

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC – SP

ALEXANDRE DOS SANTOS SILVA

MICHEL FOUCAULT:

UM ITINERÁRIO ANALÍTICO ACERCA DA ATITUDE CRÍTICA.

SÃO PAULO

2012.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
SETOR DE PÓS-GRADUAÇÃO

ALEXANDRE DOS SANTOS SILVA

MICHEL FOUCAULT:

UM ITINERÁRIO ANALÍTICO ACERCA DA ATITUDE CRÍTICA.

MESTRADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da **Pontifícia Universidade Católica de São Paulo** como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Doutor Márcio Alves da Fonseca.

SÃO PAULO

2012

BANCA EXAMINADORA

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar o itinerário analítico da noção de ‘*atitude crítica*’ em Michel Foucault. Para tanto, buscamos avaliar as formas de configuração de poder, segundo o pensador, atentando principalmente para a constituição do poder pastoral como prática de “governo das almas”. Segundo Foucault, pode-se acompanhar a passagem da pastoral das almas para o governo político dos homens, a que o filósofo denomina *governamentalidade* ou artes de governar.

Abordado notadamente no curso de 1978, *Segurança, Território, População* o tema da governamentalidade política permitirá a Foucault introduzir o problema da contra – conduta às práticas de governo dos homens, ou melhor, atitude crítica.

A partir desses elementos, esta pesquisa tem como cerne vasculhar o percurso analítico da constituição da noção de atitude crítica, em Michel Foucault. Isto será feito visando reconstituir o itinerário teórico foucaultiano em relação às variações de poder. Nesse sentido, o estudo da conferência “*Qu’est-ce la Critique*” e do curso de 1978 constituem os escritos principais a serem analisados neste trabalho.

Palavras-chave: poder, governamentalidade, atitude crítica, contra – conduta.

ABSTRACT

The presente work is aimed at the analysis of the analytical itinerary of the notion of “*critical attitude*” in Michel Foucault. For that, we attempt to evaluate the types of power configuration, according to the thinker, attempting, above all, to the constitution of pastoral power as a practise of “ruling the souls”. According to Foucault, one can track the passage of the souls’s pastoral to the political domination of men, named by the philosopher as “*governmentality*”, or the art of governing.

Remarkably approached in the 1978 course, “*Security, Territory, Population*”, the theme of the political governmentality will give to Foucault the opportunity to introduce the issue of counter-conduct to the practices of men government, or even better, critical attitude.

Therewith, this research has as its kernel to scavenge the analytical path of the critical attitude’s notion in Michel Foucault. This will be done trying to piece the foucaultian theoretical itinerary in relation to the power variations. In this sense, the study of the lecture “*Qu ‘est-ce la Critique*” and of the 1978 course constitutes the primary writings to be considered in this work.

Keywords: power, governmentality, critical attitude, counter-conduct.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
------------------------	-----------

CAPÍTULO 1:

AS CONFIGURAÇÕES DO PODER.....	13
---------------------------------------	-----------

1.1. O poder soberano e a punição.....	20
--	----

1.2. O poder disciplinar.....	28
-------------------------------	----

1.3. O biopoder e a vida como problema político.....	37
--	----

CAPÍTULO 2:

O PODER PASTORAL COMO PRÁTICA DE GOVERNO DAS ALMAS.....	52
--	-----------

2.1. Caracterização do poder pastoral.....	53
--	----

2.2. O poder pastoral na antiguidade.....	57
---	----

2.3. O pastorado como técnica de governo.....	61
---	----

CAPÍTULO 3:

A CONSTITUIÇÃO DA ATITUDE CRÍTICA.....	81
---	-----------

3.1. A Constituição da Governamentalidade	83
---	----

3.2. Da pastoral das Almas à Arte de Governar.....	88
--	----

3.3. A Atitude Crítica.....	94
-----------------------------	----

CONSIDERAÇÕES FINAIS

BIBLIOGRAFIA

INTRODUÇÃO

Michel Foucault, a partir dos cursos ministrados no *Collège de France* no ano de 1978¹ e 1979², expõe os elementos que resultariam na construção dos principais alicerces de sua obra.

As análises realizadas por Foucault no decurso da década de 1970 evidenciam uma preocupação em estudar os meios, procedimentos e instrumentos de poder que controlam e constituem o homem moderno. Tais mecanismos de normalização disciplinar e técnicas de biopoder são tomados como formas de poder que, conjuntamente, são responsáveis pela objetivação e pela subjetivação do indivíduo. Nas pesquisas cujo cerne residia na análise da loucura e da psiquiatria, o crime e o castigo, a doença e a medicina, o objetivo era mostrar como, pela exclusão de alguns (os loucos, os criminosos, os doentes, etc.), inicialmente se constituíam outros (os normais, os sadios, etc.). Ao término desta trajetória de estudos, a questão do governo e da política é introduzida como uma espécie de consequência da *notável lógica interna* apresentada por Foucault em suas análises (GAUTIER, 1996, p. 20).

Os nossos esforços convergem para os estudos e para as reflexões empreendidos durante o ano de 1976 até 1979, período no qual a análise sobre a noção de poder ganha um novo viés e passa a ser pensada pela ótica da racionalidade política, isso a partir da introdução do conceito de governo. Contudo, com este novo desdobramento da noção de poder, passou-se de um exame do poder disciplinar para uma análise criteriosa do que Foucault chamou de *biopolítica*, um poder que toma sob sua responsabilidade o controle, o gerenciamento e o governo da vida humana.

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

¹ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Curso College de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²² FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. Curso Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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

Historicamente o conceito de governo passou por uma série de mudanças. Até o final do Renascimento, este conceito se referia tanto à gestão política e do Estado como também à maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos, ou seja, governar a família, as crianças, as almas, a comunidade. Com a modernidade a expressão de governar iria restringir-se a tudo que deitasse raiz no Estado. Tal deslocamento do uso do conceito, devido ao fato de que as “relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob caução das instituições do Estado” (FOUCAULT, 1995, p. 247). Três dimensões tornar-se-iam doravante indissolúveis: Segurança, população e governo.

O processo de governamentalização na Europa acompanha o procedimento de emancipação do Estado, bem como as mudanças nas condições econômicas e demográficas que influenciaram o desbloqueio da arte de governar. De forma mais precisa, podemos dizer que “*o problema do desbloqueio da arte de governar está em conexão com a emergência do problema da população*”. Essa desobstrução da ação governamental ocorre através de um processo extremamente sutil que, “*quando reconstituído no detalhe mostra que a ciência do governo, a centralização da economia em outra coisa que não a família e o problema da população estão ligados*” (FOUCAULT, 2004a, p. 107).

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

De acordo com a análise foucaultiana, no Ocidente a ação governamental se fundaria sobre três matrizes: em uma ideia cristã de poder pastoral, que se encarregaria dos indivíduos, conduzindo-os em direção à salvação; na ideia de razão de Estado que surgiria no século XVI, questão central quando se considera o fortalecimento estatal; por fim, em uma série de instrumentos estatais que formariam nos séculos XVII e XVIII o dispositivo polícia. A fusão destas três matrizes levaria à constituição de uma noção de governo imbuída de elementos racionalizados de condução e direção dos indivíduos, o que Foucault denomina de governamentalidade. A ocorrência da governamentalização do Estado – fenômeno astucioso que permitiu a sobrevivência do Estado frente às complexas modificações políticas e econômicas ocorridas entre os séculos XVII e XIX –, foi possível pelo concurso entre o poder pastoral, o dispositivo diplomático-militar e a tecnologia da polícia (FOUCAULT, 2004a, p. 112).

