema da gestão da vida, duas questões referentes à chamada biopolítica serão levantadas: 1 – Como se estrutura esse regime político na passagem do modelo de sociedade disciplinar para o modelo de sociedade de controle e; 2 – qual é a relação entre a biopolítica e o problema político da soberania. Para a discussão do segundo ponto, serão invocadas as leituras realizadas por Giorgio Agamben, jurista italiano autor do livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, e demais comentadores que apóiam ou refutam uma possível ligação entre biopolítica e *estado de exceção* no pensamento de Michel Foucault. O ensejo para tal debate foi dado por Foucault quando este lançou a idéia – o que para alguns não passa de um experimento intelectual sem maior consistência – de que a biopolítica da população está ligada de maneira indissolúvel a um “racismo de Estado”.

trabalho de definição conceitual: quando muito, estabeleceu “hipóteses” conceituais e analíticas, a exemplo do capítulo intitulado “Método” no primeiro volume da *História da Sexualidade*; 3 - por fim, e aqui temos uma questão que parece ser fundamental em seu pensamento, as fronteiras conceituais devem ser necessariamente fluidas na medida em que o exercício de “problematização” do pensamento segue a inconstância das práticas sociais. Judith Revel fala em termos de uma descontinuidade coerente no pensamento de Foucault quando se refere às diferentes “passagens foucaultianas”:

se é a prática que da conta das “passagens” foucaultianas”, ou seja da descontinuidade coerente do pensamento de Foucault *ao contrário* de uma leitura divisora cujos limites já mencionamos, não se pode dizer o mesmo da velha questão das passagens de uma episteme a outra? De fato, esse é o tipo de análise ao qual Foucault teria recorrido para explicar, por exemplo, a passagem à biopolítica pelo nascimento do liberalismo no início do século XIX, ou quando ele insistir na noção de governabilidade: é-se sempre tomado em uma prática de si e dos outros, e é a mudança dessa prática que produz efeitos de verdade, quer dizer, deslocamentos ou rupturas epistêmicas. (2004, p.85-86)

Mesmo sob tais condições, um caminho que parece contraditório ao pensamento do autor, acredita-se que um esclarecimento em torno dos conceitos trabalhados por Foucault nos ajuda, pelo menos, a nos situar no interior de sua obra e, principalmente, a distinguir os domínios das práticas que tentam referir os conceitos. Neste sentido, começamos pelo termo “gestão da vida” que dá nome a este capítulo. Foucault não trabalha com essa noção, mas, mais especificamente, com a idéia de “gestão da população” no contexto próprio da biopolítica. Quando nos referimos, portanto, a “gestão da vida”, deve-se ter em mente uma idéia geral em que a vida, tanto sob a tecnologia de poder centrada no corpo dos sujeitos, a “anátomo-política”, quanto sob o regime político da gestão da população, a “biopolítica”, passa a fazer parte, de maneira variada, nos cálculos e estratégias do poder tanto no domínio dos aparelhos do Estado quanto de instituições diversas, como escolas, hospitais etc. Com esse termo geral pretende-se abarcar praticamente toda a discussão de Foucault desde a *História da Loucura* com seus regimes de exclusão e internamento, até os procedimentos mais refinados que vão caracterizar a biopolítica no contexto do liberalismo. Já os termos “anátomo-política” e “biopolítica” vão referir a distintos diagramas de poder. O primeiro regime político caracteriza-se pelo investimento político do corpo individualizado, marcado pelas técnicas e procedimentos disciplinares, explorado por Foucault fundamentalmente em sua obra *Vigiar e Punir*, publicada em 1975; o segundo termo, que vai aparecer de maneira consistente somente mais tarde no pensamento do autor, surge pela primeira

vez em 1974, numa conferência proferida no Rio de Janeiro e publicada na coletânea *Microfísica do poder* sob o título *O nascimento da medicina social*. Portanto, conceitos distintos referidos a diferentes diagramas de poder.

A separação entre os diagramas da anatomo-política e da biopolítica não é radical e muito menos procede a uma substituição histórica precisa; dependendo do dispositivo de saber-poder em questão pode ocorrer mesmo uma fusão entre esses regimes de poder, como ficará claro adiante na discussão sobre o dispositivo de sexualidade. Nesse sentido, no artigo *Nas origens do biopolítico: de Vigiar e Punir ao pensamento da atualidade* (2006), Judith Revel argumenta a favor da presença da temática do *biopoder* já no livro de 1975. Segundo a autora, no primeiro capítulo da terceira parte do livro, “Os corpos dóceis”, está em questão a melhor distribuição espacial dos indivíduos, seguindo uma ordem funcional específica, cujos objetivos são a maximização da força de trabalho e sua disciplinarização. Nesse processo, vai dizer a autora, ocorre uma valorização da vida dos indivíduos na medida em que ela é útil enquanto força de trabalho. Em suas palavras,

a biopolítica é, antes de mais nada, uma estratégia ao mesmo tempo de proteção e de maximização dessa força: a vida dos indivíduos vale doravante muito, não em nome de uma pretensa filantropia, mas porque ela é essencialmente força de trabalho, isto é, produção de valor. A vida vale porque é útil; mas ela só é útil porque é, ao mesmo tempo, sã e dócil, ou seja, medicalizada e disciplinarizada. (2006, p. 55-56)

Do poder de soberania ao poder sobre a vida

A biopolítica da população e a “anátomo-política” do corpo são constituídas por tecnologias de poder identificadas por Foucault no contexto da passagem do poder de soberania, que consiste fundamentalmente em “fazer morrer e deixar viver”, ao poder sobre a vida. Ao contrário do poder de soberania, o poder sobre a vida consiste em “fazer viver e deixar morrer”. O significado dessa passagem identificada por Foucault para o problema referente ao governo dos indivíduos e o governo da população, e o que a transformação do direito político demandou de investimento de poder por parte tanto de instituições diversas como a escola, o hospital e a fábrica quanto de órgãos do Estado, são alguns dos pontos centrais da discussão proposta pelo

autor na última aula de seu curso intitulado *Em defesa da sociedade*, ministrado no Collège de France nos anos 1975-76.

O poder de soberania baseia-se no direito de vida e de morte. O que significa ter direito de vida e de morte? Segundo Foucault,

Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. (2000, p.286)

Dizer que a morte e a vida "não se localizariam fora do campo do poder político" implica em considerar que o soberano pode dispor da vida do súdito quando quiser. Na verdade, o direito de matar aparece ao poder soberano como forma de castigo ou retaliação àqueles que ousam contra a Lei, o que, em última instância, é o mesmo que romper com o pacto fundador do próprio poder de soberania. Com o surgimento das sociedades modernas, a eficácia desse poder soberano em controlar indivíduos e grupos encontra limites. Segundo Foucault, é a partir da insuficiência e ineficácia desse poder de "espada" que vão surgir as novas técnicas de governo no âmbito do poder sobre a vida.

Foucault aponta para essa "transformação do direito político" do século XIX como sendo o elemento fundamental responsável pelo surgimento de uma série de mecanismos de intervenção sobre os indivíduos e sobre a população no momento em que, ao governo do Estado, cabe "fazer viver". O autor ressalta que tal transformação não implica no abandono do direito de soberania de "fazer morrer". Como ele mesmo diz,

E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver - com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de "fazer" viver e "deixar" morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer. (2000, p.287)

Um dos reflexos dessa mudança na maneira de governar os indivíduos e a população pode ser visto através do fato de a morte passar, cada vez mais, para o âmbito do privado. A expulsão da morte do campo do público, o fim de sua exposição que outrora fora tão importante para a afirmação do poder soberano, segundo o autor, decorre do fato de que a morte passa a ser o limite

encontrado pelo novo poder que se fundamenta em "fazer viver". A morte torna impotente esse novo poder que tem como fundamento investir sobre a vida. Portanto, não é a morte ou o "fazer morrer" o problema desse poder que Foucault quer traçar a história. Antes, interessa ao (bio)poder os problemas referentes à mortalidade, sua taxa e suas causas.

Ora, agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no "como" da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder. Ela está do lado de fora, em relação ao poder: é o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. (Foucault, 2000, p.295-296)

Importa dizer, ainda sobre a superação do poder soberano, que as mudanças que se deram no nível do direito e das técnicas de poder decorrem de um estado de inoperância por parte do poder de soberania para organizar o corpo econômico e político num contexto marcado pela explosão demográfica e pela crescente industrialização. Seguindo o diagnóstico de Foucault, "à velha mecânica do poder de soberania escapavam muitas coisas, tanto por baixo quanto por cima, no nível do detalhe e no nível da massa." (2000, p.298) No nível do detalhe, passou-se a investir na produção de corpos eficientes, produtivos e, acima de tudo, de "corpos dóceis"; no nível da massa, com o aparecimento das grandes cidades e seus riscos decorrentes do convívio intensificado, como o surgimento de doenças, tornou-se necessário a sua regulação e controle.

A passagem do poder de soberania ao poder sobre a vida é apontada por Foucault como pilar de sustentação da política moderna. Em *Vigiar e Punir* assistimos a transformação do regime político de soberania em um regime disciplinar elencado no investimento político dos corpos no domínio das práticas penais: a atualização e manifestação do poder soberano consistia no massacre do corpo supliciado em praça pública ao passo que, no regime de poder disciplinar, procura-se a correção dos corpos e a moralização da alma. A ilustração dessa transformação do regime político na economia das práticas penais nos serve para explorar o tema discutido neste tópico: a era moderna cada vez mais marcada pela assunção da vida nos cálculos do poder. Acontece que, se ao poder de soberania determinado em "fazer morrer" coube a superação no contexto maior representado pelas práticas penais, ele não está completamente fora dos recursos políticos no contexto do poder marcado por "fazer viver". A reatualização desse poder de morte, segundo Foucault, surgirá sempre de forma a complementar o poder que consiste em "fazer

viver” num arranjo político que o autor vai chamar de “racismo de Estado”. Dado que o quarto capítulo deste trabalho focará a presença desse poder de morte no contexto da biopolítica, o tema do “racismo de Estado” não será trabalhado neste momento.

O poder sobre a vida

O conceito de *biopoder* trabalhado por Foucault aponta para uma nova perspectiva sobre as relações de poder entre o Estado e os indivíduos. A racionalidade (bio)política incide sobre um elemento fundamental: a vida. Isso significa que o Estado, em suas ações de governo sobre os indivíduos e sobre a população, apoia-se neste elemento e desenvolve uma série de intervenções políticas que vão configurar o que Foucault chamou de *biopolítica*. No último capítulo do primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault aponta para o fato do biológico (a vida) ter ingressado nos circuitos de poder e saber na sociedade ocidental:

Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico se refletiu no político; o fato de viver não é mais esse subsolo inacessível que não emerge senão de tempos em tempos, no acaso da morte e da fatalidade; ele passa para uma outra parte no campo de controle do saber e da intervenção do poder. Este não se encarregará apenas de assuntos de direito, a respeito dos quais a derradeira contenda é a morte, mas dos seres vivos, e a captura que ele poderá exercer sobre eles deverá se colocar ao nível da vida, considerada nela mesma; é a tomada da vida a seu encargo mais do que a ameaça da morte, que dá ao poder seu acesso ao corpo. [...] Entretanto, o que se poderia denominar o "limiar da modernidade biológica" de uma sociedade situa-se no momento em que uma espécie ingressa como aposta no jogo das próprias estratégias políticas. Durante milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão sua vida de ser vivente (1999, p.134).

A tese de Aristóteles desenvolvida n’*A Política*, segundo a qual o advento da linguagem condiciona a fundação da Polis na medida em que valores e definições de bem e mal podem ser discutidas e definidos padrões sociais de comportamento, direitos e deveres, chama a atenção de Foucault quando este vai definir a biopolítica enquanto fundamento para as relações de poder nas sociedades modernas. Para Aristóteles, o homem se distingue dos animais e, portanto, do conjunto dos viventes, na medida em que é capaz de linguagem. E no domínio desta é que a vida em sociedade é possível e a política se organiza. Acontece que, e aqui se fundamenta a idéia de uma biopolítica, o investimento político sobre o biológico não passa pela - ou é estranho à -

política que se estabelece em torno da discussão de direitos e deveres. Daí Foucault apontar para a captura do homem em sua dimensão de ser vivente (a mesma qualidade que define a espécie animal em geral) pelos cálculos e estratégias políticas.¹⁹

Nesse novo contexto social e político apontado por Foucault, cujo nascimento remete ao século XVIII, está em jogo uma nova configuração das relações de poder. A vida entra no jogo das estratégias políticas. Ao Estado cabe gerir a vida da população no que diz respeito, entre outras coisas, à saúde e à segurança dessa população, ou seja, “processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. (2000, p.289) Esses novos elementos decorrentes da vida em conjunto são os objetos ou domínios que se abrem à intervenção política e que vão se juntar aos objetos e domínios próprios do poder disciplinar.

A partir do desenvolvimento da biopolítica, saberes como a demografia e a estatística e as políticas de controle da população se juntam ao conjunto de saberes e tecnologias de poder que caracterizam o poder disciplinar. O poder sobre a vida se completa, portanto, a partir do momento em que as técnicas disciplinares que agem sobre o indivíduo-corpo se juntam ao poder regulamentador que incide sobre os processos globais gerados ao nível da população. A relação entre essas técnicas é de complemento, sobreposição e interação.

O dispositivo de poder sobre a sexualidade pode ser considerado como um dos domínios em que poder disciplinar e biopolítica se entrelaçam numa estratégia de controle ao mesmo tempo individualizante e massificadora. O acesso ao corpo por via desse dispositivo vai individualizar o controle e, ao mesmo tempo, tornar possível a regulação do conjunto dos vivos resultando no investimento político sobre taxas de natalidade e fluxos de doenças que, por sua vez, acabam produzindo efeitos de conjunto sobre a população. Como ele mesmo diz,

considerem, noutro eixo, algo como a sexualidade. No fundo, por que a sexualidade se tornou, no século XIX, um campo cuja importância estratégica foi capital? Eu creio que, se a sexualidade foi importante, foi por uma porção de razões, mas em especial houve estas: de um lado, a sexualidade, enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente (e os famosos controles, por exemplo, da masturbação que foram exercidos sobre as crianças desde o fim do século XVIII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar, etc., representam exatamente esse lado de controle disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. A sexualidade está

¹⁹ - No quarto capítulo serão discutidas as implicações desta idéia e a reapropriação do tema da biopolítica por Giorgio Agamben.

exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação. (2000, p.300)

Nessa nova técnica de governo, o Estado passa a ser ator principal. Isso porque, como foi colocado acima, essa técnica de poder que consiste numa espécie de "estatização do biológico", ao contrário do poder disciplinar, não opera ao nível dos corpos individualizados, mas sobre o conjunto da população. Se o poder disciplinar se orienta no sentido da individualização, o poder regulamentador se orienta no sentido da massificação: o alvo do exercício do poder do Estado passa a ser os efeitos e processos gerados pela vida em conjunto.

Um novo elemento é inventado pelos mecanismos de poder: a população. Esse elemento novo confere inteligibilidade e, ao mesmo tempo, torna-se a unidade de medida para as ações do Estado. Segundo Foucault, a noção de população entra no jogo das relações de poder e saber ao se juntar às noções de sociedade e indivíduo, operadas pela teoria do direito, e, ainda, à noção de indivíduo-corpo, inventada pelas disciplinas. Segundo o autor,

Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de "população". A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento [final do séc. XVIII e início do séc. XIX]. (2000, p.292-293)

De acordo com Foucault, a ação sobre o biológico é de regulamentação. Não se trata, como na disciplina, de agir sobre o indivíduo. Antes, é a população com suas taxas de mortalidade e natalidade, o meio no qual se insere, os acidentes e os problemas relacionados com a velhice e deficiências físicas o alvo desses novos mecanismos de poder. Nesse novo domínio de ação política, é preciso, fundamentalmente, assegurar sobre os processos biológicos uma regulação, "agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade". Nesse papel de regulamentação dos processos biológicos, saberes como a estatística, a medicina, a demografia e a sociologia vão ter importância cada vez mais acentuada.

Nos mecanismos implantados pela biopolítica, vai se tratar sobretudo, é claro, de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais; vai se tratar, igualmente, não de modificar tal fenômeno em especial, não tanto tal indivíduo, na medida em que é indivíduo, mas, essencialmente, de intervir no nível daquilo que são as determinações desses fenômenos gerais, desses fenômenos no que eles têm de global. Vai ser preciso

modificar, baixar a morbidade; vai ser preciso encompridar a vida; vai ser preciso estimular a natalidade. E trata-se sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeóstase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida: mecanismos, como vocês vêem, como os mecanismos disciplinares, destinados em suma a maximizar forças e a extraí-las, mas que passam por caminhos inteiramente diferentes. (Foucault, 2000, p. 293-294)

Na medida em que configura o outro pólo do poder sobre a vida (indivíduo-corpo e população são dois pólos que se complementam nessa investida do poder sobre a vida), vejamos com mais detalhes como se estrutura e em que se fundamenta a anátomo-política.