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

Mas, como isso ocorreu? Quais foram os elementos que possibilitaram esta união de noções tão distintas como as práticas religiosas de ascese e confissão com procedimentos governamentais e políticos? Quais transformações puderam resultar na passagem de uma “economia das almas” para uma “economia dos corpos”? Como foi possível o desenvolvimento da economia como princípio da ação governamental? À luz do pensamento foucaultiano, cumpre questionar: qual é, em nosso tempo, o papel da filosofia? O que somos nós? Estas são algumas das questões que este trabalho busca trabalhar.

Para tanto, buscaremos refletir sobre o caminho percorrido por Foucault para entender melhor como se estruturou a noção de governo em seu pensamento. Partiremos de seu exame sobre a pastoral cristã, de como ocorreu o desenvolvimento, nos primeiros séculos do Cristianismo, de uma forma de poder que buscou conhecer profundamente a consciência e as almas dos homens para melhor governá-las, controlá-las e conduzi-las à salvação. Nessa mesma direção, procuraremos verificar como a partir de uma crise do pastorado se construiu após o século XVI uma prática nova de política que Foucault definiu pelo conceito de governamentalidade.

O estabelecimento do momento da crise pela qual começa a tomar forma uma *atitude crítica*, que colocou em xeque a continuidade do poder pastoral, não ficou apenas na esfera das discussões teóricas. A situação do pastorado foi delineada quando da deflagração de algumas formas de resistência e alguns focos de revolta que surgiram dentro de seu campo de ação e influência. Tendo em vista isso, Foucault realiza, na aula de 01.03.1978 do curso *Segurança, Território, População*, uma pesquisa sobre as diversas modalidades de resistência nascidas nesse período.

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

Não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversários, de alvo, de apoio, de saliência que permite apreensão. Esse pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar de grande recusa – alma de revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 2007, p. 106).

Em sua estrutura, a dissertação possui três capítulos, os quais ganham corpo juntamente com a introdução e as considerações finais.

No primeiro deles, partimos primeiramente da análise das diferentes configurações de poder, *soberano, disciplinar e biopoder*. O esforço dispendido irá incidir na apresentação dos aspectos que permitiram a estruturação de uma análise das pesquisas foucaultianas para outros temas como a condução e a direção. Este desdobramento ocorre devido à introdução da noção de governo. Noção esta que contempla os estudos sobre a “*microfísica do poder*” ao estender seu campo de análise para as práticas de “*governo dos homens*”, que têm sua raiz no arcaico modelo do pastorado.

No segundo capítulo, trabalhamos a análise foucaultiana sobre o *poder pastoral como prática de governo*. As práticas racionalizadas de governo no Ocidente têm como origem remota o poder pastoral concebido pelos hebreus, desenvolvido pelos antigos cristãos e utilizado largamente durante toda a Idade Média. Após passar por um período de crise essa forma arcaica de governamentalidade culminou na moderna racionalidade governamental posta em funcionamento do século XVI ao século XVIII pela razão de Estado. Para tanto, primeiramente, buscamos entender o processo de passagem de uma prática religiosa de pastoral das almas para o exercício político da arte de governar. Dentro da análise sobre a arte de governar vemos como se efetua a formação de uma pedagogia do príncipe a partir do antigo modelo do “*espelho dos príncipes*”, onde o bom governo era aquele realizado por um governante preparado segundo as virtudes necessárias. Com o surgimento do Estado Moderno e suas práticas racionais de governo – entre as quais as técnicas policiais de controle da população, de estatística dos recursos, de fiscalização sobre a circulação de bens, alimentos e pessoas, etc. –, mais do que as virtudes é preciso ter o conhecimento para realizar a boa administração. E dentro deste contexto que emerge a economia como domínio de conhecimento e como princípio de governamentalidade.

Por fim, o terceiro capítulo terá como cerne o estudo complementar acerca da crítica da razão moderna efetuada por Foucault. Tal noção abarca aspectos essenciais da noção de *crítica* segundo a análise de Kant sobre *Aufklärung*. No entanto, embora seja patente o ponto de contato entre o texto do filósofo francês e a referida análise kantiana, convém observar que este não constitui o objeto do nosso estudo. Cumpre anotar, entretanto, que indicaremos sumariamente essa relação apenas no sentido de situar a trajetória da *atitude crítica*. Sendo assim, o alicerce deste capítulo reside na

sistematização do processo de formação dessa atitude, tendo, portanto, como ponto de partida o artigo “Qu’est-ce que la Critique?³”.

³ Utilizamos aqui a tradução para o espanhol realizada por Jorge Dávila da conferência “*Qu’est-ce que La critique?*” realizada por Foucault em 27 de maio de 1978 na *Société Française de Philosophie* e publicada no *Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie*, vol. 82, n.o 2, pp. 35-63, avr./juin 1990. Não tivemos acesso a versão espanhola publicada originalmente na *Revista de Filosofia – ULA*, no 08, 1995a, p.05-30, mas fazemos uso de outra que segue numeração de página diferente daquela (páginas 01-18) e encontra-se disponível <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-criticaaufklarung.pdf>.

CAPÍTULO 1

AS CONFIGURAÇÕES DO PODER

É certo que o interesse despertado pelas obras de Foucault ultrapassa em muito os cânones e as apropriações estabelecidos por alguns ramos do conhecimento. Poder-se-ia mesmo sustentar, e não sem referências, que suas obras adensaram consideravelmente as temáticas propaladas por algumas disciplinas, conferindo-lhes novos e estimulantes fundamentos teórico-metodológicos.

No que respeita ao campo histórico, tampouco seus fundamentos estruturam-se à revelia do que fora erigido pelo pensamento de Foucault. Corroboram-no a profusão, no âmbito da disciplina histórica, de novas abordagens, de novas maneiras de tratar elementos até então alvo de investigações fundamentalmente ancoradas na análise marxista e nos *Annales*⁴. Nesse sentido, a influência de Foucault sobre a escrita da história deve-se, em grande parte, ao fato de suas análises projetarem luz a noções fundamentais que há muito converteram-se em objeto de investigação dos historiadores. Segundo O'Brien,

[...] ao abandonar a causa e efeito e “a unidade amorfa de algum grande processo evolutivo, seja ele vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado”, ele o fez em busca de formas, e não de novas estruturas. “O objetivo foi, na verdade, estabelecer aquelas diversas séries convergentes, e às vezes divergentes, mas nunca autônomas, que nos permitem circunscrever o *locus* de um evento, os limites de sua fluidez e as condições de sua ocorrência”. Em vez de consciência e continuidades, a substância de nova história social, a nova história cultural de Foucault revidava com descontinuidades, grupos de noções, séries, discursos. Seu empreendimento era fundamentalmente metodológico (O'Brien, 2002, p. 43-44).