Anátomo-política

A “anátomo-política” corresponde a um dos pólos do poder de gestão da vida, o pólo do corpo, e seu estudo teve lugar de destaque nas primeiras pesquisas de Foucault quando este desenvolve suas análises sobre o poder disciplinar. A noção de poder disciplinar torna-se central no pensamento de Foucault nos anos de 73 a 75. A obra clássica é *Vigiar e Punir*. Essa tecnologia tem implicações importantes em sua concepção de poder: refere-se aos mecanismos – dentre os quais a vigilância ininterrupta - com os quais o poder domestica os corpos e mentes, ao mesmo tempo em que produz um saber que intensifica o controle sobre os indivíduos a partir de um exercício crescente de individualização capilar. A domesticação dos corpos se dá através de sua submissão a um exercício disciplinado, repetitivo, controlado. A domesticação da mente opera na medida em que o sujeito submetido à disciplina introjeta (naturaliza) em seu interior o controle e a vigilância a que está submetido. Esse processo de introjeção é o que tornará possível o controle moral dos sujeitos. Tal controle implica num condicionamento da relação consigo mesmo e na auto-identificação referida a um corpo de saberes normatizados que vão dizer quem esse sujeito é e o lugar que ocupa dentre um conjunto de tipos classificáveis em torno da norma social.

A prisão, paradigma da nova forma de punição, fundamenta-se em relações de poder e de conhecimento (normalização pelo saber). De acordo com Dreyfuss e Rabinow,

Conhecimento, observação detalhada, dossiês completos e, ainda, a classificação minuciosa, são elementos importantes. O interrogatório detalhado quanto às

circunstâncias do crime, o comportamento do criminoso, seu progresso sob detenção e um conhecimento crescente sobre os criminosos e sobre a criminalidade em geral, juntamente com os imperativos econômicos da reforma moral, constituem os elementos de uma nova figura de punição. (1982, p.152)²⁰

Através de estudos sobre o surgimento e o funcionamento da prática do encarceramento, assim como o estudo de práticas punitivas que antecederam as que atualmente funcionam em nossas sociedades que compõem a obra *Vigiar e Punir*, Foucault nos apresenta a sociedade disciplinar. Vale lembrar que o interesse do autor, quando chama a atenção para o funcionamento das prisões, não está restrito às mesmas. Antes disso, ele quer nos mostrar, num nível estremado, tendo a prisão como um paradigma, formas de dominação a que estamos todos submetidos nos espaços cotidianos. A escola, a família, os hospitais e a ciência são palcos por onde passam técnicas de poder baseadas no controle e assujeitamento dos corpos. O *poder disciplinar* é uma tecnologia de poder que opera em pontos diversos do tecido social. Ainda segundo os autores citados acima,

A tecnologia disciplinar foi desenvolvida e aperfeiçoada nas oficinas, quartéis, prisões e hospitais; em cada um desses locais o objetivo geral foi o "crescimento paralelo da utilidade e docilidade" dos indivíduos e do conjunto da população. As técnicas para disciplinar os corpos foram aplicadas principalmente entre as classes trabalhadoras e subproletariado, embora não exclusivamente, pois elas também operaram em universidades e escolas. (1982, p. 135)²¹

Ao aliar conhecimento detalhado, individualizado, e ao mesmo tempo disposições de conjunto, como a organização hierárquica e classificações em torno de padrões normal/anormal de comportamento, o poder disciplinar opera fundamentalmente com a distribuição dos sujeitos no espaço e com a regulamentação do tempo. Cada ação e comportamento individual implicam num minucioso dispositivo de controle espaço/tempo, cujo objetivo é a maximização da utilidade e docilidade.

No primeiro capítulo foi citada a importância dada pelo autor às formas jurídicas da *prova*, do *inquérito* e do *exame* enquanto procedimentos utilizados para o estabelecimento da

²⁰ - Knowledge, detailed observation, complete dossiers, and scrupulous classification were the key. Detailed grilling as to the circumstances of the crime, the behavior of the criminal, his progress under detention, and an increased knowledge of the criminal and of the criminality in general, combined with the economic moral reform imperatives, comprise component elements of this new figure of punishment.

²¹ - The technology of discipline developed and was perfected in workshops, barracks, prisons and hospitals; in each of these settings the general aim was a "parallel increase in the usefulness and docility" of individuals and

verdade e, considerando-se em particular a forma do *exame*, é reconhecida a sua importância no que concerne à constituição das ciências humanas. A norma, enquanto operador de poder tanto no regime disciplinar quanto no regime da biopolítica, é constituída e requer sua justificação nos procedimentos científicos de constituição de saberes. É assim com o saber médico, com a pedagogia, com as ciências da saúde em geral, através de seus relatórios, registros, exames, classificações, etc onde padrões de conduta e níveis ideais de ocorrência de certos fenômenos coletivos são almejados por instituições como escolas e hospitais e por políticas de saúde como as que se referem à prevenção de epidemias. Além disso, vale destacar que somente a partir de um fenômeno de normalização (irradiação da norma em todos os setores da sociedade) que abarca um conjunto de indivíduos e instituições é que podemos pensar numa generalização do poder disciplinar e, conseqüentemente, numa “sociedade disciplinar”.

No item seguinte veremos com mais detalhes como concepções e práticas de promoção da saúde pública se fazem presentes nos regimes de regulação biopolítica da população. Para tal, proceder-se-á à análise de uma conferência em que Foucault, pela primeira vez, fundamenta a idéia de um corpo biológico representado pela união de indivíduos em torno de questões de saúde, num movimento que corre cada vez mais no sentido de uma biologização do social.

A medicalização dos sujeitos e o papel do Estado

A partir de mecanismos de saber (estatística, demografia, sociologia) que permitiram a constatação de certos efeitos provocados pela vida em sociedade, principalmente no contexto do surgimento das grandes cidades, os centros de poder administrativo tomaram a seu cargo a tarefa de construir políticas de intervenção com o objetivo de controlar e regular esses efeitos. Estamos falando de problemas referentes à higienização das cidades, através de políticas sanitárias; organização dos espaços, construção de vias públicas de acesso; regulamentação e criação de cemitérios, combate às epidemias etc. Esses problemas decorrentes do convívio intensificado em espaços urbanos geraram ao Estado uma demanda de ação que resultou em políticas de regulamentação.

populations. The techniques for disciplining bodies were applied mainly to the working classes and the subproletariat, although not exclusively, as they also operated in universities and schools (1982, p.135).

Para dar conta desses problemas, técnicas de poder são inventadas e postas em funcionamento. Torna-se preciso, por exemplo, intervir nos domínios da sexualidade dos indivíduos a fim de se controlar a taxa de natalidade. O espaço da casa é invadido por agentes do Estado com o objetivo de higienização de uma cidade inteira. Enfim, a saúde dos indivíduos, com a "assunção da vida pelo poder", tornou-se objeto de controle do Estado a fim de se evitar doenças em massa. Diante dessas práticas de poder, os doentes tendem a perder "o direito sobre seu próprio corpo, o direito de viver, de estar doente, de se curar e morrerem como quiserem" (1979, p.96).

Foucault aponta, no século XVIII, para um tipo de intervenção do Estado que responde a uma preocupação com o problema da morbidade. Em suas palavras,

Nessa biopolítica, não se trata simplesmente do problema da fecundidade. Trata-se também do problema da morbidade, não mais simplesmente, como justamente fora o caso até então, no nível daquelas famosas epidemias cujo perigo havia atormentado tanto os poderes políticos desde a Idade Média (aquelas famosas epidemias que eram dramas temporários da morte multiplicada, da morte tornada iminente para todos). Não é de epidemias que se trata naquele momento, mas de algo diferente, no final do século XVIII: grosso modo, aquilo que se poderia chamar de endemias, ou seja, a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população. Doenças mais ou menos difíceis de extirpar, e que não são encaradas como as epidemias, a título de causas de morte mais freqüente, mas como fatores permanentes - e é assim que as tratam - de subtração das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias, custos econômicos, tanto por causa da produção não realizada quanto dos tratamentos que podem custar. Em suma, a doença como fenômeno de população: não mais como a morte que se abate brutalmente sobre a vida - é a epidemia - mas como a morte permanente, que se introduz sorrateiramente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece. (2000, p.290-291)

A preocupação do Estado com as endemias deve ser vista, portanto, a partir do que esse tipo de "morte permanente" pode significar para o campo econômico e para o campo político, no sentido de que o enfraquecimento da população pode redundar no enfraquecimento do Estado. E é nesse contexto que devemos pensar as políticas de saúde fomentadas pelo Estado.

Na conferência proferida em 1974 no Rio de Janeiro, intitulada *O nascimento da medicina social* (1979), pela primeira vez Foucault aborda de maneira explícita o tema da biopolítica, que constitui, segundo Deleuze, outro *diagrama* de poder distinto daquele característico do poder disciplinar. Neste trabalho, Foucault reconstitui a história da prática médica sobre as populações da França, Inglaterra e Alemanha. Cada país teve seu próprio desenvolvimento no que diz respeito às práticas de intervenção do Estado sobre a saúde da população: na Alemanha

prevaleceu o que Foucault chamou de "medicina de Estado", na França a "medicina urbana" e na Inglaterra a "medicina da força de trabalho".

A “medicina de Estado” foi o primeiro grande modelo de medicina social a aparecer. No início do século XIX a Prússia e os demais Estados Alemães desenvolveram práticas e procedimentos articulados em torno de uma organização central representada pelo Estado. Antes de entrar em detalhes sobre tais práticas e procedimentos adotados, vejamos a explicação dada por Foucault para o fato desse modelo que consistirá numa “polícia médica” aparecer primeiramente nessa região mais pobre e pouco desenvolvida, mas com uma organização de dar inveja aos demais Estados europeus. Primeiramente, a “polícia médica” não se apresenta como tendo por função principal o controle da força de trabalho a serviço dos setores econômicos. Sua lógica se inscreve no contexto de guerras e conflitos constantes no qual estão inseridos esses pequenos Estados. A função dessa polícia obedece, portanto, à seguinte lógica: o corpo da população é o corpo do Estado; a força da população, que dependerá da saúde da mesma, será a medida de força do próprio Estado. E essa estatização da saúde ficou a cargo de uma “ciência do Estado” que se desenvolveu mais cedo e com mais força nessa região pelos mesmos motivos bélicos nos quais era jogada a sorte desses grupos.

A “polícia médica” fundamenta-se sobre quatro características fundamentais. Segundo Foucault, elas são:

1 – Observação da morbidade pela contabilidade pedida aos hospitais e aos médicos que exercem a medicina em diferentes cidades ou regiões e registro, ao nível do próprio Estado, dos diferentes fenômenos epidêmicos ou endêmicos observados; 2 – Procura-se deixar às universidades e, sobretudo, à própria corporação dos médicos o encargo de decidir em que consistirá a formação médica e como serão atribuídos os diplomas. Aparece a idéia de uma normalização do ensino médico e, sobretudo, de um controle, pelo Estado, dos programas de ensino e da atribuição dos diplomas. A medicina e o médico são, portanto, o primeiro objeto da normalização. Antes de aplicar a noção de normal ao doente, se começa por aplicá-la ao médico. O médico foi o primeiro indivíduo normalizado na Alemanha; 3 – Organização administrativa para controlar a atividade dos médicos. Tanto na Prússia quanto nos outros Estados alemães, ao nível do Ministério ou da administração central, um departamento especializado é encarregado de acumular as informações que os médicos transmitem, ver como é realizado o esquadramento médico da população, verificar que tratamentos são dispensados, como se reage ao aparecimento de uma doença epidêmica, etc. 4 - Criação de funcionários médicos nomeados pelo governo com responsabilidade sobre uma região, seu domínio de poder ou de exercício da autoridade de seu saber. (...) Aparece, neste momento, o médico como administrador de saúde. (1979, p.83-84)

A “medicina urbana” nasce na França em fins do século XVIII sob o modelo de intervenção médico-político da quarentena, aquele mesmo utilizado contra a peste, sendo sua realização uma espécie de “sonho político-médico da boa organização sanitária das cidades.” Foucault descreve esse modelo recorrendo a imagens da cidade de Paris no século XVIII: uma cidade amontoada de gente e de lixo, sem regulação e controle centralizado; redes de distribuição de água e canalização de esgotos inexistentes; falta de controle sobre a disposição de cadáveres nos cemitérios da cidade (o autor cita o exemplo do “Cemitério dos Inocentes” que ficava no centro de Paris, onde eram amontoados os corpos em valas comuns a ponto de caírem sob o muro nos passeios e ruas do entorno); precariedade de vias de circulação e de residências domésticas que se amontoavam nas margens do rio Sena, etc. Diante desse estado de coisas, medidas que demandavam soluções econômicas e políticas foram implantadas sob o modelo que ficou conhecido como “medicina urbana”. As razões políticas consistiam no perigo que passou a oferecer a acumulação desorganizada de indivíduos nos espaços urbanos, causando sublevações, revoltas e motins. A regulação desse espaço, sob autoridade central, implicava também no controle desse perigo que, se anos antes assaltava o campo, passou a rondar as cidades. A razão econômica se coaduna com a razão política na medida em que a desorganização da cidade contamina, por sua vez, a disposição e saúde da força de trabalho que passou a demandar os sistemas de produção.

A quarentena, medida política e dispositivo de poder médico-político desenvolvidos no controle e combate à peste durante a Idade Média foi transplantada em medida médico/político/sanitária dos meios urbanos. Ao contrario do modelo de exclusão com que quase todos os países da Europa enfrentavam os casos de lepra, onde se procurava resguardar os indivíduos saudáveis através da expulsão dos doentes para fora dos muros da cidade, a medida da quarentena consiste em localizar, resguardar, vigiar, registrar os casos e desinfetar casa por casa, numa ação que, inicialmente, tinha o caráter de medida de urgência. A efetivação desse modelo ocorrido primeiramente na “medicina urbana” francesa propiciou a organização da cidade em suas vias de acesso, organização e regulação de matadouros e cemitérios, quando foi praticado o uso do caixão em enterros individuais, a organização da distribuição de água, etc. Foi nesse contexto que noções como a de salubridade foi inventada e passou a servir como norma de organização dessa política médica que visava, sobretudo, a uma ação sobre as coisas.

Em terceiro lugar e último modelo a ser adotado na história da medicina social, tem-se o exemplo da “medicina da força de trabalho” inglesa. Neste modelo, ao contrário dos modelos praticados na França e Alemanha, era a intervenção sobre a variável produtiva o grande objetivo dessa medicina social. Segundo as análises de Foucault, “foi somente no segundo terço do século XIX que o pobre apareceu como perigo”. E para tal estado de coisas duas medidas foram adotadas: a primeira, a “Lei dos Pobres”, estabeleceu-se enquanto dispositivo de assistência-proteção, assistência-controle; a segunda, que apareceu como intensificação e prolongamento da “Lei dos Pobres”, é o “Health Service”.

Com relação à primeira medida adotada, Foucault vai dizer:

É essencialmente na Lei dos Pobres que a medicina inglesa começa a tornar-se social, na medida em que o conjunto dessa legislação comportava um controle médico do pobre. A partir do momento em que o pobre se beneficia do sistema de assistência, deve, por isso mesmo, se submeter a vários controles médicos. Com a *Lei dos Pobres* aparece, de maneira ambígua, algo importante na história da medicina social: a idéia de uma assistência controlada, de uma intervenção médica que é tanto uma maneira de ajudar os mais pobres a satisfazer suas necessidades de saúde, sua pobreza não permitindo que o façam por si mesmos, quanto um controle pelo qual as classes ricas ou seus representantes no governo asseguram a saúde das classes pobres e, por conseguinte, a proteção das classes ricas. Um cordão sanitário autoritário é estendido no interior das cidades entre ricos e pobres: os pobres encontrando a possibilidade de se tratarem gratuitamente ou sem grande despesa e os ricos garantindo não serem vítimas de fenômenos epidêmicos originários da classe pobre. (1979, p. 95)

Já a medida do “Health Service”, diferentemente da “Lei dos Pobres” que visava o pobre enquanto tal,

tem como características não só atingir igualmente toda a população, como também, ser constituídos por médicos que dispensam cuidados médicos que não são individuais, mas têm por objeto a população em geral, as medidas preventivas a serem tomadas e, como na medicina urbana francesa, as coisas, os locais, o espaço social, etc. (1979, p. 96)

Em resumo, a “medicina da força de trabalho” desenvolvida primeiramente na Inglaterra parece projetar em grande escala, num nível que atingiria toda a população desprovida, a função fundamental do poder disciplinar que é a produção permanente dos “corpos dóceis”²²: “uma medicina que é essencialmente um controle da saúde e do corpo das classes mais pobres para torná-las mais aptas ao trabalho e menos perigosas às classes mais ricas.” (1979, p. 97)

²² - Não se deve confundir os diagramas de poder disciplinar e biopolítico: se a função desses poderes são coincidentes, não se pode dizer o mesmo dos meios, técnicas e saberes investidos.