Alguns aspectos assentados acima permitem perscrutar a contribuição de Foucault para a história. Ao privilegiar o estudo das descontinuidades, bem como o dos discursos Foucault legou múltiplas possibilidades de análise aos historiadores. No que tange aos estudos cujo cerne das análises encontra-se na abordagem dos processos

⁴ Patrícia O'Brien, em “A história da cultura de Michel Foucault”, empreende um vigoroso balanço historiográfico, apontando as principais correntes que contribuíram no processo de reformulação do conhecimento histórico. Após expor um quadro das principais tendências, quadro esse cujo centro e dado pela análise marxista e pelo grupo dos *Annales*, O'Brien situa a devida contribuição de Foucault para a história. No entanto, a autora entrevê que nos idos da década de 1960, o ‘corpo do texto de Foucault raramente foi apreendido como aquilo que de fato é: um modelo alternativa para a escrita da história da cultura, um modelo que incorpora uma crítica fundamental da análise marxista e dos *Annales*, bem como da própria história social”.

culturais, sob a égide do pensamento foucaultiano a “cultura é estudada através de tecnologias de poder – não através das classes, do progresso ou do caráter indômito do espírito humano”. Nesse mesmo patamar de observação, a contribuição de Foucault para o estudo do poder também se dá por novos e revivificantes contornos. Amparado pela estrutura discursográfica de Foucault, o poder ‘não é característico de uma classe (a burguesia) ou de uma elite dominante, nem pode ser atribuído a uma delas”, mas sim, do contrario, uma estratégia atribuível a funções. Dito de outra maneira,

O poder não se origina nem da política, nem da economia, e não é ali que se encontram suas bases. “O poder existe como ‘uma rede infinitamente complexa de ‘micropoderes’, de relações de poder que permeiam todos os aspectos da vida social”. Assim, o legado de Foucault para os estudos históricos está em sustentar que o historiador deve procurar novos lugares menos promissores – nos sentimentos, no amor, na consciência, no instinto – os interstícios do poder. (O’BRIEN, 1995, p. 46).

Desta maneira, após essas observações, o presente estudo terá como objetivo avaliar as noções foucaultianas sobre as diferentes configurações de poder – soberano, disciplinar e biopoder. Ter-se-á como ponto de partida sobremaneira os apontamentos delineados por Foucault em *Vigiar e Punir, História da Sexualidade (vol. 1), Em defesa da Sociedade*, entre outros.

Antes mesmo de iniciar a análise propriamente dita das noções acima referidas, cumpre, após este breve apanhado de alguns elementos presentes no pensamento de Foucault, precisar os principais aspectos que perpassam a ênfase arqueológica das formações discursivas, em meados dos anos 1960, para preocupações analíticas mais amplas que incluem, os problemas não discursivos - a passagem para as práticas culturais e o poder.

Foucault, em alguns dos seus trabalhos, procura desvendar como se dá o processo de constituição histórica dos discursos. Segundo o filósofo, esse processo pode ser perscrutado pelos enunciados. No excerto abaixo discriminado, materializado em *A Arqueologia do saber*, Foucault define o discurso:

Chamaremos de discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiam na mesma formação discursiva. O discurso não forma uma unidade retórica ou forma, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar na história: é constituído de um número limitado de enunciados para os quais

podemos definir um conjunto de condições de existência. O discurso, assim entendido, não é uma forma ideal e intemporal que teria, além do mais, uma história; o problema não consiste em saber como e por que ele pode emergir e tomar corpo num determinado ponto do tempo; é, de parte a parte, histórico – fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às cumplicidades do tempo (FOUCAULT, 2000, p. 135-136).

Ainda sobre o discurso, anota que este (...) não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência (...) mas práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam (Idem, p. 56) .

Nesse mesmo patamar de observação, vale esclarecer que para Foucault o discurso nunca se pode ser separado, no processo de sua análise, da instituição e das relações que o constituem. Em outras palavras, equivale a dizer o discurso não pode ser tomado fora do sistema de relações materiais que o constitui.

Um elemento atravessa os discursos. Este Foucault denomina de saber:

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva (...): o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico (o saber da psiquiatria, no século XIX, não é a soma do que se acreditava fosse verdadeiro; é o conjunto das condutas, das singularidades, dos desvios de que se pode falar no discurso psiquiátrico); um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (nesse sentido, o saber da medicina clínica é o conjunto das funções de observação, interrogação, decifração, registro, decisão, que podem ser exercidas pelo sujeito do discurso médico. Um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (neste nível, o saber da História Natural, no século XVIII, não é a soma do que foi dito, mas, sim, o conjunto dos modos e das posições segundo os quais se pode integrar ao já dito, qualquer enunciado novo). Finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (assim, o saber da economia política, na época clássica, não é a síntese das diferentes teses sustentadas, mas o conjunto de seus pontos de articulação com outros discursos ou outras práticas que não são discursivas). Há saberes que não são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido; mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ele forma (Idem, p. 206-207).

Nesse sentido, entrever-se que um saber é, pois, um campo intrinsecamente vinculado aos discursos. Cada saber possui o seu regime discursivo. É através desse que o historiador arqueólogo pode descrever os objetos, métodos e conceitos de um saber.

Em síntese, a esse respeito, projetam luz a nossa compreensão os apontamentos delineados por Hélio Rebello acerca do esforço levado a efeito por Foucault em *A História da Loucura*:

Sem dúvida, o que mostra *A História da Loucura* é que de uma *episteme* a outra, os saberes se alteram totalmente, devido a suas configurações discursivas divergentes. No entanto, por dentro da história da loucura, passa uma história do controle do corpo que indicará para Foucault um novo caminho, a partir dos anos setenta. Quando essa nova problemática, a do controle sobre o corpo, emerge em primeiro plano, uma nova fase se inicia. Foucault complementa a Arqueologia com o método genealógico, *a Genealogia* (REBELLO, p. 17)

Sumariamente, a fase arqueológica na obra de Foucault ao período em que as questões colocadas obedecem a seguinte natureza: como se formam os regimes de verdade dos saberes, qual sua gênese? ‘Que posso fazer, que pode pretender e que resistências opor’?, são as questões que enfeixam o quadro de problemáticas posto por essa nova fase.

Do ponto de vista da Genealogia, as práticas discursivas são geradoras de verdades de saber. Por isso, a Genealogia ocupa-se genericamente das estratégias ou relações entre enunciados e visibilidades, na constituição de um determinado regime discursivo.

Da mesma forma, pode-se dizer que, com relação às práticas discursivas, tais estratégias ou relações constituem uma ‘microfísica’, já que elas são relações de gênese para os saberes. Sendo assim, a Genealogia tem por objeto ‘práticas não – discursivas nessa dimensão microfísica. Aos poucos a noção de práticas não – discursivas vai sendo substituída pelo conceito de ‘poder’. A Genealogia se ocupa das ‘práticas de poder’. Para sermos mais precisos, a Genealogia dá atenção especial ao binômio saber-poder. Todos os regimes de saber contêm relações e poder, não há aquele sem este. Esta é talvez, a proposição mais conhecida a respeito da Genealogia.

A partir daí, podemos pensar que a aplicação da ênfase genealógica seja mais ou menos simples. Podemos pensar que o poder de que fala Foucault é, por exemplo, o poder do médico em isolar o louco, o poder do Estado frente ao cidadão, do patrão frente o empregado, do professor diante do aluno, etc., mas não é tão simples assim. Embora o poder, no sentido foucaultiano, possa anunciar essas formas maciças: o Estado, a força, a repressão, a Escola, etc., não é dessa forma de poder que trata a genealogia. Devemos nos lembrar que as práticas de poder se desenvolvem e se estabelecem como relações microfísicas, numa dimensão estratégica ou genética com relação aos saberes. Tendo em vista esta característica da ênfase genealógica, temos de averiguar um pouco mais atentamente o que Foucault quer dizer quando fala em noção de ‘poder’.

No que tange aos estudos cujo cerne das análises encontra-se a partir do final dos anos 60 e particularmente no texto a *Ordem do Discurso*, de 1970 Foucault tematiza os jogos de poder próprios aos regimes discursivos. Foucault apresenta a genealogia como complemento da análise arqueológica. As regras de formação dos discursos são complementadas por uma pesquisa que visa à formação efetiva do discurso por práticas não-discursivas (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 156). Num segundo momento, especialmente representado pelas obras *Vigiar e Punir (2003)* e *História da Sexualidade, Vol. I (2001)*, a genealogia deixa de ser um recurso complementar e passa a englobar a Arqueologia, pois dedica-se às “relações entre o poder, o saber e o corpo na sociedade moderna”. (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 157).

Mais importante ainda é que, neste jogo de saber-poder, a proveniência de um acontecimento histórico sempre diz respeito ao corpo. A análise de Foucault sobre o poder não pretende ser uma teoria. Isto é, não se trata de uma descrição fora do contexto, ahistórica, objetiva. Nem se aplica como uma generalização para toda a história. Antes, Foucault propõe aquilo que chama de uma ‘analítica do poder’ que ele opõe à teoria.

Nesse sentido, Foucault apresenta uma série de proposições sobre o poder em *História da Sexualidade I*. Tais proposições são, de fato, reflexões prudentes inspiradas na experiência, mais do que teses rigidamente estabelecidas. Em primeiro lugar, as relações de poder são ‘desiguais e móveis’. O poder não é uma mercadoria, uma posição, uma recompensa ou uma trama; é a operação de tecnologias políticas através

do corpo social. O funcionamento desses rituais políticos de poder é exatamente o que estabelece as relações desiguais e assimétricas. E é expansão dessas tecnologias e sua operação cotidiana, espacial e temporalmente localizada, que Foucault se refere ao descrevê-las como ‘móveis’. Se o poder não é uma coisa, nem o controle de um conjunto de instituições, nem a racionalidade escondida na história, então a tarefa da análise é identificar de que modo ele opera. Para Foucault, trata-se menos de avançar em direção a uma ‘teoria’ do que em direção a uma ‘analítica’ do poder.

O objetivo de Foucault é isolar, identificar e analisar a rede de relações desiguais estabelecida pelas tecnologias políticas, que são subjacentes e restringem a igualdade teórica determinada pela lei e pelos filósofos políticos. O poder não está restrito às instituições políticas. O poder representa um ‘papel diretamente produtivo’, ‘ele vem de baixo’, é multidirecional, funcionando de cima para baixo e também de baixo para cima.

Segundo Foucault, o poder não se concentra, não se centraliza, nem se totaliza. Ele faz e se desfaz em focos. Então Foucault desafia a ideia esquerdista de que o poder seria propriedade de uma classe que o conquista. O poder não é uma propriedade, ele não está centrado em uma sede, pois é uma estratégia. O poder é uma questão de exercício, não de posse. O poder é constituído por uma vibração, por isso não dispõe de um lugar privilegiado como sua fonte. Quando Foucault se refere a ‘lutas locais’ ele não quer dizer que o poder tenha localização, embora pontual. O poder “é local porque nunca é global, mas ele não é localizável porque é difuso” (DELEUZE, 1986, p. 34).

As teorias políticas de soberania apresentavam o soberano como aquela figura jurídica que mantinha ligações com um tipo específico de sociedade onde ‘o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos’ (FOUCAULT, 2007a p.148). Portanto, o poder soberano é aquele que tem o direito de incidir sobre os homens, apropriando-se de seus bens, tomando seus corpos, limitando suas liberdades ou, no limite, decidindo entre duas opções extremas: a ‘de causar a morte ou de deixar viver’ (FOUCAULT, 2007a, p.148). A vida dos súditos estava nas mãos do soberano. Este mantinha tendo em vista a apropriação de algum benefício que os súditos poderiam lhe oferecer, ou a extinguiu se porventura algum indivíduo fosse merecedor de morte por alguma ofensa a seu corpo real.

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

Efeito de novas transformações, Foucault aponta que o poder passa por um novo deslocamento tomando a forma de um poder que, como o poder soberano, apreende a vida dos homens para decidir seu destino. A diferença é que agora não se trata mais de decidir entre ‘causar a morte ou deixar viver’, mas de escolher entre ‘causar a vida ou devolver à morte’ os homens sob a tutela do Estado. Assim, no final do século XVIII e início do século XIX, entramos na era do modelo político que toma a vida como preocupação e a população como uma espécie viva, a biopolítica, e no momento de nascimento de um novo modo de poder, o biopoder. É nesse sentido que Foucault pode afirmar que ‘a velha potência de morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida’ (FOUCAULT 2007 a, p. 152).

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

Em *Vigiar e Punir* Foucault demonstra como durante a Época Clássica ocorre o aparecimento de uma nova mecânica do poder que coloca o corpo como objeto a ser tomado e manipulado. Entre o século XVII e o século XVIII surge uma estrutura

disciplinar que empreende a implantação de fórmulas diretas de dominação, com métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo. Para desvelar como estes métodos disciplinares atuam Foucault toma, nesta obra, um modelo principal de instituição social onde é possível verificar a dominação sobre os corpos: *as prisões*. Estas foram vistas como protótipos, como modelos que serviram de parâmetro para a implantação de mecanismos de controle e disciplina em outras instituições como as escolas, as fábricas, os hospitais, as casernas e os hospícios. Através de uma detalhada pesquisa genealógica Foucault objetiva as transformações históricas ocorridas dentro destas instituições, tendo como base o modelo prisional.

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

1.1. O PODER SOBERANO E A PUNIÇÃO

As teorias políticas de soberania apresentavam o soberano como aquela figura jurídica que mantinha ligações com um tipo específico de sociedade onde ‘o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos’ (FOUCAULT, 2007a p.148). Portanto, o poder soberano é aquele que tem o direito de incidir sobre os homens, apropriando-se de seus bens, tomando seus corpos, limitando suas liberdades ou, no limite, decidindo entre duas opções extremas: a ‘de causar a morte ou de deixar viver’ (FOUCAULT, 2007a, p.148). A vida dos súditos estava nas mãos do soberano. Este a mantinha, tendo em vista a apropriação de algum benefício que os súditos poderiam lhe oferecer, ou a

extinguia se porventura algum indivíduo fosse merecedor de morte por alguma ofensa a seu corpo real.

O poder soberano constitui uma das modalidades de exercício do poder, não sendo possível deduzir que esta espécie de poder possa dar conta do poder em sua generalidade. Por isso, a partir do século XVII, o poder sofre uma nova inflexão passando a funcionar através de práticas disciplinares que visam a construção de uma sociedade útil, produtiva e obediente.