Foucault considera esses três tipos médico-político como um conjunto de etapas na formação da medicina social. Embora haja diferenças consideráveis em cada desenvolvimento, o que interessa a Foucault nessa história é chamar a atenção para as características comuns que norteiam essas práticas. O descobrimento/invenção de um objeto de intervenção política, a população com seus efeitos de conjunto, e conseqüentemente, a política de normalização da saúde são os traços comuns que delimitam o que Foucault chamou de “medicina social”. No contexto do surgimento do capitalismo, por razões que ficaram claras a partir dos modelos expostos acima, a medicina passa a investir no corpo dos sujeitos a um nível que ultrapassa a esfera do privado em direção ao domínio da coletividade. De acordo com Foucault,

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política. (1979, p.80)

O domínio em que se inscrevem as práticas médicas, mais propriamente o domínio representado pela medicina social, cobre todo o campo que se estende do orgânico ao biológico, ou seja, é capaz de intervir tanto no corpo dos indivíduos, realidade orgânica, quanto no corpo da população, dimensão biológica, "mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra" (Foucault, 2000, p.302). A correta disposição dos sujeitos em suas casas, escolas e locais de trabalho, a maneira com que eles lidam com suas necessidades biológicas e o efeito de conjunto representado pela vida desses sujeitos em sociedade entra, portanto, na pauta do saber médico que, em suas práticas de intervenção, procede ao mesmo tempo enquanto poder individualizante e generalizante.

Pelo que foi exposto, usar a expressão “medicina social” parece grosseira redundância. A medicina moderna, enquanto prática normativa, não opera senão no ponto de articulação entre dimensões micro e macro-sociais. Essa diferenciação, inclusive, é irrelevante a não ser enquanto recurso heurístico, pois ao operar no nível dos corpos obedecendo às normas de saúde, naturalmente se está operando em termos de efeitos de conjunto. O controle do corpo sob o prisma do dispositivo de sexualidade, por exemplo, projeta-se em controle biopolítico da população se tomarmos em conta efeitos de conjunto que se refletem em taxas de natalidade.

Nesse sentido, Foucault vai dizer que a “medicina moderna é uma medicina social que tem por background uma certa tecnologia do corpo social; que a medicina é uma prática social que somente em um de seus aspectos é individualista e valoriza as relações médico-doente.” (1979, p. 79)

Biopolítica e normalização

O elemento que vai permitir uma intervenção tanto no nível do corpo quanto no da população é a irradiação da norma no interior das diversas esferas que constituem a sociedade. Como ficará claro adiante, a norma, inscrita por Foucault entre as *artes de julgar*, não se define por um complemento de força ou acréscimo de poder. Num outro sentido, a norma e o correspondente movimento de normalização que vai configurar as sociedades modernas constitui, nas palavras de Ewald, “uma lógica, uma economia, uma maneira de o poder refletir as suas estratégia e definir os seus objetos.” (2000, p. 78)

No entrecruzamento dos diagramas de poder disciplinar e de regulamentação da população a “lógica” normativa tem papel fundamental. Segundo Foucault,

A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço - essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da idéia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. (2000, p.302)

No trecho citado, Foucault aponta para uma distinção importante: a normalização, tanto a nível disciplinar quanto ao nível da população, não se confunde com os respectivos diagramas de poder. Antes, o domínio da norma é o do saber. No livro *Foucault, a norma e o direito*, François Ewald se pergunta, afinal, o que é e como funciona esse dispositivo de saber que atua de maneira decisiva na constituição dos poderes estudados por Foucault:

A norma designa uma regra de juízo, uma maneira de produzir a regra de juízo. É uma maneira de ordenar multiplicidades, de as articular, de as relacionar consigo mesmas segundo um princípio de pura referência a si. A norma produz objetividade. É um

princípio de comunicação, uma maneira, particular, de resolver o problema da intersubjetividade. A norma equaliza; torna cada indivíduo comparável a cada outro; fornece a medida. Sob a craveira somos todos os mesmos, senão intermutáveis, pelo menos semelhantes, nunca suficientemente diferentes para podermos pretender não ser do mesmo gênero. Se dar normas é classificar, é em primeiro lugar porque a norma estabelece classes de equivalência. Mas a norma des-equaliza do mesmo modo. É, aliás, a única objetividade que nos dá: a norma convida cada indivíduo a reconhecer-se diferente dos outros; encerra-o no seu caso, na sua individualidade, na sua irreduzível particularidade. Precisamente, o normativo afirma tanto mais a igualdade de cada um perante todos quanto infinitiza as diferenças. (2000, p. 108-109)

É importante ressaltar que o mundo moderno se constitui numa espécie de inflação normativa. Normas técnicas que perpassam o âmbito da produção e do consumo (regras e determinações sobre a qualidade dos produtos e a proteção dos consumidores que transcendem as fronteiras nacionais); normas políticas que definem níveis de intervenção estatal e institucional, num movimento de estatização crescente (pensemos na crescente regulação das esferas sociais pelo Estado); e, por fim, normas sociais que vão ganhar, com o advento do liberalismo, um domínio específico de produção e circulação, a sociedade civil (regulamentação pelas “leis” de mercado). A extrapolação da medida comum e a sua inscrição em redes de poder rompem as fronteiras espaciais e assenta sobre a vida, tornada então um solo universal e generalizante, diferentes tecnologia de poder. Segundo Ewald,

Esta articulação da norma com a medida comum abre muitas perspectivas: convida em primeiro lugar a interrogar a modernidade a partir das técnicas de medida. As sociedades modernas tornar-se-iam modernas em virtude das transformações pelas quais nelas passam os instrumentos técnicos, políticos e sociais de medida. [...] Do mesmo modo se poderia ler a história das ciências humanas no século XIX como a formação de outros tantos instrumentos destinados a fornecer às sociedades modernas os respectivos instrumentos sociais e políticos de medida. Poder-se-ia assim projetar descrever as sociedades modernas a partir da transformação das técnicas de medida que conheceram. Teria de se inventariar aquilo que, nas nossas sociedades, funciona como medida a todos os níveis, do micro ao macro, do local ao transnacional, de acordo com cada grupo, cada conjunto tecnológico, cada “sociedade”. Inventário, portanto, das linguagens e das formas da objetividade. Mas também comparação dos respectivos regimes, com vistas a isolar isomorfismos, homologias de onde se destacariam as características gerais das sociedades modernas. (2002, p. 123-124)

A bio-política, que se constitui nesse entrecruzamento entre disciplina e regulamentação, ressoante, portanto, desse suporte normativo em que a vida é esquadrihada em regimes de saber e, por consequência, abertas as linhas de intervenção dos poderes que se inscrevem nesses regimes. Variáveis demográficas, taxas de natalidade e mortalidade, comportamentos e hábitos individuais passam, portanto, pelo crivo da norma que é, ao mesmo tempo, “aquilo que faz que a

‘vida’ possa ser objeto de poder e o tipo de poder que toma a seu cargo a ‘vida’. Numa palavra, aquilo que lhe dá a forma de uma ‘bio-política’”. (Ewald, 2000, p. 78)

* * *

No próximo capítulo veremos como se dá, segundo Foucault, o problema da gestão da vida, chamando a atenção para o momento de transição da configuração social e política que vai de uma sociedade marcada basicamente pelo domínio dos aparelhos disciplinares para o que autores como Deleuze chamaram de “sociedade de controle” (1992). Essa mudança, segundo uma das hipóteses deste trabalho, implica em novas formas de controle que não mais podem ser entendidas ou explicadas pelo o que até então vinha sendo trabalhado através do modelo de controle disciplinar. O que se pergunta, no que se refere a este ponto, é: 1 – que tipo de tecnologias de poder são possíveis nessa nova configuração política; 2 – que sujeitos devem ser controlados, considerando a hipótese foucaultiana de que o sujeito se constitui através de práticas de poder que ora o assujeita ora lhe permite subjetivar-se numa relação de força estabelecida consigo mesmo; 3 – quais são as novas demandas impostas às instâncias de controle que compõem o Estado?

3 - Biopolítica e governamentalidade

Gestão governamental

A partir da discussão desenvolvida no capítulo anterior, vimos que, em Michel Foucault, não podemos dizer que o poder sobre a vida se restringe propriamente a uma tecnologia de poder específica ou outra racionalidade distinta do poder disciplinar ou do poder de regulação sobre a população. Dentro do quadro heurístico criado por Deleuze em sua leitura de Foucault, podemos dizer que a função que consiste em gerir a vida, e o que isso implica de correção, punição, produção, vigilância, produção de saber, controles, regulamentação etc., está presente ou cabe na maior parte dos diagramas de poder que vão surgir na era moderna. Isto porque, como deverá ficar claro adiante, a tomada da vida e a sua inserção nos cálculos e estratégias do poder é manifesta desde o primeiro momento em que, sob uma configuração política baseada no regime jurídico da soberania, onde prevalece o poder e o controle de bens e territórios, passa-se a um regime de multiplicação de formas de governo, desencadeando uma situação em que a operação conjunta de diversas *artes de governar* leva a uma configuração política baseada no “governo dos homens” (e, num sentido que se tentará explicitar aqui, “governo dos vivos!”).

Esse poder, ou essas *artes de governar* que não passam pela ordem do jurídico e que vão reconfigurar a esfera do político, confunde-se, em certo momento da obra de Foucault, com o que ele vai chamar de “governamentalidade”. A governamentalidade é o nome dado por Foucault a um “conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análise e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora complexa, de poder que tem por alvo principal a população...” (2008b, p. 143) A governamentalidade reproduz, no nível do Estado, as *artes de governar* que vão aparecer no instante em que o problema do governo passa a não se restringir ao sistema de soberania, cujo fim é a conquista e poder sobre o território. Foucault identifica esse momento na literatura anti-Maquiavel que, em sua positividade, aponta para níveis de governos que vai do governo de si, passa pelo governo da família e, por fim, governo do Estado. Passemos então por duas definições:

1 - Em que consiste isso que o autor vai chamar de *arte de governar*? Vejamos o que ele diz a partir de suas escavações arqueológicas:

Para tentar identificar as coisas ainda em seu estado grosseiro, vou pegar um dos primeiros textos dessa grande literatura antimachiaveliana, o de Guillaume de La Perrière, que data portanto de 1555 e que se chama *O espelho político*, contendo diversas maneiras de governar. Nesse texto, mais uma vez decepcionante, sobretudo quando comparado ao próprio Maquiavel, vemos entretanto delinear-se um certo número de coisas que são, a meu ver, importantes. Primeiro, o que La Perrière entende por “governar” e “governador”, que definição ele dá? Ele diz – está na página 23 do seu texto: “Governador pode ser chamado todo monarca, imperador, rei, príncipe, senhor, magistrado, prelado, juiz e assemelhados”. Como La Perrière, outros também, tratando da **arte de governar**, lembrarão regularmente que se diz igualmente “governar uma casa”, “governar almas”, “governar crianças”, “governar uma província”, “governar um convento, uma ordem religiosa”, “governar uma família”. (2008b, p.123, 124)

2 – O governo enquanto “governo das coisas”: aqui, vemos se configurar o domínio ou objeto em que se inscrevem essas novas formas de governo:

Ora, no texto de La Perrière, vocês vêem que a definição do governo não se refere de maneira nenhuma ao território: governam-se coisas. Quando La Perrière diz que o governo governa “coisas”, o que ele quer dizer? Não creio que se trate de opor as coisas aos homens, mas antes de mostrar que aquilo com que o governo se relaciona não é, portanto, o território, mas uma espécie de complexo constituído pelos homens e pelas coisas. Quer dizer também que essas coisas de que o governo deve se encarregar, diz La Perrière, são os homens, mas em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar. E, enfim, são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte. (2008b, p.128, 129)

Pode-se observar que a noção de governo apresentada por Foucault através das *artes de governar* não se confunde, em momento algum, com a noção ou lugar conferido ao Estado pela grade de análise representada pela Teoria do Poder. Com a idéia de governo, Foucault não pretende assumir o Estado como lugar do poder ou fonte deste, e muito menos como dado natural cuja história seria a história de sua imposição aos povos. O Estado, como disse Foucault na abertura de seu curso de 1979, é “o correlato de uma certa maneira de governar”. E o problema, segundo o autor, “está em saber como se desenvolve essa maneira de governar, qual a sua história, como ela ganha, como ela encolhe, como ela se estende a determinado domínio, como ela inventa, forma, desenvolve novas práticas (...)” (2007a, p. 21)

O exercício do governo está além ou aquém do Estado e a estatização das artes *de governar* não as torna redutível ao Estado enquanto instituição jurídica. O Estado, mais uma vez tomando de empréstimo a grade de análise deleuziana, aparece enquanto função desse poder que se estabelece no sentido de um governo da população. Com a idéia de governo, Foucault quer chamar a atenção para uma racionalidade política que, a partir do século XVI, desenvolveu-se no sentido de instituir o governo dos homens. Vejamos mais uma vez como o autor define o governo enquanto governo dos homens:

Vemos que a palavra “governar”, antes de adquirir seu significado propriamente político a partir do século XVI, abrange um vastíssimo domínio semântico que se refere ao deslocamento no espaço, ao movimento, que se refere à substância material, à alimentação, que se refere aos cuidados que se pode dispensar a um indivíduo e à cura que se pode lhe dar, que se refere também ao exercício de um mando, de uma atividade prescritiva, ao mesmo tempo incessante, zelosa, ativa, e sempre benévola. Refere-se ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre seu corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir. E, enfim, refere-se a um comércio, a um processo circular ou um processo de troca que passa de um indivíduo a outro. Como quer que seja, através de todos esses sentidos, há algo que aparece claramente: nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. Quando se fala da cidade que se governa, que se governa com base nos tecidos, quer dizer que as pessoas tiram sua subsistência, seu alimento, seus recursos, sua riqueza, dos tecidos. Não é, portanto, a cidade como estrutura política, mas as pessoas, indivíduos ou coletividade. Os homens é que são governados. (2008b, p.164)

Essas definições foram tiradas do curso no Collège de France de 1978-79, chamado *Segurança, Território, População*. Nele, deparamos com o esforço de Foucault em reconstituir essa idéia de um governo operando aquém ou além da esfera jurídica da soberania, lá onde se esboçam disposições de poder, ancoradas em discursos referidos a campos de saber, como, por exemplo, a economia política.

No quadro histórico das *artes de governar*, traçado por Foucault a partir do século XVI, tem-se o seguinte movimento evolutivo que desembocará nas formas modernas de gestão da população, a chamada “biopolítica da população”: 1) do “governo das coisas”, que aponta para os aspectos referentes à materialidade da vida dos homens em termos de meios necessários à sua subsistência, habitação, distribuição de bens e recursos, construção de vias de acesso e circulação no espaço da cidade etc, passa-se a uma ênfase no que seria o 2) “governo dos homens”, que consiste numa problematização do indivíduo e das relações entres estes no domínio da casa, do comércio, das fábricas e, por fim, a partir do surgimento do dispositivo de poder da população, as

diferentes formas ou *artes de governar* vão constituir a 3) “biopolítica da população”, cujo objetivo será estabelecer um controle da espécie humana via intervenção sobre as esferas da saúde (natalidade, mortalidade, controle de epidemias), economia (produção de alimentos, abastecimento e distribuição de bens) e educação (domesticação do corpo).

Nesse caminho que consiste em problematizar as formas de governo, é importante ressaltar que não se trata de substituição das formas de controle até então desenvolvidas, como o “poder disciplinar”, ou mesmo a negação do poder de soberania que se materializa nos regimes jurídicos. Antes disso, trata-se, como diz Foucault neste curso de 1978-79, de uma sobreposição de diferentes formas ou *artes de governar*:

Por conseguinte, a idéia de um governo como governo da população torna ainda mais agudo o problema da fundação da soberania – e temos Rousseau – e ainda mais aguda a necessidade de desenvolver as disciplinas – e temos toda a história das disciplinas que procurei contar em outra ocasião. De forma que as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental -, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança. (2008b, p. 142-143)

Sob essa linha de pensamento, é que Foucault apontará e desenvolverá as implicações da governamentalidade liberal (que se sobrepõe ao governo baseado no modelo da “razão de Estado”), trabalhada pelo autor em 1978-79 nos cursos proferidos no Collège de France. Antes de entrar na discussão sobre a racionalidade de governo liberal, vale a pena ressaltar alguns aspectos importantes desta pesquisa de Foucault. Em primeiro lugar, o material histórico utilizado em sua pesquisa, o conjunto de textos e idéias dos chamados ordoliberais alemães²³, é o que mais se aproxima de sua atualidade se considerarmos todo o conjunto de sua obra (os problemas levantados por Foucault no curso de 79 se situam no contexto do pós-guerra). Nesta pesquisa Foucault procede a escavações do solo presente e não mais nos terrenos da Idade Clássica, Renascimento ou Antiguidade. Foucault está tentando depreender da análise das idéias e propostas de governo formuladas por aqueles teóricos e administradores estatais uma

²³ - O termo “ordoliberais” deve-se ao economista Walter Eucken, fundador da revista *Ordo* (1936) e, posteriormente, da Escola de Friburgo, aonde se reúne junto a Eucken o jurista Franz Böhm e o historiador da economia Müller-Armack. Ao redor de Eucken, essas importantes personagens passam a ser chamados de “ordoliberais”. Ao lado desses personagens que atuarão na nova definição da economia política alemã pós-guerra e, de modo geral, do neoliberalismo contemporâneo, encontram-se também o economista Wilhelm Röpke e o austríaco

racionalidade política que, pode-se dizer, não se apresenta de maneira acabada, mas, acima de tudo, encontra-se em plena evolução dada a atualidade de sua manifestação.

Em segundo lugar, nestas análises observa-se o caráter de obra inacabada, plena de questões, mas carente de desenvolvimentos substantivos principalmente no que toca ao esclarecimento das tecnologias de poder operadas pela nova *arte de governar*. Ora, não se pode esquecer que lidamos com o autor de *Vigiar e Punir*, que procedeu a uma análise minuciosa das operações e procedimentos de poder disciplinar, num trabalho de anatomia política de primeira qualidade. Sobre esse aspecto, veremos que Foucault parece apenas desconsiderar, nesse novo contexto de gestão dos vivos, os processos de normalização e, ainda, a prerrogativa do controle da subjetividade, mecanismo de extrema importância para as funções de moralização assumidas pelo poder, no entanto sem desenvolver suficientemente as implicações dessa recusa.

Por último, apenas para situar essa discussão no conjunto da obra do autor, pode-se dizer que estamos diante de uma problematização da história da governamentalidade. Como foi colocado acima, governamentalidade é o nome dado por Foucault a todo um conjunto de práticas, saberes, tecnologias e racionalidades que permeiam o exercício de governo em seus diversos níveis. Nos cursos realizados nos anos 1978-79 no Collège de France, assim como em palestras, entrevistas e conferências deste período, Foucault intenciona uma verdadeira problematização dos regimes de governamentalidade chamando a atenção para o governo da população levado a cabo através dos aparelhos do Estado. Nesse sentido, a política será cada vez mais biopolítica, dado que o governo da população corresponde à inserção das séries e eventos biológicos que definem a espécie humana numa estratégia geral de poder.

O teatro ou concerto em que se apresenta a vida politizada (a biopolítica) ressentido, devido à sua natureza generalizante, cujo palco é o domínio da espécie, de tecnologias e racionalidades políticas orientadas no sentido de uma totalização das esferas da vida, de um controle que se estende para além do plano individual. Nesse sentido, enquanto condição para uma política dos vivos que seja plena, numa espécie de totalitarismo da espécie biológica, é que se desenvolverá um modelo de sociedade que é a *sociedade de controle*.

von Hayek. Este, segundo Foucault, torna-se um dos inspiradores do liberalismo americano ou anarcocapitalismo a que se desenvolveu a partir da segunda metade do século XX.

Da sociedade disciplinar à sociedade de controle

A passagem da sociedade disciplinar à sociedade de controle responde a uma reconfiguração das relações de poder nas sociedades modernas. É o que apontam Deleuze (1982), quando esboça o novo formato das sociedades de controle em seu livro *Conversações 1972-1990*, e Foucault, no curso ministrado no Collège de France em 1979, intitulado *O nascimento da biopolítica*, em que faz a análise da governamentalidade neoliberal. A transformação verificada por Foucault nas práticas de governo no decorrer dos séculos XVIII, XIX e XX tem por correlato a constituição do “sujeito de interesse”, que toma o lugar do “sujeito disciplinado”, produto das sociedades disciplinares, na estruturação das tecnologias de poder. Antes de entrar na discussão sobre a constituição do sujeito de interesse, vejamos as características fundamentais que demarcam a passagem sugerida acima. De acordo com Deleuze, as sociedades disciplinares

atingem seu apogeu no início do século XX. Elas procedem à organização dos grandes meios de confinamento. O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola (“você não está mais na sua família”), depois a caserna (“você não está mais na escola”), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência (1992, p.219).

A diferença fundamental entre os dois modelos de sociedade está na maneira como se dá os procedimentos de gestão da multiplicidade. Para o caso da sociedade disciplinar, a multiplicidade de indivíduos deve ser ordenada e disposta em conjunto num processo de individualização infinitesimal. Nada e ninguém escapa ou deve escapar ao poder disciplinar. Já nas sociedades de controle, como veremos adiante através da discussão em torno dos dispositivos de segurança, não se trata mais de lidar com a multiplicidade representada pelo conjunto de indivíduos que devem ser inscritos num regime de individualização crescente; antes, é a multiplicidade dos fenômenos provenientes da vida em conjunto que deve ser investida pelo governo, através de um novo sujeito/objeto da política, a “população”. Três eixos ou princípios de diferenciação entre os dois regimes de poder nos permite pensá-los e compará-los em seu modo de funcionamento: o espaço, o acontecimento e a norma.

O espaço, tal como sugere Deleuze, marca uma diferença fundamental: se os regimes disciplinares pretendem confinar os sujeitos em espaços e funções demarcadas, os regimes de controle requerem um movimento de circulação contínuo. Como foi colocado acima, não é o

indivíduo em seus gestos, hábitos e comportamentos o alvo do poder, mas os efeitos de conjunto relacionados entre si que a vida em coletividade produz e que se manifestam através de fenômenos como a taxa de natalidade, escassez de alimentos, epidemias, taxa de mortalidade etc. São tais fenômenos manifestados numa dada população, com suas taxas crescentes e decrescentes, num movimento que acompanha a dinâmica da vida em conjunto que deverão ser alcançados pelo poder.

Em segundo lugar, o que Foucault vai chamar em seu curso de 1978 de acontecimento. Por acontecimento deve-se entender tudo aquilo que passa a existir sob a luz do poder. Nesse sentido, ao mudar o regime de poder numa dada sociedade, muda-se o regime de iluminação ou, em outras palavras, surgem novas cadeias de objetos possíveis. Numa sociedade disciplinar ideal, toda ação, pensamento, gesto, hábito, características genéticas etc., devem passar pelos olhos do poder. O investimento microfísico do poder alcança níveis ótimos quando a parte mais ínfima do indivíduo passa pelo seu crivo. Os regimes de controle, que dão forma à sociedade de controle, tratam de outro tipo de acontecimento. Uma outra lente através da qual serão lançados os olhos do poder. A partir desse regime de iluminação, ganhará vida a população com os seus fenômenos de conjunto. Não mais o indivíduo, mas as causas e conseqüências de um determinado efeito que se traduz como produto da vida em conjunto, ganhará a luz e serão os objetos e sujeitos do poder. Segundo Foucault,

É um jogo incessante entre as técnicas de poder e o objeto destas que foi pouco a pouco recortando no real, como campo de realidade, a população e seus fenômenos específicos. É a partir da constituição da população como correlato das técnicas de poder que pudemos ver abrir-se toda uma série de domínios de objetos para saberes possíveis. E, em contrapartida, foi porque esses saberes recortavam sem cessar novos objetos que a população pôde se constituir, se continuar, se manter como correlativo privilegiado dos modernos mecanismos de poder. (2008b, 102-103)

O surgimento da sociedade de controle marca o nascimento da biopolítica. Somente quando dispositivos de poder passam a investir sobre um conjunto de indivíduos em torno da população visando manipular ou gerenciar os efeitos provenientes da vida em sociedade que se pode pensar em termos de biopolítica.

A população se oferece aos regimes de poder considerando-se suas múltiplas faces: *locus* privilegiado de uma série de fenômenos interligados, como natalidade, mortalidade e prevenção de doenças, a atuação sobre esses efeitos de conjunto pode se dar tanto diretamente sobre um

determinado efeito ou dimensão específica, como a que visa aumentar ou diminuir a taxa de natalidade, quanto indiretamente, na medida em que esses fenômenos se encontram inter-relacionados e a ação sobre um deles acarreta numa transformação do conjunto. Por exemplo, a partir da ação sobre o fenômeno da escassez de alimentos pode-se, grosso modo, promover uma melhor nutrição dos indivíduos de uma população e, assim, alterar as taxas de mortalidade presentes nesta. Ou então, a ação da medicina social sobre a prevenção de epidemias se manifestará nas mudanças das taxas de natalidade e mortalidade.

Por fim, o funcionamento e a utilização da norma pelos mecanismos de poder seguem caminhos inversos nos dois modelos de sociedade. Nos dispositivos disciplinares a norma aparece em primeiro lugar ordenando a classificação dos sujeitos e orientando a ação dos mecanismos de correção e punição tendo em vista alcançar objetivos predeterminados. Por exemplo, os movimentos do corpo do atirador deverão ser normatizados para que sua execução seja otimizada. Já nas sociedades de controle, não se tentará aplicar um padrão definitivo ao qual deverão corresponder os níveis ou taxas de um determinado fenômeno porque os efeitos de conjunto são inter-relacionados e a variação de um fenômeno dependerá de mudanças específicas em cada fenômeno que compõe o conjunto. Dessa forma, o nível de ocorrência de um determinado fenômeno será normal ou anormal dependendo do efeito de conjunto que se espera alcançar.

Para Foucault, a reconfiguração das práticas de governo se dá a partir do surgimento da governamentalidade liberal, que aparece ao mesmo tempo como crítica ao modo de governo baseado na “razão de Estado” e como prática de governo. Neste capítulo pretendo identificar os elementos implicados nessa nova *arte de governar* e a maneira com que a liberdade de mercado, transplantada ao campo da política, surge como ponto de ancoragem da crítica neoliberal dirigida ao modelo de Estado que opera segundo a “razão de Estado” e como parâmetro para as ações da nova prática de governo. Será discutido, ainda, na medida em que é objeto da crítica de Foucault, o estatuto dessa liberdade que transborda os domínios do mercado e coloniza a esfera do político.

Uma ressalva deve ser feita com relação à idéia da superação da sociedade disciplinar e da passagem à sociedade de controle. Essa passagem nunca é completa e absoluta. O que é certo é que a nova configuração da governamentalidade liberal que se desenvolve a partir do século XVIII força o recuo das técnicas disciplinares, o que não significa a sua extinção do conjunto das estratégias de dominação postas em prática pelo Estado e por outras instituições. Isso não quer

dizer, também, que o sujeito disciplinado tenha sido descartado totalmente e substituído pelo sujeito de interesse cujas ações são regulamentadas. Veremos que essa passagem quer dizer, antes, sobreposição das “artes de governar” no domínio da política do que superação e substituição. Nas palavras de Foucault,

Vemos en el mundo moderno, el que conocemos desde el siglo XIX, toda una serie de racionalidades gubernamentales que se encabalgan, se apoyan, se rebaten, se combaten unas a otras. Arte de gobernar en la verdad, arte de gobernar en la racionalidad del Estado soberano, arte de gobernar en la racionalidad de los agentes económicos y, de una manera más general, arte de gobernar en la racionalidad de los mismos gobernados. Y todas esas diferentes artes de gobernar, esas distintas maneras de calcular, racionalizar, regular el arte de gobernar, al superponerse unas con otras, van a constituir a grandes rasgos el objeto del debate político desde el siglo XIX. Que es la política, en definitiva, si no el juego de esas diferentes artes de gobernar con sus diferentes ajustes y, a la vez, el debate que ellas suscitan? Es ahí, me parece, donde nace la política (2007a, p.358).

A crise da “razão de Estado” e o surgimento de uma nova “arte de governar”

Em torno do funcionamento do Estado, tomado aqui no sentido geral dos mecanismos que operam a relação entre governante e governados, tem-se o desencadeamento de uma crise: a partir dos séculos XVIII, XIX e XX se coloca em xeque a presença excessiva do Estado na administração da vida dos indivíduos. Regimes totalitários, que estouram durante o século XX, como o nazismo, reforçam a argumentação dos críticos neoliberais alemães (ordoliberais) de que o Estado deve ser contido ou limitado em suas ações de governo. O modelo de governo criticado pelos economistas a partir da segunda metade do século XVIII e pelos neoliberais do século XX, que radicalizam tal crítica, é o da “razão de Estado”, cujo princípio de racionalidade está centrado no “Estado-indivíduo” ou “indivíduo soberano”. O contexto político é o das políticas nacionalistas e estatais; o econômico é o das economias planificadas. De acordo com Foucault,

Podemos decir incluso, de manera global, general, que todas las políticas nacionalistas, las políticas estatales, etc., van a ser políticas cuyo principio de racionalidad se ajustará a la racionalidad o, si se quiere, en otras palabras, al interés y la estrategia de los intereses del individuo soberano o del Estado en cuanto constituye una individualidad soberana (2007a, p.358).

O governo da “razão de Estado”, nascido em meados do século XVI, se insere num contexto global de limitação da política externa dos Estados nacionais europeus e de uma ação política interna ilimitada. Essa “arte de governar” destina-se ao fortalecimento e manutenção do próprio Estado e as técnicas de poder a partir das quais se fundamenta a “polícia” de Estado operam sob as vias da individuação, o disciplinamento dos sujeitos, e da totalização, sendo a “população”, elemento “inventado” pelas tecnologias de poder, o objeto de intervenção do Estado no conjunto formado pelos indivíduos. Estamos no momento histórico do desenvolvimento do Estado marcado pela laicização do “poder pastoral”, no qual a relação de governo entre o pastor e o rebanho traduz a relação que o governante estabelece com os governados na esfera do Estado.

Na discussão desenvolvida por Foucault sobre o “poder pastoral”, encontramos a noção de *polícia* que, por sua vez, se constitui enquanto derivação histórica do “poder pastoral”. O surgimento da *polícia* (termo cujo sentido não deve ser confundido com o referente à noção moderna de polícia, dado que naquele sentido trata-se de um tipo de gestão governamental atuando em várias esferas da vida coletiva e não se restringe a um órgão repressor e fiscal do cumprimento da Lei) responde a um conjunto de transformações políticas e econômicas, dentre as quais estão: 1) a constituição de uma problemática referente à natureza e funcionamento do Estado, ou seja, como deve se organizar as ações de governo sob esse regime de poder centralizado cujo fim será a instituição de um “governo das coisas” e dos “homens”; 2) o surgimento de contestação à Igreja a partir da contra-reforma e, por conseqüência, a instauração de uma razão governamental em substituição à razão pastoral no exercício do poder soberano, o que aponta no sentido de uma laicização dos fundamentos do poder político e maior autonomia do poder do Estado.

A constatação de que em determinado período da história do Ocidente o Estado se vê desvinculado a um modelo natural de ordenamento, cujas leis de seu funcionamento deveriam ser buscadas a partir do fenômeno próprio que enseja as leis da natureza; e a pretensão de tornar os problemas internos da cidade, intrínsecos à cidade, assim como a relação entre governante e governados irredutíveis à concepção jurídico-teológica na qual as leis de funcionamento da organização política e o fundamento da soberania são derivações das leis de Deus, constitui o ponto de partida para o desenvolvimento da racionalidade governamental que nasce sob o modelo de governo da “razão de Estado”, em torno dos séculos XVI e XVII na Europa. A partir da

segunda metade do século XVIII, a racionalidade governamental se desloca cada vez mais para um modelo de governo que Foucault identificou como governamentalidade liberal.

Quando parte em busca de uma história da governamentalidade, Foucault pretende identificar o fenômeno de surgimento do Estado e de seu funcionamento não apenas nos mecanismos em que ocorreu sua materialização efetiva, como os decretos, setores administrativos e aparelhos institucionais, mas também no plano do discurso e dos saberes que de alguma forma fundaram essa problemática e a instituíram enquanto domínio de racionalidades específicas. Segundo Foucault,

O problema é saber em que momento, em que condições, sob que forma o Estado começou a ser projetado, programado, desenvolvido, no interior dessa prática consciente das pessoas, a partir de que momento ele se tornou um objeto de conhecimento e de análise, a partir de que momento e como ele entrou numa estratégia meditada e concertada, a partir de que momento o Estado começou a ser invocado, desejado, cobiçado, temido, repellido, amado, odiado pelos homens. Resumindo, é essa entrada do Estado no campo da prática e do pensamento dos homens, é isso que é preciso procurar apreender. (2008b, p.330)

É sob essa ordem de questões que surge, nas pesquisas de Foucault sobre a razão governamental, o tema do pastorado. O pastorado, segundo Foucault, é um tema fortemente presente nos textos da antiguidade oriental²⁴, cuja apropriação de suas principais características pelo mundo ocidental pela via da Igreja cristã acabou por definir este universo em sua essência. A nossa constituição política ainda é profundamente grata a essa racionalidade de governo que se orienta no sentido de individualizar e, ao mesmo tempo, controlar coletivamente um grupo de indivíduos que, na metáfora, se traduz em ovelhas e rebanho. É o pastor que vai prover a vida de cada ovelha em seus mínimos detalhes, ele vai tosquiá-la quando necessário e prover-lhe o alimento que lhe garanta a vida; ele vai guiar o rebanho pelo melhor caminho em busca de pastos e terras férteis. Seguindo pelo caminho das definições, o que vem a ser esta *polícia* que vai

²⁴ - Segundo Foucault: “Que o Rei, o Deus ou o chefe seja um pastor entre os homens, que são como seu rebanho, é um tema que encontramos com bastante frequência em todo o Oriente mediterrâneo. Encontramos no Egito, encontramos na Assíria e na Mesopotâmia, encontramos também e principalmente, claro, entre os hebreus. No Egito, por exemplo, mas também nas monarquias babilônicas, o rei é efetivamente designado, de forma nitidamente ritual, como o pastor dos homens. O faraó, por exemplo, no momento da sua coroação, na cerimônia da sua coroação, recebe as insígnias de pastor. Dão-lhe o cajado do pastor e declaram-lhe que ele é efetivamente o pastor dos homens. O título de pastor dos homens faz parte da titulação real dos monarcas babilônicos. (...) O Deus é pastor dos homens. Num hino egípcio, lê-se algo assim: ‘Ó Rá, que velas quando todos os homens dormem, que procuras o que é benéfico para o teu rebanho...’ (...) Um hino assírio diz, dirigindo-se ao rei: ‘Companheiro resplandecente que participas do pastorado de Deus, tu que cuidas do país e que o alimentas, ó pastor da abundância.’” (2008b, p. 166-167)

agir no sentido da apropriação e intervenção no âmbito da vida dos sujeitos? De acordo com o autor,

Ora, a “polícia” designa o conjunto do novo domínio no qual o poder político e administrativo centralizado pode intervir.