Um suplício é uma pena corporal muito dolorosa, que por vezes deve ser aplicada com excesso de rigor, crueldade e atrocidade. ‘O suplício é uma técnica’, sustenta Foucault, ‘e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei’ (FOUCAULT, 1994, p. 34). É por isso que Foucault fala que a aplicação de uma pena somente pode ser considerada um suplício se obedecer a algumas regras e critérios. Para ele, o espetáculo do suplício deve:

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

Nesse sentido, compreende-se que o suplício busca uma justa relação entre o ferimento físico aplicado ao supliciado e a gravidade do crime cometido. O ato punitivo

tem como uma de suas funções, senão a principal, a de transformar quem recebe o castigo em um exemplo aos outros homens que assistem ao espetáculo do suplício, para que estes não venham a cometer a mesma infração. A exibição pública de um suplício faz parte, então, de uma cerimônia, de um ritual litúrgico de punição. A liturgia punitiva prescreve algumas exigências que devem ser fielmente observadas para que o suplício obtenha a maior eficácia possível diante as possíveis vertentes, a vítima supliciada e o órgão de justiça que aplica o suplício. Em relação a vítima supliciada, Foucault observa que o suplício deve ser marcante, pois:

destina-se, ou pela cicatriz que deixa no corpo, ou pela ostentação de que se acompanha, a tornar infame aquele que é sua vítima; o suplício, mesmo se tem como função ‘purgar’ o crime, não reconcilia; traça em torno, ou melhor, sobre o próprio corpo do condenado sinais que não devem se apagar; a memória dos homens, em todo caso, guardará a lembrança da exposição, da roda, da tortura, ou do sofrimento devidamente constatados (FOUCAULT, 1994, p. 35).

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

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

Tal excesso, demonstra a partir dos suplícios uma prova do poder soberano sobre os seus súditos. O suplício penal não se caracteriza por ser executado sob a forma de qualquer punição corporal, realizada a qualquer preço, sem julgamento do criminoso, sem algumas regras. Existe toda uma organização meticulosa que visa a realização dos sofrimentos segundo a graduação do crime e da pena cometida. Longe de agir de forma cega, descontrolada e sem princípios, a justiça procede guiada pela clareza de uma racionalidade judiciária e penal. A prática judicial encerra toda uma ciência da punição.

Foucault lembra que mesmo “*nos ‘excessos’ dos suplícios se investe toda a economia do poder*” (FOUCAULT, 1994, p.35). O suplício comporta a aplicação de uma punição que não objetiva apenas a correção do criminoso, por meio de torturas e sofrimentos corporais, ou a pena máxima de morte ao condenado. Tão importante quanto fazer a justiça ser feita, o suplício tem uma função educativa, visto que também pretende atingir o conjunto de ouvintes e expectadores formado pelo povo.

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

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

Contudo, a punição pode suscitar efeito contrário e, ao invés de provocar o temor e educar quem assiste ao suplício pode ocasionar a revolta. O povo pode se sentir sensibilizado com o sofrimento do supliciado e precipitar sua recusa do poder punitivo ao voltar-se contra o carrasco e executores da sentença (FOUCAULT, 1994, p. 54).

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

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

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

[...] é encontrado em toda parte na segunda metade do século XVIII: entre os filósofos e teóricos do direito; entre juristas, magistrado, parlamentares; nos cahiers de doléances e entre os legisladores das assembleias. É preciso punir de outro modo: eliminar essa confrontação física entre soberano e condenado; esse conflito frontal entre a vingança do príncipe e a cólera contida do povo, por

intermédio do supliciado e do carrasco. O suplício tornou-se rapidamente intolerável (FOUCAULT, 1994, p. 69).

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

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

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

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

Muito mais intrigante era o fato de que, mais do que toleradas, as ilegalidades populares passaram a ser estimuladas. Isso porque a constante ocorrência de pequenas

ilegalidades populares alargava progressivamente uma brecha que possibilitaram o aparecimento de algumas transformações. No caso específico da França, Foucault cita como exemplo “*o desuso dos regulamentos de Colbert, as inobservâncias das barreiras alfandegárias no reino, o deslocamento das práticas corporativas*” (Foucault, 1994, p. 78). A burguesia tinha grande interesse nessas transformações, pois foi sobre elas que fundamentou grande parte de seu crescimento econômico. Nesse sentido,:

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

A reforma penal realizou o lançamento das “*bases para um mecanismo complexo de codificação dos comportamentos e das ilegalidades*”, assim como contribuiu “*para a elaboração de uma forma de representação dos castigos correspondentes às infrações*” (FONSECA, 1995, p.46). A partir deste mecanismo, crimes e penas estavam interligados de maneira muito mais intensa, o que proporcionava uma maior eficácia ao sistema de punição. Os ideólogos da reforma penal não queriam apenas desenvolver mais uma teoria do indivíduo em sua relação com a sociedade, mas sim produzir “*uma tecnologia dos poderes sutis, eficazes e econômicos, em oposição aos gastos suntuários do poder dos soberanos*” (FOUCAULT, 1994, p.93). É nesse sentido que Foucault cita Servan, um destes ideólogos reformadores, para demonstrar como para estes as ideias de crime e de castigo deveriam estar estreitamente ligadas, bem como manter intervalos sucessivos de interposição entre um e outro. “*Quando tiverdes conseguido formar assim a cadeia das ideias na cabeça de vossos cidadãos*”, diz Servan dirigindo-se aos governantes:

[...] podereis então vos gabar de conduzi-los e de ser seus senhores. Um déspota imbecil pode coagir escravos com correntes de ferro; mas um verdadeiro político os amarra bem mais fortemente com a corrente de suas próprias ideias; é no plano fixo da razão que ele ata a primeira ponta; laço tanto mais forte quanto ignoramos sua tessitura e pensamos que é obra nossa: o desespero e o tempo roem os laços de ferro e de aço, mas são impotentes contra a união habitual das ideias, apenas conseguem estreitá-la ainda mais; e sobre as fibras moles do cérebro, funda-se a base inabalável dos mais sólidos impérios. Mas

para formar a união destas ideias, é preciso que elas sejam realmente inseparáveis dos objetos, é necessário em uma palavra que os cidadãos vejam sempre o crime imediatamente punido mais que cometido (SERVAN, 1767, p. 36- 37).

Como a partir deste período os castigos passaram a ter um caráter mais educativo, no sentido de correção do infrator, era certo que ao mesmo tempo ocorresse uma modificação na forma como os magistrados eram vistos: não mais como frios e detestáveis castigadores, mas agora como juízes que deixam suas decisões serem tomadas segundo critérios humanistas. Mais do que atribuir maior eficácia à sua ação quanto mais intensa ela fosse, ou quanto mais o povo absorvesse do espetáculo de um suplício, a punição deveria traçar como meta resultados regulados pela positividade da correção e da reeducação do desviado social. Agora a relação castigo-corpo não é mais do mesmo tipo que era quando ainda se aplicavam os suplícios públicos.

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

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

[...] o princípio de penas específicas, ajustadas a cada caso para servir de lição para todos, é substituído pela lei de detenção para qualquer infração, exceto se esta merecer a morte. O aparelho uniforme das prisões como mecanismo punitivo substitui, numa passagem quase instantânea, o método de punição anterior, apoiado na diversidade das

penas em função dos diferentes tipos de crimes, por uma penalidade uniforme a ser imposta a todo crime (FONSECA, 1995, p.47).