Mas qual é então a lógica operando por trás da intervenção nos ritos culturais, nas técnicas de produção em pequena escala, na vida intelectual e na rede de estradas?

A resposta de De Lamare parece um tanto hesitante. A polícia, precisa ele em suma, vela por tudo o que diz respeito à felicidade dos homens, depois do que ele acrescenta: a polícia vela por tudo o que regulamenta a sociedade (as relações sociais), que prevalece entre os homens. E, enfim, ele confirma, a polícia vela pelo **vivo**. É nessa definição que vou me deter. É a mais original e esclarece as duas outras; e o próprio De Lamare insiste nisso. (...) A polícia se ocupa da religião, não do ponto de vista da verdade dogmática, é claro, mas do ponto de vista da qualidade moral da vida. Velando pela saúde e pelas provisões, ela se aplica em preservar a vida; no que tange ao comércio, às fábricas, aos operários, aos pobres e à ordem pública, ela se ocupa das comodidades da vida. Velando pelo teatro, pela literatura, pelos espetáculos, seu objetivo não é outro senão os prazeres da vida. Em suma, a **vida** é o objeto da polícia: o indispensável, o útil e o supérfluo. Cabe à polícia permitir aos homens sobreviver, viver e fazer melhor ainda. (2003, p. 380, 381)

No contexto do surgimento da governamentalidade liberal a partir do século XVIII, esse Estado centralizado, que se quer forte, totalizante e individualizante ao mesmo tempo (“omnes et singulatim”, na expressão própria ao pastorado), entra em crise e se desloca cada vez mais para um regime de regulação da população sustentado nas noções de risco e perigo que vão orientar os mecanismos de segurança. A crise desse modelo deve-se à intensificação das trocas e desenvolvimento de um comércio mundial, numa economia marcada cada vez mais pelo regime do *laisse faire*. Nesse contexto político-econômico em que o fluxo de capitais e de sujeitos se intensificam, o “Estado de polícia” próprio do modelo de governo baseado na “razão de Estado” acaba entrando em derrocada. Sobre a inflação disciplinar e da regulação sobre os indivíduos que marca o modelo da “razão de Estado” e instaura sua crise, Foucault vai dizer:

[No modelo de governo baseado na “razão de Estado”] estamos no mundo do regulamento, estamos no mundo da disciplina. Ou seja, é necessário ver que essa grande proliferação das disciplinas locais e regionais a que pudemos assistir desde o fim do século XVI até o século XVIII nas fábricas, nas escolas, no exército, essa proliferação se destaca sobre o fundo de uma tentativa de disciplinarização geral, de regulamentação geral dos indivíduos e do território do reino, na forma de uma polícia que teria um modelo essencialmente urbano. Fazer da cidade uma espécie de quase convento e do reino uma espécie de quase cidade – é essa a espécie de grande sonho disciplinar que se encontra por trás da polícia. Comércio, cidade, regulamentação, disciplina – creio seres esses os elementos mais característicos da prática de polícia, tal como era entendida nesse século XVII e na primeira metade do século XVIII. (2008b, p. 458-459)

O novo modelo de regulação que vai surgir com a governabilidade liberal se constitui nos "dispositivos de segurança", analisados por Foucault no curso ministrado no Collège de France em 78, intitulado *Segurança, Território, População*. Num texto de 1977, chamado *Sobre a história da sexualidade*, publicado na coletânea *Microfísica do poder*, Foucault dará a seguinte definição ao que ele chama de dispositivo²⁵:

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (1979, p.244)

Os “dispositivos de segurança” são “inventados” junto com a noção de população e consistem no conjunto de elementos que vão ocupar as esferas do “dito e do não dito”, destinados a intervir na “natureza” representada pelo conjunto dos vivos. Essa idéia de “natureza” ou “naturalidade” da população é o pano de fundo sob o qual se constituirá racionalidades cujos objetivos serão o controle das taxas de natalidade, mortalidade, produção e escassez de alimentos e tudo o que estiver relacionado com a “vida” biologicamente considerada. A estatística será o principal instrumento dessa tecnologia de poder e o que permitirá, ao governo dos Estados, calcular em termos de probabilidade os riscos que um dado fenômeno pode causar a uma dada população. Foucault recorre ao modelo de administração das cidades para exemplificar o tipo de regulação a que estavam sujeitos os indivíduos tendo por base os riscos de doenças epidêmicas, queda da natalidade e aumento da mortalidade. Diferentemente das disciplinas, como foi colocado anteriormente, a atuação dessas tecnologias de poder consiste numa intervenção dupla sobre o meio em que vivem os indivíduos de uma população dada, numa espécie de controle em que o meio serve para provocar respostas e demandas à população; e, ainda, intervenção sobre as causas e conseqüências de certos fenômenos tidos como “naturais.” Na aula do dia 18 de janeiro de 1978, Foucault vai dizer:

²⁵ - Judith Revel compara as noções de dispositivo e episteme e argumenta em favor da idéia de uma substituição da segunda, trabalhada por Foucault em sua arqueologia do saber, pela primeira, que aparecerá nas pesquisas genealógicas: “a noção de dispositivo substitui pouco a pouco aquela de *episteme*, empregada por Foucault, de um modo absolutamente particular, em *As palavras e as coisas* e até o final dos anos 60. Com efeito, a *episteme* é um dispositivo especificamente discursivo, enquanto o “dispositivo”, no sentido que Foucault explorará dez anos mais tarde, contém igualmente instituições e práticas, isto é, ‘todo o social não discursivo’”. (2005, p.40)

No dispositivo de segurança tal como acabo de lhes expor, parece-me que se tratava justamente de não adotar nem o ponto de vista do que é impedido, nem o ponto de vista do que é obrigatório, mas distancia-se suficientemente para poder apreender o ponto em que as coisas vão se produzir, sejam elas desejáveis ou não. Ou seja, vai se procurar reapreendê-las no plano da sua natureza ou, digamos – essa palavra não tinha, no século XVIII, o sentido que lhe damos hoje em dia –, vai-se tomá-las no plano da sua realidade efetiva. E é a partir dessa realidade, procurando-se apoiar-se nela e fazê-la atuar, fazer seus elementos atuar uns em relação aos outros, que o mecanismo de segurança vai funcionar. Em outras palavras, a lei proíbe, a disciplina prescreve e a segurança, sem proibir nem prescrever, mas dando-se evidentemente alguns instrumentos de proibição e de prescrição, a segurança tem essencialmente por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde – anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade é que é, creio eu, fundamental nos dispositivos da segurança. (2008b, p. 61)

A crise suscitada pela intensificação da governamentalidade baseada no modelo da “razão de Estado” reforça a resistência a esse modelo e possibilita uma nova prática de governo, que opera basicamente em torno de dois elementos: a sociedade civil e o *homo economicus*. Como veremos adiante a partir de um texto de Foucault intitulado “O que é a crítica?”, a resistência que gira em torno de “como não ser governado” de tal modo, sob tais preços, por tais indivíduos, acompanha sempre a ação de governo em seus vários níveis. De certo modo, tanto os ordoliberalis alemães quanto os críticos da escola neoliberal norte-americana respondem criticamente ao excesso de governo e, ao menos a seus próprios olhos, filiar-se-iam à “atitude crítica” referida por Foucault. É sob esse foco, portanto, que Foucault analisa a governamentalidade neoliberal. Mas a leitura feita por Foucault, desde aqui já podemos suspeitar, não é de filiação a essa crítica neoliberal. Antes disso, Foucault faz a crítica da governamentalidade implicada nessa prática de governo liberal. Ele tenta esclarecer, dessa vez, qual é o preço que os sujeitos devem pagar por sua liberdade.

O homo economicus e a sociedade civil

A crítica neoliberal lançada ao Estado planificador e, em seu extremo, o Estado totalitário, é uma radicalização da crítica liberal dirigida ao Estado intervencionista. Como tal, ela relança a idéia de que o mercado deve ser o mecanismo de verificação para a ação política em sentido profundo. Em que consiste este “regime de verificação” apontado por Foucault? Segundo o autor, as práticas de poder estão sempre vinculadas a regimes de verdade, o que caracteriza as

sociedades modernas como sociedades dotadas de políticas do verdadeiro/falso. Nesse sentido, numa análise retrospectiva de toda a sua obra, Foucault inscreve seu trabalho a uma análise dos “regimes de verificação” que orientaram as práticas penais, psiquiátricas, a sexualidade etc. Nesses domínios, um conjunto de saberes tornou possível a classificação de determinados comportamentos em torno do verdadeiro e do falso, quer dizer, por exemplo, o que faz existir algo como a loucura do ponto de vista da psiquiatria ou a inscrição do sexo no âmbito da verdade do ser é uma série de prática e de saberes ancorados em “regimes de verificação”. Os saberes e as práticas de poder sempre se orientam sobre um dever-ser tornado possível exatamente pelas mesmas práticas e saberes.

A partir do século XVIII, entra em cena a economia política no domínio da governamentalidade. De acordo com essa racionalidade política, segundo Foucault, interessava, antes de tudo, criar mecanismos que viessem impedir ou diminuir o poder de governar. Estranho paradoxo, mas é exatamente sob esse prisma que tal racionalidade será estruturada. A “razão de Estado” deveria, portanto, dar lugar ao Estado mínimo, cuja regulação sobre as “leis” inerentes aos fenômenos de uma população vista como algo “natural” deve se dar de forma a deixar os sujeitos cada vez mais livres na realização de seus interesses. E aqui, na ação sobre essas “leis” naturais da sociedade é que ganha corpo esse saber, a economia política, que se torna cada vez mais uma racionalidade de governo. Dado que a partir de então o governo requer um saber sobre essas “leis” da população, surgem problemas específicos da ordem da melhor maneira de agir, da maneira correta tendo em vista os objetivos últimos que, assim como na “razão de estado”, continua sendo o fortalecimento e enriquecimento do Estado. Vejamos agora de que maneira o mercado servirá de grade de inteligibilidade e de “regime de verificação” para as ações do governo.

Segundo os economistas liberais, a livre concorrência entre sujeitos livres da intervenção política é a única maneira de tornar justa e verdadeira a formação dos preços no mercado. Esse pressuposto vai orientar a criação desse Estado mínimo que, sob a lógica do mercado, deverá agir da maneira correta, orientado por princípios verdadeiros. Transplantado ao plano da política, esse princípio de verificação arma os argumentos que se voltam contra o Estado de tipo administrativo, inchado, burocrático, que atua diretamente sobre os indivíduos e orienta a formação da nova arte de governar. Sob essa perspectiva, a concorrência, princípio regulador do mercado, deve fomentar as diferenças entre os atores econômicos de modo a propiciar um ambiente favorável ao desenvolvimento coletivo, sem monopólios ou qualquer ação totalizante que visa dirigir esse

coletivo. No mercado não deve haver soberano. O modo de funcionamento do mercado, pautado pela lógica da concorrência, passa a ser, portanto, o modelo a partir do qual se regulamenta a esfera do político na governamentalidade liberal. Sobre esse “lugar” assumido pelo mercado, Foucault vai nos dizer:

lo que se descubre en ese momento, tanto en la práctica gubernamental como en La reflexión dedicada a ella, es que los precios, en cuanto se ajustan a los mecanismos naturales del mercado, van a constituir un patrón de verdad que permitirá discernir en las prácticas gubernamentales las que son correctas y las que son erróneas. Em otras palabras, el mecanismo natural del mercado y la formación de un precio natural van a permitir – cuando, a partir de ellos, se observa lo que hace el gobierno, las medidas que toma, las reglas que impone – falsear y verificar la práctica gubernamental. El mercado, en la medida en que a través del intercambio permite vincular la producción, la necesidad, la oferta, la demanda, el valor, el precio, etc., constituye un lugar de veridicción, y con ello quiero decir un lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental. Será el mercado, por consiguiente, el que haga que un buen gobierno ya no sea simplemente un gobierno que actúa en La justicia. El mercado hará que el buen gobierno ya no se limite a ser un gobierno justo. Ahora, por el mercado, el gobierno, para poder ser un buen gobierno, deberá actuar en la verdad. (2007a, p. 49-50)

E sobre a economia política, enquanto saber constituente de um regime de verdade:

La importancia de la teoría económica – me refiero a esta teoría que se construyó en el discurso de los economistas y se formó en sus cabezas –, la importancia de esta teoría de la relación precio-valor, se debe al hecho de que, precisamente, permite a la teoría económica apuntar a algo que ahora será fundamental: que el mercado debe revelar algo semejante a una verdad. (...) En toda esta historia y en La formación de un nuevo arte de gobernar, entonces, la economía política no debe su papel privilegiado al presunto hecho de dictar al gobierno un buen tipo de conducta. La economía política fue, hasta en su formulación teórica, algo importante en la medida (y solo en la medida, aunque esta es desde luego considerable) en que indicó donde el gobierno debía buscar el principio de verdad de su propia práctica gubernamental. (Idem, p.49-50)

Dois elementos essenciais são “inventados” por essa nova "arte de governar": o *homo economicus* e a sociedade civil. O homem econômico não é outra coisa que o sujeito de interesse. Esse sujeito é irredutível a qualquer ação de governo que visa controlá-lo com vistas a uma totalização das ações do conjunto de indivíduos. Segundo Foucault,

El homo economicus no se conforma con limitar el poder del soberano. Hasta cierto punto, lo hace caducar. Y en nombre de qué decreta su caducidad? De un derecho que el soberano no debería tocar? No, no es así. Lo hace caducar en cuanto pone de relieve en el soberano una incapacidad esencial, una incapacidad fundamental y central, una incapacidad de dominar la totalidad de la esfera económica (Idem, p.332).

A irreduzibilidade do sujeito de interesse permite que se pense tal sujeito a partir da dinâmica de sua própria racionalidade, que consiste em dirigir suas ações para fins alternativos através de meios escassos. Ora, do ponto de vista do mercado, esse sujeito deve ser livre. Ser livre significa estar apartado de qualquer ação orientada no sentido de privá-lo da realização de seus interesses ou de suprimir o elemento que constitui sua natureza fundante: a liberdade de escolha. Essa liberdade, quando transplantada à esfera da regulamentação política, torna possível o desenvolvimento de tecnologias de poder que são próprias da governabilidade liberal. Tais técnicas deverão objetivar, portanto, a produção da liberdade através da criação das condições a partir das quais os sujeitos possam realizar seus interesses obedecendo à sua racionalidade própria que consiste em se dirigir a determinados fins da maneira que lhe convém a partir de meios escassos.

A relação, agora complexa, entre a economia e a política presenteia a esta uma grade de ação, ou uma racionalidade política, que deve tomar como objeto os meios ou recursos que orientam as ações do sujeito de interesse. Segundo Foucault,

Este problema del homo economicus y su posibilidad de aplicación me parece interesante porque, en la generalización de su grilla correspondiente a ámbitos que no son inmediata y directamente económicos, creo que hay apuestas de importancia. La más importante es sin duda el problema de la identificación del objeto del análisis económico con cualquier conducta, que por supuesto implicaría una asignación óptima de recursos escasos a fines alternativos, lo cual es la definición más general del objeto del análisis económico tal como la planteó, a grandes rasgos, la escuela neoclásica. Pero detrás de esa identificación del objeto del análisis económico con estas conductas que implican una asignación óptima de recursos a fines alternativos, encontramos la posibilidad de una generalización del objeto económico, hasta la inclusión de toda conducta que utilice medios limitados a un fin entre otros fines (Idem, p.306-307).

A universalização do sujeito de interesse se dá com base no fato de que a conduta racional, e todo e qualquer comportamento que se dê por essa via, é suscetível à análise econômica. E a ampliação dessa grade de análise a domínios que não são propriamente econômicos nos faz pensar na possibilidade de uma colonização do político pelo econômico. Foucault, ao contrário dos neoliberais, não quer acreditar que chegamos, enfim, ao reino onde a liberdade dos sujeitos fora alcançada e instituída no mais vasto domínio ocupado pelas relações que se dão entre sociedade civil e o Estado. Não é isso. Ele quer mostrar, ao contrário, qual papel foi concedido à racionalidade política nesse novo arranjo das sociedades modernas.

Ao lado do *homo economicus*, a sociedade civil surge como correlato da governamentalidade liberal. Trata-se, de maneira grosseira, de um campo aberto de relações que não se reduzem às relações entre sujeitos de direito nem às relações de interesse puramente econômico, mas “una práctica gubernamental que debe asumir la heterogeneidad de lo económico y lo jurídico”. O plano de interação entre os sujeitos designado por esse conceito de sociedade civil permite que a ação de governo atue por entre aquelas unidades abstratas que são os sujeitos de interesse. De acordo com Foucault, a noção de sociedade civil tal como apresentada pela crítica neoliberal responde à questão de como governar, pela via das regras do direito, sujeitos de interesse que exigem a suspensão do poder soberano.

Que es la sociedad civil? Pues bien, me parece que la noción de sociedad civil, el análisis de la sociedad civil, todo esse conjunto de objetos o elementos que se pusieron de manifiesto en el marco de esa noción, es en síntesis un intento de responder al interrogante que acabo de mencionar: como gobernar, de acuerdo con reglas de derecho, un espacio de soberanía que tiene la desventura o la ventaja, según se prefiera, de estar poblado por sujetos económicos? Cómo encontrar una razón, cómo encontrar un principio racional para limitar de una manera que no apele al derecho, que no apele a la dominación de una ciencia económica, una práctica gubernamental que debe asumir la heterogeneidad de lo económico y lo jurídico? (2007a, p.336)

Sociedade civil e *homo economicus* são, portanto, dois elementos indissociáveis que compõem a "tecnologia da governamentalidade liberal". Como diz Foucault,

El homo economicus es, si se quiere, el punto abstracto, ideal y puramente económico que puebla la realidad densa, plena y compleja de la sociedad civil. O bien: la sociedad civil es el conjunto concreto dentro del cual es preciso resituarse esos puntos ideales que constituyen los hombres económicos, para poder administrarlos de manera conveniente. (Idem, p.336)

Dado a ascensão dessa nova arte de governar, Foucault sugere que um outro tipo de intervenção do Estado vem sobrepôr as técnicas disciplinares, que visavam o controle dos sujeitos através de seu fechamento em espaços como a escola, a fábrica e o hospital. Lembremos que tais técnicas não são mais apropriadas à regulação dos sujeitos no seio da sociedade civil. Isso não quer dizer que elas tenham desaparecido no contexto das sociedades neoliberais. As relações de poder, por onde circulam as tecnologias de poder, são marcadas por descontinuidades e variações que as conformam no domínio dos jogos estratégicos. Dessa forma, o “exame”, o “inquérito” e a “prova” – dispositivos típicos do poder disciplinar - podem conviver com as novas

tecnologias de controle na medida em que Foucault não está trabalhando com a idéia de uma totalização quando se refere a certas práticas de poder.

As novas tecnologias de governo

Ao final da aula do dia 21 de março, no Collège de France, em 1979, Foucault aponta para o fato de que uma sociedade exaustivamente disciplinada não pode mais sustentar-se diante da arte liberal de governar. Pensemos no fato de que um novo sujeito, não mais o sujeito dócil disciplinado, entra em cena no jogo político: o sujeito de interesse. Esse sujeito, tornado irreduzível ao controle direto do poder soberano, deve ser estimulado na busca da realização de seus interesses por via da otimização de recursos escassos. O princípio da concorrência, enquanto lógica do mercado, deve sua existência a essa necessidade de “deixar fazer” os sujeitos de interesse.

Através de seu aprisionamento numa rede de instituições fechadas, como a escola, os hospitais e as fábricas, os sujeitos não podem ser considerados livres do ponto de vista do mercado que, como vimos, colonizou com sua lógica o campo do político. De que maneira, através de quais tecnologias de poder, será possível o governo dos indivíduos? Foucault nos sugere que a nova governamentalidade deve abrir mão dos processos normalizadores e das técnicas disciplinares. Segundo o autor,

Lo que aparece en el horizonte de una análisis como éste no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exaustivamente disciplinaria en la que la red legal que aprisiona a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de esse análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental. (2007a, p.303)

No que consistiria essa intervenção de "tipo ambiental" que abre mão do controle da subjetividade, que não quer mais "modificar a mentalidade dos jogadores", e sim a "maneira de repartir as cartas do jogo"? No resumo do curso de 79, Foucault confessa não ter cumprido o que

sugeriu na sua introdução, que era estudar o nascimento da biopolítica. O autor não foi além das condições políticas e econômicas a partir das quais a “vida” tomaria lugar no interior da governamentalidade liberal. Essa lacuna, que deixa um vazio irreparável nas análises de Foucault sobre o *biopoder*, não nos ajuda a pensar com precisão a natureza das técnicas de poder que tomam a vida como objeto no contexto da governamentalidade liberal. Foucault apenas sugere, como foi colocado acima, a maneira como se dá a intervenção dentro do "espaço concreto" da sociedade civil. Uma ação sobre os meios, sobre as "regras do jogo", sobre os recursos a partir dos quais os sujeitos buscam realizar seus interesses, é o que caracteriza as novas tecnologias de poder.

Gilles Deleuze, apoiado em Foucault, tenta entender a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle. A explicação que dá a essa passagem se estrutura em torno das mudanças que identifica no capitalismo. Em suas palavras, o advento da sociedade de controle se deve a uma "mutação do capitalismo". Segundo ele,

É uma mutação já bem conhecida que pode ser resumida assim: o capitalismo do século XIX é de concentração, para a produção, e de propriedade. Por conseguinte, erige a fábrica como meio de confinamento, o capitalista sendo o proprietário dos meios de produção, mas também eventualmente proprietário de outros espaços concebidos por analogia (a casa familiar do operário, a escola). Quanto ao mercado, é conquistado ora por especialização, ora por colonização, ora por redução dos custos de produção. Mas atualmente o capitalismo não é mais dirigido para a produção, relegada com frequência à periferia do Terceiro Mundo, mesmo sob as formas complexas do têxtil, da metalurgia ou do petróleo. É um capitalismo de sobre-produção. Não compra mais matéria-prima e já não vende produtos acabados: compra produtos acabados, ou monta peças destacadas. O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa. (1992, p.223-224)

A análise de Deleuze sugere que as relações de controle, ao contrário das disciplinas que operam em espaços fechados (escolas, prisões, hospitais e fábricas), se dão em espaços de fluxos de capitais, informações e serviços. Ora, se o sujeito é deixado de lado nesses novos espaços abertos, são os meios a partir dos quais é gerida a vida nas sociedades modernas o alvo das tecnologias de poder. Por exemplo, ao invés de uma vigilância e de uma normalização do trabalhador em seu local de trabalho, que configura um tipo de poder disciplinar, controla-se a sua produção através da fixação de metas e a concessão de prêmios como forma de estímulo. Portanto, ação de estímulos como forma de intervenção indireta sobre as condutas. O fato, contudo, é que a discussão proposta por Deleuze também não preenche o espaço vazio das

análises das tecnologias de poder que acompanham a sociedade de controle. Ele inclusive sugere que o "estudo sócio-técnico dos mecanismos de controle, apreendidos em sua aurora, deveria ser categorial e descrever o que já está em vias de ser implantado no lugar dos meios de confinamento disciplinares, cuja crise todo mundo anuncia." (Deleuze, 1992, p.225)

Foucault nos ensina que, nessa nova arte de governar, a racionalidade política operada pelo governo passa a ser aquela que orienta a conduta dos governados. Isso implica numa alteração do quadro político dos Estados cuja racionalidade é a da "razão de Estado". Segundo Foucault,

Ahora no se trata de ajustar el gobierno a la racionalidad del individuo soberano que puede decir "yo, el Estado", [sino] a la racionalidad de quienes son gobernados, quienes lo son como sujetos económicos y, en términos más generales, como sujetos de interés - interés en el sentido más general de la palabra - [a] la racionalidad de esos individuos en cuanto, para satisfacer esos intereses en el sentido general de la palabra, utilizan una serie de medios, y los utilizan como quieren: esa racionalidad de los gobernados es la que debe servir de principio de ajuste a la racionalidad del gobierno. Esto es, me parece, lo que caracteriza la racionalidad liberal: cómo regular el gobierno, el arte de gobernar, cómo [fundar] el principio de racionalización del arte de gobernar en el comportamiento racional de los gobernados. (2007a, p.357)

O estatuto da liberdade no contexto da governamentalidade liberal

Como foi colocado, o trabalho desenvolvido por Foucault nesse curso de 79 consiste numa crítica à crítica neoliberal da presença excessiva do Estado na vida dos sujeitos. A medida a partir da qual se estabelece a crítica neoliberal é a presença ou não da liberdade que se configura no âmbito do mercado. Ao estender a lógica que orienta a conduta dos sujeitos no mercado ao âmbito da regulação política, acreditou-se, segundo Foucault, inibir a ação do Estado e presentear os sujeitos com a liberdade que outrora lhes fora suprimira. Ora, a análise de Foucault nos diz exatamente o contrário. Pois através da produção da liberdade e de suas condições é que uma nova "arte de governar" adentra a vida dos sujeitos no âmbito da chamada biopolítica. Para Foucault, um doce engano que esconde todo um conjunto novo de elementos concretos postos em jogo pela governamentalidade liberal. Vimos o que se passa com a noção de sociedade civil: antes de opor-se ao Estado, esta lhe oferece o espaço para sua ação de governo. A sociedade civil

abre o campo de possibilidades para a intervenção do governo. Com relação ao homo economicus, também não estamos diante de um "átomo de liberdade":

El homo economicus es un átomo de libertad frente a todas las condiciones, todas las empresas, todas las legislaciones, todas las prohibiciones de un gobierno posible? O no era ya cierto tipo de sujeto que justamente permitía a un arte de gobernar regularse según el principio de la economía, en los dos sentidos del término: economía como economía política, y economía en cuanto restricción, autolimitación, frugalidad del gobierno? No hace falta decirles que mi manera de plantear la cuestión les da en el acto la respuesta. (Foucault, 2007a, p.310)

Tentar enxergar no advento da sociedade civil e na irredutibilidade do sujeito de interesse um "átomo de liberdade" implica em não enxergar o preço que se paga por essa liberdade fomentada pela governamentalidade liberal. Qualquer noção de liberdade deve ser, portanto, relativizada e situada a partir das condições de sua produção²⁶. Segundo Deleuze,

Não se deve perguntar qual é o regime mais duro, ou o mais tolerável, pois é em cada um deles que se enfrentam as liberações e as sujeições. Por exemplo, na crise do hospital, como meio de confinamento, a setorização, os hospitais-dia, o atendimento a domicílio puderam marcar de início novas liberdades, mas também passaram a integrar mecanismos de controle que rivalizam com os mais duros confinamentos. Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas. (1992, p.220)

No contexto da obra maior de Foucault, este trabalho sobre a "arte de governar" liberal vai de encontro ao rumo tomado pelo autor mais para o fim de sua vida. É o problema referente a "como governar" e, em contrapartida, "como não o ser de uma tal maneira, por tais pessoas, para tal ou tal fim?". Este problema, para Foucault, está ligado a certa tradição filosófica, inaugurada a partir do texto de Kant "*O que é Aufklärung?*", e que ele denomina de "atitude crítica". Essa tradição tem por fundamento a crítica constante ao presente e às condições históricas que nos permitiram ser o que somos. Enxergar as condições históricas que nos fizeram tal qual em nossas relações que estabelecemos com nós mesmos e com os outros é um primeiro passo dado em direção à abertura do campo aberto de possibilidades de vida. Segundo as belas palavras de Rajchman, num texto em que trabalha a ética de Foucault como potência crítica de seu pensamento,

²⁶ - Podemos dizer que é exatamente a estrutura e o fundamento dessas condições que Foucault pretende elucidar a partir de uma "análise do poder".

"Quem somos", num dado momento e lugar, embora historicamente "determinado", nunca é, ainda assim, historicamente "exigido". Nossa liberdade reside na contingência de nossa determinação histórica; e assim, nossa existência é sempre dotada da "possibilidade de novas formas de comunidade, coexistência e prazer..." (1993, p.116)

Biopolítica e governamentalidade

Ao trabalhar de forma ampla o surgimento da governamentalidade, desde o aparecimento das *artes de governar* no século XVI até o advento da governamentalidade liberal a partir do século XVIII, Foucault não explicita nesta discussão o tema da biopolítica. Antes disso, o autor parece estar preocupado, como fica claro no título do curso de 1979 no Collège de France, *O nascimento da biopolítica*, com as condições a partir das quais o poder sobre a vida pôde entrar nos cálculos do Estado.

Ora, a governamentalidade, em linhas gerais, nada mais é do que um conjunto de práticas e procedimentos orientados por racionalidades específicas a determinados regimes de poder que têm por característica básica a centralização do poder sob a “forma-Estado”, segundo a definição deleuziana. De outro modo, ainda segundo a terminologia de Deleuze, pode-se dizer que a racionalidade a partir da qual opera aparelhos e instituições estatais procede do *diagrama* de forças a partir do qual a política pode vir a ser biopolítica, desde que aquela tenha por fim a politização da vida, ou seja, a estatização da vida.

Diante do que foi exposto, vale a pena insistir no fato de que a vida sob as condições modernas, mesmo que estejamos inseridos num contexto de desenvolvimento e maximização da racionalidade governamental, não se encontra inevitavelmente sob a forma bio-política, cuja produção constitui objetivo do regime biopolítico. Em outras palavras, as *artes de governar* as quais conformam o poder do Estado não investem, necessariamente, a vida em suas características fundamentais. Do contrário, seríamos forçados a confundir o poder com a vida, substancializando-o, ou, o que seria pior, pensar a essência da vida em termos de poder.

Embora não seja uma preocupação maior de Foucault trabalhar sob condições de sistematização e utilização rigorosa de conceitos, não se deve confundir o *diagrama*, disposição de forças, sistema abstrato por excelência, que conformará os procedimentos e práticas de

governo sob uma racionalidade de tipo governamental, com os efeitos, formas ou configurações provenientes da atuação das forças. Assim como o Pan-óptico de Bentham, que se traduz no aparato arquitetônico destinado a uma vigilância ininterrupta, não encarna o poder, mas faz funcionar relações de poder ao coordenar uma série de elementos cuja função consiste no investimento político dos corpos, a vida bio-politizada não encarna o poder, mesmo quando este investe sobre suas características fundamentais. A bio-política não é, portanto, uma racionalidade governamental; antes disso, é o efeito de um poder que torna a vida politizada. Noutras palavras, é uma espécie teatro ou concerto aonde as relações de poder que passam pelo Estado combinam-se, de maneira sempre tensa e instável, com a potência da vida que é irreduzível a essas forças. Nesse sentido é que autores como Michael Hardt e Antonio Negri vão trabalhar a idéia de biopotência enquanto força de resistência ou contra-face ao investimento de poder biopolítico.²⁷ A biopolítica é o produto ou configuração política onde substâncias são formadas (a vida politizada) mediante atuação de racionalidades específicas que passam pelo estado. Por fim, assim como a anátomo-política não se confunde com o pan-opticismo, entendido enquanto diagrama de forças orientado pela produção de corpos dóceis, pois a anátomo-política é como que um ponto de chegada, efeito e resultado e uma articulação de forças num nível infinitesimal, a biopolítica não deve ser confundida com a racionalidade governamental, a governamentalidade.

* * *

No próximo capítulo será trabalhada a discussão em torno da relação entre biopolítica e poder de soberania. A importância dessa discussão para o conjunto da obra de Foucault é enorme. Apesar de não ganhar espaço considerável na obra do autor, tal discussão é prenhe de questões que, acredita-se, são fundamentais para se compreender importantes fenômenos que perpassam os estados modernos, como o racismo de Estado.

²⁷ - Não sendo o objetivo deste trabalho discutir o tema da biopotência, embora ele seja fundamental para os desenvolvimentos teóricos e políticos que dão margem as obras de Foucault, vale a pena indicar como referência importante para tal discussão o livro dos autores citados: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio; VARGAS, Berilo. Império. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2002.

4 - Biopolítica e Soberania

Biopolítica e “vida nua”

Embora o tema da biopolítica e a sua relação com o “velho poder de soberania” não tenha ocupado um “espaço” considerável no conjunto da obra de Michel Foucault, não é parte menos importante desta se considerarmos tanto as implicações teóricas decorrentes dessa relação, como ficará claro adiante, quanto o espaço que se abre para um conjunto de polêmicas relacionadas ao estatuto da vida no mundo moderno. Pode-se dizer, tratando-se de um autor dotado como poucos da virtude filosófica que consiste em provocar e “problematizar” questões concernentes à atualidade, que a temática referida não deixa de causar em qualquer leitor um certo desconforto na medida em que Foucault trabalha com a idéia de que o poder de “fazer viver”, a biopolítica, complementa-se ao “poder de matar”, característico do velho poder de soberania, no interior dos regimes políticos modernos.