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

1.2. O PODER DISCIPLINAR

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

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

Nesse momento começa a ganhar força o surgimento de uma rede de poderes que sem se limitar, avançam sobre todo corpo social com técnicas, dispositivos, mecanismos de poder que permitem utilizar métodos que atuam sobre todo o corpo. O

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

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

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

Foucault situa o momento histórico do nascimento das disciplinas como concomitante ao nascimento de uma arte do corpo humano, "*que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem também aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente*" (FOUCAULT, 1994, p.127). Ao mesmo tempo em que se formam as práticas disciplinares e por conta do funcionamento destas começa a ganhar contornos

uma nova “*mecânica do poder*” que age sob uma espécie de “*anatomia política*” com objetivos bem específicos. Para Foucault, este mecanismo anatômico-político de poder “*define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina*” (FOUCAULT, 1994, p.127). Este mecanismo será tanto mais eficiente quanto melhor for usado seu peculiar instrumento, a disciplina, pois ela consegue aumentar “*as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade)*”, ao mesmo tempo em que “*diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)*” fabricando assim “*corpos submissos e exercitados, corpos dóceis*” (FOUCAULT, 1994: 127). Mas essa “*mecânica do poder*” não surgiu de maneira inesperada. Segundo Foucault, existe um longo processo de criação desta nova, mas ao mesmo tempo antiga anatomia política que é a disciplina. É por isso que tomou esta tecnologia de poder político e buscou refazer sua genealogia para retratar o momento histórico em que esse mecanismo se tornou mais necessário. Desde muito cedo já era possível encontrar esses mecanismos em instituições como colégios; mais tarde nas escolas primárias; logo após lentamente no espaço hospitalar; e em algumas dezenas de anos, reestruturaram a organização militar (FOUCAULT, 1994, p.127).

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

Agora, na passagem de um mundo a outro, não se trata mais da existência jurídica da soberania, mas da existência biológica da população. Existe agora todo um sistema de procedimentos que aperfeiçoam a distribuição dos indivíduos no espaço que somente se torna possível devido à operacionalidade oferecida pela disciplina.

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

Mas a disciplina não se vale apenas do cerco que ela opera. O espaço disciplinar é moldado segundo a ideia de local, de espaço, isto é, do que Foucault chama de *quadriculamento*. O quadriculamento parte do princípio simples, mas eficaz da localização imediata. Assim o espaço recortado pela tática da disciplina, tende a se dividir em tantas partes quantos são os indivíduos ou os corpos. Vale a máxima expressa por Foucault que afirma: *“cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo”* (FOUCAULT, 1994,p.131). A disciplina procede assim para melhor conhecer os indivíduos, impondo-os um maior domínio à medida que os conhece, para enfim, usá-los da forma mais conveniente e eficaz possível. Além disso, o critério do quadriculamento objetiva *“anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa”* (FOUCAULT, 1994, p.131). Estas são razões mais que suficientes para concluir que o sistema de disciplinarização, com todos os elementos que lhe são correspondentes, pode ser tomado como uma tática anti-deserção, antivadiagem, anti-aglomeração. Esse procedimento quer estabelecer as presenças e controlar as ausências, rigorosamente, vigiar os comportamentos de cada um, a cada instante. É por isso que podemos visualizar aqui o entrecruzamento de toda uma série de procedimentos arquiteturais que compartimentalizam o espaço, um sistema de divisão dos horários que possibilitam um controle temporal e a atribuição de uma série de tarefas e exercícios a serem cumpridas que, se não impossibilitam, pelo menos

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

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

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

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

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

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

Como o mecanismo disciplinar envolve todo o processo de desenvolvimento das ações desde seu início até a realização de seu objetivo final, é preciso que ele possua um mecanismo que lhe garanta a possibilidade de efetuar uma observação constante, mas ao mesmo tempo global e individualizada. De acordo com Foucault o exercício da disciplina supõe um *dispositivo* que, pela constância do jogo do olhar provoque a inibição das más ações e obrigue a prática das atividades determinadas. Por isso se fez necessário a criação de um aparelho onde as técnicas que permitem ver sejam capazes de intensificar os efeitos da ação do poder. O *aparelho disciplinar* perfeito e mais eficiente seria aquele que permitisse ver permanentemente e em uma única olhada todos os gestos, todas as atitudes, todos os comportamentos ameaçadores sem que aqueles que fossem vigiados possam vislumbrar aquele que os vigia.

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

Na concepção de Foucault, o *Panóptico* é o dispositivo que melhor caracteriza o poder disciplinar posto ser ele pensado como um sistema arquitetural constituído de uma torre central e um anel periférico que permite a quem se posiciona no centro visualizar tudo e a todos sem que seja visto. Isso faz com que aqueles que são vigiados tenham sempre a sensação de que estão sendo observados, de modo que se pode chegar ao momento em que a consciência da vigilância faz com que seja desnecessário uma vigilância extensa e objetiva. O *panóptico* de Bentham seria “*o princípio geral de uma nova ‘anatomia política’ cujo objeto e fim não são a relação de soberania, mas as relações de disciplina*” (FOUCAULT, 1994, p.184). Princípio este que ao aplicar o mecanismo da disciplina possibilita conseqüentemente a construção de um novo tipo de sociedade que se alinha a um tipo específico de modo de aplicação disciplinar. Como bem discrimina Foucault, temos duas imagens da disciplina.

Num extremo, a disciplina-bloco, a instituição fechada, estabelecida à margem, e toda voltada para funções negativas: fazer parar o mal, romper as comunicações, suspender o tempo. No outro extremo, com o panoptismo, temos a disciplina-mecanismo: um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis para uma sociedade que está por vir. O movimento que vai de um projeto ao outro, de um esquema da disciplina da exceção ao de uma vigilância generalizada, repousa sobre uma transformação histórica: a

extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, sua multiplicação através de todo o corpo social, a formação do que se poderia chamar grosso modo a sociedade disciplinar (FOUCAULT, 1994, p.184).

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

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

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

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

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

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

No século XIX todo o sistema de penalidades passa a ser o exercício de um controle não tanto sobre a conformidade ou não das ações dos indivíduos com a lei, mas “*ao nível do que podem fazer, do que são capazes de fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer*” (FOUCAULT, 2005, p. 85). O foco do novo poder punitivo deixou de ser a punição especificamente e passou a ser a prevenção dos crimes. A busca da prevenção trouxe consigo o problema da *periculosidade*. A noção de

periculosidade significa que “o indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades e não ao nível de seus atos; não ao nível das infrações efetivas a uma lei efetiva, mas das virtualidades de comportamento que elas representam” (FOUCAULT, 2005,p. 85). A ordem geral era evitar a ocorrência do crime, por isso, para evitá-lo era preciso estender ao máximo a rede de punição. Assim, procurou-se capacitar o poder punitivo de um instrumento econômico e eficaz que pudesse ser aplicado em todo o corpo social, ao mesmo tempo em que codificasse todos os comportamentos e reduzisse ao máximo todas as ilegalidades. Esse instrumento é o dispositivo criado por Bentham do *panóptico*. O controle dos crimes em potencial e a correção dos infratores que já realizaram ações criminosas não poderia ser realizado apenas pela justiça, mas é necessário a colaboração de um conjunto de instituições laterais como a polícia, instituições de vigilância estatal e instituições de correção formadas sob o exemplo do panóptico como manicômios, hospitais, escolas, exércitos, fábricas, etc.

O poder punitivo desenvolveu-se para uma nova anatomia política em que o corpo tornou-se a personagem principal. O corpo individualizado é tomado pelo poder seja através de práticas punitivas como o suplício ou a tortura, seja por meio do mecanismo disciplinar que visa em última instância a formação de corpos úteis e dóceis. Mas dentro da analítica foucaultiana existe outro desdobramento do poder situada por volta da segunda metade do século XVIII. Nesse período as técnicas disciplinares passam por um processo de integração a outras técnicas que começam a ganhar força. Ao mesmo tempo em que ocorriam as práticas próprias do poder disciplinar também era gestada uma nova conformação do poder que expande sua atenção sobre o conjunto da população. Essa nova variação do poder foi denominada por Foucault de *biopoder*.