Seguindo a trilha aberta por Foucault, o filósofo italiano Giorgio Agamben não nos leva a um porto mais seguro e confortante quando promove uma releitura das teses lançadas pelo pensador francês sobre a biopolítica. Antes disso, o autor radicaliza as implicações do poder sobre a “vida nua” que aparece no centro da política no mundo moderno e, num nível mais profundo, tenta explicar a sua inextricável relação com o poder soberano. Essa relação entre *biopoder* e poder soberano que Agamben vai trabalhar a partir da noção de “vida nua”, que consiste, segundo o autor, no ponto de interseção entre biopolítica e o poder soberano de “fazer morrer”, causou certa reação entre estudiosos de Foucault que chegam a apontar nessa empreitada um grande mal-entendido ou mesmo falsificações do pensamento do filósofo francês.²⁸ No último tópico deste capítulo será apontado, portanto, alguns elementos que dão

²⁸ - Ver o artigo de Theresa Calvet de Magalhães, intitulado *Violência e/ou política*, publicado na coletânea *Poder, Normalização e Violência: Incursões foucaultianas para a atualidade*, organizado por Izabel Friche. Neste artigo, a autora pretende demover mal entendidos com relação à hipótese trabalhada por Foucault em seu curso no Collège de France em 1976, *Em defesa da sociedade*, sobre a noção da guerra enquanto grade de inteligibilidade para se entender as relações de poder. A autora recupera o trabalho de Foucault de 1982 intitulado *The Subject and Power*, onde o autor esclarece a noção de poder entendendo-a enquanto *relações de poder* e distinguindo-o das relações de violência pura. Nesse trabalho, Foucault afirma que só há relações de poder entre sujeitos livres e que, caso contrário, tem-se uma relação de força.

ensejo à crítica da leitura realizada por Agamben quando este toma de empréstimo o conceito de biopolítica trabalhado por Foucault.

Insiste-se aqui na leitura realizada por Agamben por considerá-lo um pensador que radicaliza a problemática levantada por Foucault na última aula do curso de 1976 no Collège de France, *Em defesa da sociedade*, e, também, no último capítulo do primeiro volume da *História da sexualidade*, momentos da obra do pensador francês em que vai aparecer a idéia de uma relação de complementaridade entre a biopolítica e o racismo de Estado. Vale repetir, os caminhos desenvolvidos por Agamben a partir da obra de Foucault geraram uma série de controvérsias ao mesmo tempo em que forçaram uma releitura da obra deste, o que justifica ainda mais a escolha deste pensador para a discussão proposta neste trabalho.

Estado de Exceção e modernidade

Em 1940, Walter Benjamin redige o documento *Sobre o conceito de história*. Esse texto, composto de dezoito teses sobre a história, anuncia em sua oitava tese uma idéia desconcertante que marcaria não somente as discussões que se desenrolaram nos anos seguintes sobre o massacre dos judeus nos campos de concentração, mas, também, toda uma nova perspectiva analítica sobre a estrutura do poder soberano e as implicações de uma biopolítica da população levada a cabo pelos Estados modernos. Antes de entrar no corpo dessas investigações, que aqui serão levantadas principalmente através das análises das obras de Michel Foucault e de Giorgio Agamben, encaremos as primeiras frases da referida tese de Benjamin:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso.

Sustenta-se que a discussão de Foucault sobre biopolítica e “racismo de Estado”, ainda que impressa em algumas poucas páginas de sua extensa obra, e, mais ainda, a leitura feita por Giorgio Agamben sobre as implicações do poder soberano sobre o que ele chama de “vida nua” na organização e constituição dos Estados modernos, são passos importantes para se chegar a esse conceito de história sugerido por Benjamin. Isso porque a proposta dos autores, que consiste em repensar a natureza e fundamentos da violência de Estado, dizendo que o poder de matar não

se contradiz com o poder de fazer viver ou, no caso de Agamben, de que a biopolítica sustenta-se sob um regime de exceção permanente, escapa da monótona explicação dada em geral pelas ciências humanas de que a violência do Estado denota a presença insatisfatória do processo civilizador, ausência de garantias constitucionais eficazes ou frouxidão dos regimes democráticos.

Mesmo o grande teórico do processo civilizador, o sociólogo Norbert Elias, reconhece o perigo representado pela monopolização do poder do Estado, monopólio que é fruto de um processo que tem por correlato a pacificação social interna. Em sua obra clássica *O Processo Civilizador* (1994), o sociólogo alemão nos ensina que a formação dos Estados modernos se deu mediante um longo processo de transformações históricas nas quais se destacam a intensificação das relações de interdependência entre grupos humanos e de indivíduos no seu interior. Esse processo, segundo o autor, é dotado de uma certa racionalidade e aponta para uma direção específica. Verifica-se, em seu desenvolvimento, uma constante mudança nos padrões de conduta e de sentimentos humanos, num movimento em que se configura a estrutura da personalidade dos indivíduos e, num outro plano, que consiste na outra face do processo civilizador, percebe-se um movimento crescente de monopolização da força física no interior de grupos humanos em maior escala, a pacificação das relações interpessoais e o surgimento de instâncias sociais de controle. Vale dizer que a obra citada foi publicada originalmente em 1939, portanto, antes que a catástrofe representada pelos campos de extermínio nazistas viesse à tona. No livro *Os Alemães* (1997), reunião de ensaios publicados pouco antes de sua morte, ocorrida em 1 de agosto de 1990, o autor parece reconhecer a outra face do processo civilizador e chama a atenção para o perigo representado pelo monopólio da força física no interior dos Estados, podendo desencadear ondas de violência a exemplo do ocorrido no Estado Nazista. Segundo o autor,

Tais monopólios de força física, que hoje em dia são usualmente controlados e dirigidos por governos estatais, e representados pelas forças armadas e a polícia como órgãos executivos são, como tantas invenções humanas, realizações que assinalam dois caminhos opostos – como a cabeça de Jano. Tal como a descoberta do fogo permitiu que o alimento fosse cozido, assim como a destruição de cabanas e casas pelas chamas; tal como a invenção da metalurgia acarretou grande progresso na agricultura e na guerra; tal como a energia atômica pôde ter um uso pacífico como fonte energética e ser uma arma terrível, também as invenções sociais são bifrontes. O aparecimento de monopólio da força física constitui um exemplo. (1997, p. 162)

Vale a pena citar, ainda, o trabalho do sociólogo Zygmunt Bauman que, em seu livro *Modernidade e Holocausto*, realiza uma leitura do fenômeno do holocausto cujas conclusões caminham no mesmo sentido da análise proposta por Agamben. Bauman pretende repensar os campos de concentração não como um câncer da civilização ou acontecimento estranho a esta. Antes, ele julga aquele acontecimento como produto legítimo do processo civilizador. A análise sobre o holocausto deve contribuir, portanto, para toda e qualquer disciplina que pretenda entender a natureza das sociedades civilizadas. Em suas palavras: “O holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura.” (1998, p. 12)

Fazer viver/Fazer morrer

Tudo estaria bem se, em suas análises sobre a configuração moderna do “governo dos homens/vivos”, Foucault não traçasse o que seria um “aparente paradoxo” entre o poder que se caracteriza por *fazer viver* e, em certos domínios, *deixar morrer* (pensemos nas mortes provocadas por falta de assistência de saúde ou pela ausência de condições básicas de sobrevivência, como acontece em algumas comunidades desamparadas pelo Estado, num tipo de “pastorado” cinicamente negligente) e aquele poder que ele vai chamar de “velho poder de soberania” que consiste em *fazer morrer* ou *deixar viver*. O “aparente paradoxo” deve-se ao fato de que um poder que investe sobre a vida, que tem por objetivo fazê-la fortificar e que se sustenta exatamente na medida em que seu alcance se restringe ao mundo dos vivos, e que, ao contrário de antigamente, não tem mais acesso à morte e, quanto aos moribundos, apenas lida, à contragosto dos gestores públicos, com os gastos da previdência, tem como uma espécie de aliado ou reforço esse poder de soberania que consiste exatamente em *fazer morrer*. O “velho poder de soberania”, como diria Foucault, é o aliado das últimas horas, uma espécie de curinga que pode, por força da natureza e não mais por direito, matar e dizimar a espécie biológica. Ele é invocado, portanto, nas situações limites em que se encontra o investimento do poder sobre a vida e, de acordo com o autor, não há “funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições não passe pelo racismo.” (Foucault, 2000, p.304)

O termo “racismo de Estado”, empregado por Foucault em seu curso de 1976, remete à idéia de que sob a configuração de poder da chamada biopolítica revolve uma espécie de guerra entre as raças. A idéia de raça, conforme o sentido proposto, e como ficará claro a partir da discussão esboçada adiante, é uma noção travestida de caráter biologizante e que, por essa lógica, remete ao estatuto de pureza. A pureza das raças torna-se o objeto perseguido por um poder que investe sobre a vida na mesma medida em que seu oposto, a raça impura, deverá ser extirpada sob o risco de que ela possa vir a contaminar a primeira. Veremos como que, no âmbito do poder de soberania, essa idéia de pureza das raças servirá como instrumento político para as estratégias encampadas no interior do governo de gestão da população. Ou melhor, como que, a partir do momento em que a política se torna cada vez mais biopolítica, a população em sua realidade multifacetada, composta por grupos heterogêneos, antagonismos diversos, desigualdades sociais etc., são vistos e encarados a partir de uma racionalidade própria ao domínio do biológico, cujas ações se estruturam em medidas profiláticas. Em suma, pode-se dizer que na biopolítica a dimensão do político opera sob o registro do biológico.

Foucault aborda, portanto, na última aula do Curso realizado no Collège de France, em 1976, intitulado *Em defesa da sociedade*, o tema do “racismo de Estado”. O racismo é o mais novo disfarce com o qual entra em cena o poder de soberania. Mas ele é de um tipo específico, pois atua no nível biológico em consonância com as estratégias de um poder que se posiciona em vista de um *fazer viver*. Vejamos como Foucault o define:

Com efeito, o que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. (2000, p. 304,305)

Dada essa primeira função que consiste em fazer esse corte a partir de uma *norma* biológica, cabe outra função mais positiva, que consiste exatamente nesse reforço mútuo sugerido anteriormente entre o direito soberano de matar e o investimento biopolítico sobre a vida.

Segundo Foucault, tal reforço fundamenta-se sob a lógica guerreira, militar, estabelecida sob o seguinte princípio: “quanto mais você matar, mais você fará morrer” ou, “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá.” Num registro propriamente biológico, esse princípio transmuta-se no seguinte:

quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar. (2000, p. 305)

Foucault vai dizer que, numa sociedade de normalização, a função assassina do Estado, o “racismo de Estado”, seu direito soberano de matar, só pode se exercer pela via do racismo. Sobre a presença desse racismo de tipo biológico nos moldes das sociedades de normalização, o autor vai dizer:

Vocês compreendem, em conseqüência, a importância – eu ia dizer a importância vital – do racismo no exercício de um poder assim: é a condição para que se possa exercer o direito de matar. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc. (2000, p.306)

Nesta última frase da citação acima, quando Foucault refere-se à morte política, expulsão, rejeição etc, enquanto formas de assassinio, devemos chamar a atenção para o elemento que é fundamental nesse poder de soberania o qual vai aparecer com força maior nas leituras do filósofo Giorgio Agamben sobre o *biopoder*. Esse elemento refere-se ao fato de que Foucault rejeitou toda a grade de inteligibilidade que o aparato jurídico oferecia em termos de Leis para explicar o funcionamento do poder, buscando entendê-lo em suas manifestações extra-jurídicas ou, de forma resumida, nas relações estabelecidas entre práticas de sujeição e difusão de saberes. Quando discorre sobre o assassinio do Estado que se dá sob o âmbito e domínio do biológico, na forma do racismo, não o encara como homicídio ou injustiça legal dado que tais ações são da ordem puramente das relações de força e, em seu extremo, no contexto do estado de exceção, tais ações são desprendidas fundamentalmente da ordem jurídica.

Digamos que estamos no coração daquele sentimento desconfortante quando chegamos à conclusão, a partir das teses de Foucault, de que nos encontramos mesmo impotentes e sem a quem recorrer quando vítimas desse racismo, pois sua (ir)racionalidade se explica em função da própria sobrevivência da espécie. O poder soberano, quando colocado em risco, age da mesma maneira que os indivíduos no “estado de natureza” descrito por Hobbes. E, se o modelo jurídico do contrato não fornece recursos formais de resistência a esse poder, e, mesmo quando fornece um conjunto de direitos, estes não são mais do que réplicas das forças que investem sobre a vida, estamos à mercê da mais pura arbitrariedade e violência do poder soberano. Este, segundo Agamben, “é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência” (2002, p. 38).

Soberania e vida nua

As leituras feitas por Giorgio Agamben e seus deslocamentos operados em torno da obra de Foucault não são menos estarrecedores quanto ao peso das conclusões apontadas. O filósofo italiano vai radicalizar a contribuição de Foucault ao pensamento político e, mais ainda, vai incendiar a discussão na medida em que o quadro final que esboça contém uma série de implicações um tanto mais graves no que concerne ao poder soberano de matar.

Dois deslocamentos principais são feitos por este autor em seu livro *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I* no que diz respeito à primeira abordagem de Foucault sobre o *biopoder*. O primeiro refere-se à hipótese apresentada de que a assunção da vida, do biológico, ao âmbito da política não se restringe à vida moderna dos Estados. Ela não só está presente no mundo moderno com força total como ficará claro quando considerarmos o “campo de concentração” e seu estatuto de paradigma da política moderna, como faz parte da matriz fundante do pensamento e da prática política ocidental. Em segundo lugar, diferentemente de Michel Foucault, o autor italiano não concebe uma separação entre o poder produtivo que vai gerir a vida e aquele que, em certos casos limite, vai executá-la. Vimos que Foucault realmente faz uma separação entre biopolítica e “racismo de Estado”, sendo este o mecanismo que permite o aparecimento do poder soberano em sua face assassina. Foucault sugere até mesmo, quando considera essas duas formas de investidas sobre a vida, a que faz viver e aquela que “causa a

morte”, uma espécie de “aparente paradoxo” entre esses fenômenos que se articulam na política do mundo moderno.

Daqui pra frente não será mais assim. Considerando os escritos de Agamben, tentaremos traçar a perspectiva lançada pelo autor quando ele diz que não só esses fenômenos são compatíveis, como, também, são de uma mesma espécie: trata-se do “velho”, mas ainda ativo poder de soberania. Ao afirmar que o poder investido sobre a “vida nua” (vida desprovida de direitos e garantias constitucionais, a vida pura) remonta à própria constituição do poder soberano e faz parte da matriz que funda a política ocidental, Agamben recorre à *Política* de Aristóteles, em que este diz:

Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade. (Aristóteles apud Agamben, 2002, p. 15)

De acordo com a leitura de Agamben, Aristóteles define o advento da linguagem, que é própria dos homens e os diferencia dos animais, como elemento base para a fundação da cidade, da *polis*, na medida em que os princípios de justiça, de regras morais, etc. são a base para a fundação de uma comunidade política e são possíveis somente mediante a presença da linguagem. O autor chama a atenção para o seguinte: à pergunta “de que modo o vivente possui a linguagem?” deve corresponder outra que é, exatamente, “de que modo a vida nua habita a polis?” Antes de seguir a argumentação, passemos diante de algumas definições. No início de seu livro, Agamben chama a atenção para o fato de que, em Grego, a palavra *zōè* é utilizada sempre que se quer nomear a vida em seu aspecto geral, elementar, de ser vivente. E desse modo, *zōè* serve para designar tanto o fato de que os homens, deuses e animais são seres viventes. Essa é a definição de “vida nua”. Já o termo *bíos* refere-se à vida qualificada, conformada sob signo da linguagem, que é capaz de noções de justiça, da fundação de valores e, portanto, de se constituir em comunidade política. Quando se quer referir ao homem enquanto cidadão, o animal político, deve-se usar o termo *bíos*. Podemos dizer que os homens guardam em si, portanto, tanto seu caráter de “vida nua”, *zōè*, quanto o fato de que são capazes de uma vida qualificada, *bíos*, desde que inseridos no corpo político da cidade.

No direito Romano encontramos uma exceção: o *homo sacer*. Esta figura, segundo Agamben, está incluída no ordenamento enquanto exclusão, exceção à regra da inclusão. Ele é desprovido de direitos e a sua morte causada por alguém não pode ser encarada dentro das prerrogativas jurídicas que definem as condições em que ocorre um homicídio. Vejamos a definição que lhe dá Agamben:

Observemos agora a vida do *homo sacer*, ou aquelas, em muitos aspectos similares, do bandido, do *Friedlos*, do *acquae et igni interdictus*. Ele foi excluído da comunidade religiosa e de toda vida política: não pode participar dos ritos de sua gens, nem (se foi declarado *infamis et intestabilis*) cumprir qualquer ato jurídico válido. Além disso, visto que qualquer um pode matá-lo sem cometer homicídio, a sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito, que ele pode somente salvar em uma perpétua fuga ou evadindo-se em um país estrangeiro. Contudo, justamente por ser exposto a todo instante a uma incondicionada ameaça de morte, ele encontra-se em perene relação com o poder que o baniu. Ele é pura *zoé*, mas a sua *zoé* é capturada como tal no bando soberano e deve a cada momento ajustar contas com este, encontrar o modo de esquivá-lo ou de enganá-lo. Neste sentido, como o sabem os exilados e os bandidos, nenhuma vida é mais “política” do que a sua. (2002, p.189)

Vamos às implicações fundamentais que nos leva tal argumentação. Se a vida qualificada, referida pelo termo *bios*, surge a partir da fundação da política e só existe em função desta, ou seja, da constituição do soberano - e este é o ponto fundamental -, é a partir da exclusão da *zoè* que se torna possível a constituição da *polis*. O poder soberano, que está acima do ordenamento político, na medida em que ele e somente ele é capaz de suspender este ordenamento no contexto do “estado de exceção”²⁹, se constitui, na medida em que toma para si o poder de agir sobre a “vida nua”, por via de ação única em que se dá a inclusão da *zoè* e sua conseqüente exclusão. A “vida nua”, portanto, se constitui como plano ou campo de ação soberana, pois está à margem do ordenamento ao mesmo tempo em que o torna possível através de sua exclusão pelo poder soberano. E o acesso à “vida nua”, a partir do que seria a explosão de tecnologias de poder que visam a regulação e manipulação do biológico, fica a cargo desse poder que escapa ao ordenamento político, dado que aqui não se trata de atuar sobre a vida qualificada da *bíos*, que se constitui na esfera jurídica do direito, mas naquilo mesmo sob cuja exclusão vai se constituir o poder soberano. Vejamos o que nos diz Foucault:

²⁹ - - Artigo 48 da constituição de Weimar: “O presidente do Reich pode, caso a segurança pública e a ordem sejam gravemente perturbadas ou ameaçadas, tomar as decisões necessárias para o restabelecimento da segurança pública,

O “direito” à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões e alienações, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse “direito” tão **incompreensível** para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania. (1999b, p.136)

Uma possível leitura deste trecho pode ser feita da seguinte forma. Quando Foucault nos sugere que os direitos reivindicados na atualidade são incompreensíveis para o sistema jurídico clássico, isso se dá porque o que está em jogo em tal demanda não pode ser suprido pelo o que constitui o ordenamento jurídico. Seja ele tradicional ou não, não é no âmbito do jurídico que lutas referentes à vida, ao corpo, ao registro concernente ao biológico, devem ser encampadas. Lembramos a recorrente colocação de Foucault de que as verdadeiras lutas políticas na modernidade não devem ser estabelecidas na ordem do direito, mas por uma outra via em que os agentes possam se antepor a qualquer disposição de poder que venham tentar enquadrá-los num esquema normativo pré-definido. Essa interpretação associa-se à lógica sugerida por Agamben de que a “vida nua” está a cargo do poder soberano que, por sua vez, opera acima do ordenamento jurídico. É nesse sentido que ele vai dizer que “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.” (2002, p. 14)

O campo de concentração vai se tornar o paradigma político da modernidade na medida em que a politização da “vida nua” torna-se a regra nos Estados modernos. O campo de concentração, segundo as análises de Agamben, é o momento máximo de politização da vida nua, pois se constitui num espaço ideal para a ação biopolítica. Como ele mesmo diz,

Nesta perspectiva, o campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção), surgirá como paradigma oculto do espaço político da modernidade, do qual deveremos aprender a reconhecer as metamorfoses e os travestimentos. (2002, p.129)

O estado de exceção como sendo a regra na modernidade e o campo como paradigma político, nos leva a pensar que todo o movimento que conduz a um esforço de normalização biológica da população, no sentido em que Foucault desenvolveu as suas pesquisas, torna todo e qualquer sujeito uma espécie de micro-campo na medida em que a ação da norma subjaz em

se necessário com o auxílio das forças armadas. Com este fim pode provisoriamente suspender os direitos fundamentais contidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153. p.174”

todos os corpos, sem exceção, e o corpo se torna, portanto, um local de abrigo da *zoè*, sob a roupagem qualificada da *bíos*, dotada de direitos, valores, moral e princípios de justiça. O limite entre *zoè* e *bíos* se torna, a cada vez, no modo de funcionamento biopolítico, indiferenciado, assim como os limites entre o público e o privado, entre interno e externo, etc.

Toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bíos*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada. (2002, p.193)

Noutra passagem, assim vai dizer o autor sobre a indistinção entre *zoè* e *bíos* na ordem política moderna:

Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam os seus “homens sacros”. É possível, aliás, que este limite, além do qual depende a politização e a exceptio da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passa hoje – no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional – necessariamente no interior de toda vida humana e de todo cidadão. A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente. (2002, p.146)

De fato, causa-nos certa estranheza quando Giorgio Agamben se refere ao campo de concentração como sendo um paradigma da biopolítica moderna. A utilização que ele faz do termo biopolítica parece contradizer as pesquisas de Foucault quando este se referiu ao *biopoder* apenas quando tratou de técnicas onde indivíduos e o seu conjunto, a população, são investidos pelo poder em sua realidade biológica. Chegamos, então, a esse segundo deslocamento operado por Agamben com relação ao pensamento de Foucault, sendo que o primeiro é o de não se estabelecer uma distinção entre o poder que causa a morte e aquele que investe suas tecnologias no *fazer viver*. Este ponto suscitou diversas críticas à apropriação do termo “biopolítica” feito por esse autor na medida em que parece reduzir a dimensão do político ao âmbito do poder soberano e à sua relação de exceção com a “vida nua”.

Críticas à leitura de Giorgio Agamben

Mika Ojakangas, em seu artigo *Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault*, propõe-se à investigação crítica da interpretação da obra de Foucault realizada por Agamben. Nela o autor aponta, como ponto fundamental, uma apropriação indevida do conceito de *biopoder* elaborado por Foucault e questiona as implicações das análises de Agamben quando este toma, como ponto de partida de toda a sua investigação, aquele conceito. Portanto, impossível diálogo sobre o bio-poder na medida em que Agamben pretende inserir sua discussão sobre a “vida nua” na temática do *biopoder* presente nas sociedades modernas.

De acordo com Ojakangas, Agamben distorce o trabalho de Foucault na medida em que, deliberadamente, negligencia a separação entre o “velho poder de soberania”, que consiste em fazer morrer, e a biopolítica, cujo fim é o investimento da vida nas sociedades modernas. Agamben aponta para a irrelevância desta distinção na medida em que, segundo o autor, tanto num tipo de poder quanto no outro, ou seja, tanto no fazer viver quanto no fazer morrer, é a “vida nua” (zoé), em oposição à vida qualificada (bios), que está em jogo. Dessa forma, na medida em que o poder de decisão soberana se fundamenta na decisão sobre a vida nua, a biopolítica das sociedades modernas estaria no mesmo pé de igualdade do poder de matar, dado que ambos os regimes habitam o mesmo lugar de exceção, excluído da esfera dos direitos, das formas de vida qualificadas em sua ação na esfera política.

Dentre outras objeções apontadas por Ojakangas, a principal delas consiste no fato de que, para Foucault, quando este trabalha a temática do investimento biopolítico da população, não o faz tendo em mente a dimensão da “vida nua”, destituída das formas qualificadas da vida política. De acordo com Ojakangas,

Para funcionar corretamente, o bio-poder não pode reduzir a vida ao nível da vida nua, porque esta é a vida que só pode ser tomada ou deixada persistir – que também torna inteligível a vasta crítica da soberania na era do bio-poder. O bio-poder necessita de uma noção de vida que corresponda aos seus objetivos. Então, qual é o objetivo do bio-poder? O seu objetivo não é apenas produzir a vida nua, conforme enfatiza Foucault, para “multiplicar a vida”, para produzir vida extra. O bio-poder necessita, em outras palavras, de uma noção de vida que o capacita a desenvolver esta tarefa. A noção sintética de vida moderna dota-o desta noção. Ela permite ao bio poder investir a vida continuamente para otimizar forças, atitudes e a vida em geral sem ao mesmo tempo torná-la mais difícil para governar. (2005, p. 14)³⁰

³⁰ - In order to function properly, bio-power cannot reduce life to the level of bare life, because bare life is life that can *only* be taken away or allowed to persist – which also makes understandable the vast critique of sovereignty in

De fato, em sua concepção de poder, Foucault não trabalha com a idéia de sujeitos em estado natural, a-históricos, desprovidos de formas prévias a partir das quais haveria sua constituição via relações de poder. O poder, mais uma vez tomando de empréstimo a terminologia deleuziana, é ação de forças sobre forças ou, nas palavras de Foucault, ação sobre ações. Não há, portanto, poder sobre a “vida nua”, mas, ao contrário, nos casos em que o velho poder de soberania é chamado em ação, o que há é uma relação de violência em estado puro.

Nesse sentido, ao misturar a noção de *biopoder* trabalhada por Foucault ao conceito de “vida nua”, Agamben confunde o próprio conceito de vida implicada nos trabalhos de Foucault. Na biopolítica da população, Foucault opera sobre a idéia de vida qualificada, tendo em mente que o que existe não é exatamente uma diferença essencial entre aqueles que são alvo desse poder e aqueles que, de um forma ou outra, o escapa, mas, de outro modo, existe sim uma diferença de grau em que a vida se encontra implicada nas malhas do *biopoder*. Como diz Ojakangas, “Se o bio-poder multiplica e otimiza a vida, ele o faz, sobretudo, multiplicando e otimizando as potencialidades da vida, fomentando e gerando “formas-de-vida”” (2005, p. 15)³¹

Não apenas a leitura de Agamben sobre o tema do poder soberano em Foucault é questionada por alguns autores, como também o próprio Foucault é alvo de críticas quando esboça conclusões sobre a relação entre biopolítica e “racismo de Estado”, em seu urso de 76. Marcelo Hoffman, em *Foucault's politics and bellicosity as a matrix for Power relations* aponta para o que seria uma inconsistência naquelas análises de Foucault na medida em que o modelo da guerra ou o que Foucault chamou de “hipótese nietzscheana”, não se apresenta no pensamento do autor de maneira segura enquanto grade de análise para as relações de poder De acordo com Hoffman,

Foucault não aparenta oferecer razões diretas para sua aderência ao modelo da guerra. Na pior das hipóteses, ele simplesmente apresentou esse modelo de uma maneira a-reflexiva. Na melhor, Foucault indicou que as limitações às alternativas ao modelo da guerra reforçavam seu acordo com ele. O que estava faltando em suas invocações da guerra nas análises do poder era algum tipo de resposta positiva para a questão de saber porque o

the era of bio-power. Bio-power needs a notion of life that corresponds to its aims. What then is the aim of bio-power? Its aim is not to produce bare life but, as Foucault emphasizes, to “multiply life”, to produce “extra-life”. Bio-power needs, in other words, a notion of life which enables it to accomplish this task. The modern synthetic notion of life endows it with such a notion. It enables bio-power to “invest life through and through”, to “optimize forces, aptitudes, and life in general without at the same time making them more difficult to govern”.

³¹ - “If bio-power multiplies and optimizes life, it does so, above all, by multiplying and optimizing potentialities of life, by fostering and generating ‘forms-of-life’”

poder deve ser pensado em termos de guerra. A simples tomada de consciência do entendimento belicoso do poder coloca, portanto, sérias dificuldades. (2007, p. 757)³²

O caráter de hipótese apresentado por Foucault em suas análises realizadas no ano de 1976 é apontado pelo autor como motivo suficiente para se questionar o que para ele se tornaram mal-entendidos da obra de Foucault no que se refere principalmente à discussão sobre o poder soberano de matar. Além disso, Foucault, de fato, descarta esse modelo da guerra e deixa de lado qualquer investigação a respeito do poder de soberania em seus cursos seguintes e nas obras publicadas posteriormente. Cabe avaliar se, tratando-se de um autor que não preza tanto pela continuidade e sim pelas constantes rupturas nos modos de pensar, pelo exercício do pensamento que consiste em pensar sempre de forma diferente do que se pensava anteriormente, esse problema apontado por aqueles que parecem negar as conclusões esboçadas por Foucault, na aula do dia 17 de março de 1976, tem relevância ou não.

O certo é que Foucault enriquece a discussão sobre as condições de vida nas sociedades modernas ao problematizar os diferentes diagramas de poder, tanto os poderes disciplinares, os poderes sobre a população quanto a ascensão do poder de soberania sob a forma do racismo de Estado. E se a interpretação de Agamben deve ser invalidada ou não, ainda fica o problema do desrespeito aos direitos, dos refugiados, dos crimes de Estado em suas várias dimensões que tomam lugar ao lado dos diversos poderes que atravessam a vida dos sujeitos e que não devem ser deixados de lado em qualquer investigação realizada no âmbito das ciências humanas.

Foucault deu grandes lições sobre a necessidade de um pensamento comprometido com as questões da atualidade. Sua obra nos permite pensar numa luta de trincheira, como sugere Deleuze em seu livro *Conversações*, onde a saída para os processos de sujeição não se encontram nas revoluções e mudanças de regimes de governo, mas na tomada do próprio governo de si mesmo, que consiste em se colocar de maneira crítica diante das representações que pretendem nos definir e enquadrar em torno de normas. Agamben, por outro lado, propõe outra via para as discussões em torno das maiores catástrofes políticas do século XX e seus correspondentes, mesmo que essa proposição coloque em xeque a própria matriz política do ocidente. Cabe a nós

³² - “Foucault does not appear to have offered straightforward reasons for his adherence to the war model. At worst, he simply posited this model in an unreflective manner. At best, Foucault indicated that the limitations of alternatives to the war model reinforced his embrace of it. What was missing from his invocations of war in his analyses of power was any kind of positive rationale for why power should be thought of in terms of war. Simply making sense of Foucault’s bellicose understanding of power therefore poses serious difficulties.”

nos perguntar se esses autores, mesmo que alguns anos depois, respondem à sugestão de Walter Benjamin de que a tradição dos oprimidos e a regra transmutada em “estado de exceção” necessitam de um novo conceito de história.

Em setembro de 1940, poucos meses depois de redigir as teses sobre a história, Walter Benjamin optou pelo suicídio depois de ser interceptado pela polícia franquista na fronteira espanhola. Seria essa atitude uma atitude de resistência em face de um poder que, no período da morte do filósofo alemão, se apropriava cada vez mais da vida em sua pureza? Foucault nos mostra que o exercício desse direito individual e privado de morrer,

Essa obstinação em morrer, tão estranha e contudo tão regular, tão constante em suas manifestações, portanto tampouco explicável pelas particularidades ou acidentes individuais, foi uma das primeiras surpresas de uma sociedade em que o poder político acabava de assumir a tarefa de gerir a vida. (1999b, p. 130-131)

Referências Bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda e MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: Introdução à Filosofia*. 2ª edição, São Paulo, Editora Moderna. 1993.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter; ROUANET, Sergio Paulo; GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Conversações 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1992.

DREYFUSS, H. e RABINOW, P. *Beyond structuralism and hermeneutics*. Brighton, The Harvester Press. 1982

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2 v.

- _____. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

EWALD, François. *Foucault, a norma e o direito*. 2.ed. Lisboa: Vega, 2000.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Ed. Graal. 1979

_____. *Subject and Power*. In: Dreyfuss, H. e Rabinow P. *Beyond structuralism and hermeneutics*. Brighton, The Harvester Press. 1982

_____. *Dits et écrits Vol. IV*. Paris, Gallimard. 1994

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Nau editora. 1999a

_____. *História da sexualidade vol 1. A vontade de saber*. RJ: Ed. Graal, 1999b

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 21ªed., 1999c.

_____. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975 - 1976)*. SP: Ed. Martins Fontes, 2000.

_____. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo, Martins Fontes. 2001

_____. *Ditos e Escritos IV. Estratégia poder-saber*. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária. 2003

_____. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979 – 1ªed.* – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2007a

_____. *Historia da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007b.

_____. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970 . 16. ed. São Paulo: Loyola, 2008a.

_____. Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel; HABERMAS, Jurgen; KELLY, Michael. Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.

FOUCAULT, Michel; LOTRINGER, Sylváere; HOCHROTH, Lysa. The politics of truth. New York: Semiotext(e): Distributed by the MIT Press, 1997.

HABERMAS, Jurgen; REPA, Luiz Sérgio; NASCIMENTO, Rodnei. O discurso filosófico da modernidade: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Col. Os pensadores. 2ª edição, São Paulo, Abril Cultural. 1979.

HOFFMAN, Marcelo. Foucault's politics and bellicosity as a matrix for power relations. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 33, nº 6, 2007, p. 756-778

MAIA, Antônio. "Sobre a analítica do poder de Foucault". *Tempo Social, Rev. Sociol.USP*, S.Paulo, 7(1-2): 83-103. 1995.

MERQUIOR, Jose Guilherme; GARSCHAGEN, Donaldson M. Michel Foucault ou o niilismo de catedra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Col. Os pensadores. 2ª edição, São Paulo, Abril Cultural. 1978.

_____. Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

OJAKANGAS, M. Impossible Dialogue on Bio-Power: Agamben and Foucault, *Foucault Studies*, n.2, 2005, p. 5-28

PASSOS, Izabel Christina Friche. Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RAJCHMAN, John. *Eros e Verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1993.

REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: *Foucault: a coragem da verdade*. GROS, Frederic; ARTIERES, Philippe. São Paulo: Parábola, 2004.

_____. Michel Foucault: conceitos essenciais. São Carlos, SP: Claraluz, 2005

_____. Nas origens do biopolítico: de Vigiar e Punir ao pensamento da atualidade. In: *Foucault 80 anos*. GONDRA, José; KOHAN, Walter Omar. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.