1.3 . O BIOPODER E A VIDA COMO PROBLEMA POLÍTICO

A assunção da vida como problema político coloca uma série de novas questões que clamam por novos métodos e procedimentos para serem solucionadas. O conhecimento de sujeitos individualizados, tal como o poder disciplinar proporciona, não é suficiente para que as ações políticas possam resolver assuntos como: a escassez de alimentos devido à baixa produção de cereais ou ao aumento exponencial da população, a propagação de doenças por meio do deslocamento de pessoas infectadas

ou devido à insalubridade das cidades, etc.⁵. Para que estes problemas tenham a devida atenção o poder se desloca do tratamento de corpos específicos tomados como máquinas e avança para a análise de uma “*gestão global da vida, posta em funcionamento mediante uma biopolítica da população, na qual o corpo humano é considerado elemento de uma espécie (sofrendo a incidência, basicamente, das práticas de normalização)*” (MAIA, 2003, p. 78). O nascimento da biopolítica como novo cálculo das práticas racionalizadas de governo no século XVIII não significou a imediata eliminação da soberania. Para Foucault é preciso ler nesse momento o ganho em perspicácia e intensidade que fez com que “*o problema da soberania*” se tornasse “*mais agudo do que nunca*” (FOUCAULT, 2008 a, p. 142). Nem muito menos o abandono das práticas disciplinares e de controle dos corpos individualizados, mas seu ajuste dentro de um quadro político e governamental mais amplo que tem como objetivo a administração da população.

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

O ponto de partida do empreendimento genealógico de Foucault foi a descoberta

⁵ Foucault desenvolve estas questões principalmente nas três primeiras aulas do curso *Segurança, Território, População* onde discorre sobre a implantação de alguns elementos absolutamente novos no cálculo da governamentalidade estatal. Nestas aulas apresenta alguns dispositivos e mecanismos de segurança que devem ter em vista o cuidado para com a ordem pública e as condições de subsistência alimentar dos habitantes da cidade atribuições estas que estão entre aquelas imputadas à polícia. Além do mais também discorre nestas aulas sobre a introdução, no século XVIII, da população como objeto e da estatística como ferramenta da nova racionalidade governamental.

dos micro-poderes disciplinares surgidos no século XVII que visavam o controle e o conhecimento máximo dos corpos individualizados tendo em vista a utilização destes para algum fim. Concomitante ao surgimento das disciplinas gradativamente foram tomando forma uma série de instituições sociais como a prisão, o exército, a escola, a fábrica, o hospital, etc. A elaboração dos conceitos de biopoder e biopolítica se concretizou quando Foucault verificou o aparecimento ao longo do século XVIII e principalmente na virada do século XIX de um poder que não se contentava com a aplicação de disciplinas e normas sobre corpos individualizados cultivados em instituições sociais. A disciplinarização e a normalização passaram, nesse período, a serem tarefas associadas à figura do Estado, sendo exercidas sob título de política estatal que planejava a administração da vida e do corpo da população.

Surgidos como desdobramentos de sua pesquisa genealógica sobre a microfísica do poder disciplinar – iniciada no começo dos anos 70, os conceitos foucaultianos de biopoder e de biopolítica acrescentam novos elementos na análise acerca da política. Isso porque estes conceitos surgiram como fruto de uma maior elaboração de um conjunto de análises e conceituações estabelecidas anteriormente em outros estudos de Foucault. Entretanto, também é preciso ver nestes dois conceitos a inauguração de deslocamentos analíticos em relação àquilo que o filósofo havia pensado em obras anteriores como *A Verdade e as Formas Jurídicas* e *Vigiar e Punir*.⁶

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

⁶ De fato falamos aqui de um deslocamento, mas nunca de um rompimento com análises efetuadas em outros momentos. Isso porque é possível visualizar em uma obra como *Vigiar e Punir*, por exemplo, a presença de elementos que vão além do aspecto disciplinar. Judith Revel chega a levantar a hipótese de que em *Vigiar e Punir* é possível verificar a existência de muito mais que um processo de disciplinarização. Conforme salienta, Foucault traça nesta obra a concomitante formação de uma anatomia-política sob a forma de “*uma medicina social dos corpos individuais treinados para produzir*” e de uma biopolítica, ou seja, “*de uma política dos seres vivos constituídos em populações segundo uma regra de um tipo novo, não mais jurídica mas pretensamente natural: a norma – também aqui, é claro, em nome de uma racionalidade político-econômica que Foucault chama, de forma um pouco vaga, de ‘liberalismo’*” (REVEL, 2006: 53).

Caminhos estes que não são, de forma alguma, desvinculados ou antitéticos. É possível verificar a existência de uma patente complementaridade quando os textos citados acima são analisados dentro do conjunto analítico do pensamento de Foucault.⁷

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

Quando traça a situação de suas pesquisas desde o início dos anos 70 Foucault deixa transparecer a seus ouvintes certa insatisfação com o caráter fragmentário, repetitivo e descontínuo que elas tomaram até então. Apesar da proximidade dos assuntos e da existência de diversos pontos de contato elas não chegavam a formar um conjunto coerente, muito menos ter uma continuidade. Os temas estudados nos cursos – que por sinal seriam retomados em livros publicados nesta época, como *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber* – giram em torno da história do procedimento penal, da evolução e institucionalização da psiquiatria no século XIX, de considerações sobre a sofística ou sobre a moeda grega, da Inquisição durante a Idade Média, da história da sexualidade, quer seja através das práticas da confissão no século XVII e/ou por meio da análise dos controles da sexualidade infantil nos séculos XVIII e XIX. Para Foucault, estes assuntos, tratados nos cursos *Teoria e Instituições Penais* (1971-1972), *A Sociedade*

⁷ O uso destes conceitos não se restringe aos textos mencionados já que Foucault referiu-se a eles em outros momentos. A título de exemplo podemos dizer que o conceito de biopolítica já havia sido usado por Foucault no ano de 1974 em *O Nascimento da Medicina Social*, segunda palestra de uma conferência de que o filósofo participou no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (texto publicado alguns anos depois com o título *El nacimiento de la medicina social* na *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, nº 06, janvier-avril 1977, p.89-108). Neste texto o filósofo francês afirma que sua hipótese de trabalho é a de que “*com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica*” (FOUCAULT, 1979f: p.80, grifo nosso). Portanto, o conceito de biopolítica já passava por um processo de formulação bem antes da publicação dos textos onde é objeto principal de análise.

Punitiva (1972-1973), *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974) e *Os Anormais* (1974-1975), não passavam de temáticas inconclusas que compunham pesquisas marcadamente fragmentárias que não chegaram a alcançar seu objetivo, e nem mesmo tiveram sequência. Todos estes cursos formam um grupo de

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

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

Entretanto, para chegar ao exame da guerra de raças é preciso levar em conta a ocorrência de uma espécie de “*dialetização interna*”, de “*emburguesamento*” do discurso histórico no século XVIII, que consiste no deslocamento do papel da guerra em seu interior. Ao invés de ser tomada como constitutivo da história a guerra passa a ser vista como protetora e conservadora da sociedade; de “*condição de existência da sociedade e das relações políticas*” passou a ser a “*condição de sua sobrevivência em suas relações políticas*”. Desse modo, vai aparecer nesse momento “*a ideia de uma*

guerra interna como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo; é (...) a grande reviravolta do histórico para o biológico, do constituinte para o médico no pensamento da guerra social” (FOUCAULT, 1999, p. 258). A descrição deste deslocamento no interior do discurso histórico ocorre juntamente com a análise da reelaboração política da noção de “nação”, realizada pela burguesia a partir da dificuldade de utilização deste discurso como instrumento de combate nas lutas políticas. É o que pode ser exemplificado com a transformação da ideia de nação exposta na obra do abade Sieyès chamada *Qu’est-ce que le tiers État?*. Para este autor, a existência da nação será definida pela sobreposição de dois conjuntos de fatores: primeiro a existência de uma lei comum e de uma legislatura em um Estado jurídico (FOUCAULT, 1999: 260); em segundo lugar, a associação entre uma série de trabalhos como a agricultura, o artesanato, o comércio, etc., e um certo número de funções ou instituições sociais como o exército, a Igreja, a administração, etc. (FOUCAULT, 1999, p. 261). Estes fatores seriam condições de formação da nação que encontram-se presentes no Terceiro Estado, o que leva Sieyès a afirmar que este é uma nação completa (FOUCAULT, 1999, p. 264). Então, a ideia de nação é reelaborada em função de sua estreita ligação com o Estado. Este discurso político presente em autores como Sieyès torna-se a matriz de um discurso histórico que se reaproxima do Estado, deixando de ter, desse modo, uma função antiestatal. Partindo dessa nova forma de discurso histórico, a ideia de guerra toma a forma de uma guerra interna travada “*em defesa da sociedade*” contra os perigos que nascem em seu interior. Todas as outras batalhas dão lugar, nesse momento, a uma única batalha: aquela que o Estado, a nação realiza continuamente dentro do corpo social em nome da própria sociedade. Nesse momento a guerra entre as raças encontra seu desdobramento em um racismo. É por mais paradoxal que pareça um “*racismo de Estado*” que “*uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social*” (FOUCAULT, 1999, p. 73).

Após a realização de um extenso exame onde reflete sobre as transformações os conceitos de raça e guerra de raças, que culminam no racismo de Estado, Foucault chega enfim à introdução do conceito de biopoder. Na aula de 17/03/1976 de *Em defesa da sociedade* o filósofo apresenta o biopoder como uma espécie de complemento ao poder disciplinar que surgiu durante a segunda metade do século XVIII. O seu caráter

complementar significa por um lado o ajuste de alguns pontos onde o poder disciplinar não poderia agir sozinho, e por outro lado que o biopoder opera uma adaptação das técnicas próprias da disciplina tendo em vista suas próprias finalidades. Sendo assim, não se opera uma efetiva substituição do poder disciplinar pelo biopoder, nem muito menos a exclusão daquele como ineficiente. Do contrário, o que ocorre é a completa coexistência no mesmo espaço e no mesmo tempo das duas espécies de poder. Cada uma dentro de seu nível de ação: o poder disciplinar agindo no nível micro do controle anatômico dos corpos e das vidas individualizadas, enquanto a política que age sobre o biológico e seu correspondente poder passa a atuar sobre o nível macro dos assuntos concernentes à vida da população de indivíduos. O biopoder surge como uma tecnologia de poder, diz Foucault, que

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

Esta nova técnica de poder reivindica para si não mais somente o controle dos corpos como o poder disciplinar, mas o conjunto formado pelo somático, o psíquico e a consciência dos homens. Enfim, diz Foucault, o biopoder e sua política correlata não se dirige sobre o homem-corpo tomado apenas em sua anatomia mecânica. Interessa para ele o homem enquanto ser vivo, o homem-espécie em sua multiplicidade e

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

Para compreender como se efetivou esta “*estatização do biológico*”, esta tomada da vida pelo poder estatal, Foucault teve de dedicar boa parte do curso *Em Defesa da Sociedade* à análise do surgimento da ideia de raças, da guerra de raças, assim como ao estudo do surgimento da noção de soberania na França. Para ele a teoria clássica de soberania serviu de pano de fundo, de quadro analítico para se pensar a ideia de guerra de raças. A soberania pautava-se na ideia de que competia ao soberano decidir sobre o direito de vida ou de morte de seus súditos, o que significa, em última instância, que compete a ele fazer morrer ou deixar viver quem ele quiser. O poder soberano não pode

dar a vida, mas pode tirá-la quando bem entender, pois “*é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida*” (FOUCAULT, 1999, p. 287). A peculiaridade do biopoder está em que ele ultrapassa os limites nos quais a soberania e a disciplina estão encerrados. Por meio de técnicas e tecnologias próprias como a demografia, a estatística, a higiene e a saúde públicas, o controle de natalidade e mortalidade, entre outras, o biopoder se exerce sobre a vida e sobre a capacidade de proporcionar condições de vida ao conjunto de indivíduos.⁸

Em linhas gerais podemos destacar três domínios de intervenção da biopolítica, entre os muitos surgidos no final do século XVIII e início do século XIX. O primeiro está associado a um dos aspectos mais importantes para se levar em consideração nesta nova racionalidade política e de poder: a relação triangular existente entre natalidade, doenças e morbidade. Não se trata de dizer o quanto uma população é fecunda ou não, de aumento exponencial da taxa de nascimentos. Nesse cálculo é preciso refletir também diz Foucault, acerca do problema da quantidade de mortes, mas

não mais simplesmente, como justamente fora o caso até então, no nível daquelas famosas epidemias cujo perigo havia atormentado tanto os poderes políticos desde as profundezas da Idade Média (aquelas famosas epidemias que eram dramas temporários da morte multiplicada, da morte tornada iminente para todos). Não é de epidemias que se trata naquele momento, mas de algo diferente, no final do século XVIII: grosso modo, aquilo que se poderia chamar de endemias, ou seja, a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população. Doenças mais ou menos difíceis de extirpar, e que não são encaradas como epidemias, a título de causas de morte mais frequente, 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 (FOUCAULT, 1999, p. 290-291).

O cômputo desses fenômenos no cálculo político levou à introdução de uma nova medicina que não objetiva apenas os indivíduos isolados dentro de hospitais. Esta

⁸ Foucault alerta que estas técnicas e tecnologias possibilitaram não somente a formação de uma biopolítica da população e de seu correlato tipo de poder. Na aula de 17/03/1976 ele menciona ser importante levar em consideração “*uma porção de problemas econômicos e políticos*” (FOUCAULT, 1999:290) ocorrida na segunda metade do século XVIII. Sobre a questão das transformações econômicas, políticas e governamentais do Estado em relação à sua população Foucault dedicará os cursos *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*.

nova modalidade de medicina terá como foco o corpo social, e como função maior a higiene pública, “*com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população*” (FOUCAULT, 1999, p. 291).

Foucault apresenta outros campos onde a biopolítica empreende intervenções, além daquele das doenças como objetos privilegiados de uma medicina social. O segundo domínio de intervenção da biopolítica é aquele composto pelo conjunto de fenômenos importantes como a velhice, os acidentes, as enfermidades e outras anomalias. O peso destes fenômenos no cálculo biopolítico toma importância no início do século XIX quando do auge do processo de industrialização. Qualquer um destes fenômenos coloca o indivíduo para fora do mercado produtivo, tornando-se necessário a criação de mecanismos muito mais elaborados do que as já existentes instituições de assistência social. É assim, segundo Foucault, que “*vamos ter mecanismos muito mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc.*” (FOUCAULT, 1990, p. 291).

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

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

momento era a normalização da própria conduta da espécie humana através de regras, incentivos, manipulações e observações de fenômenos ligados não apenas ao homem na sua condição particular. A *norma* é o elemento que se aplica ao mesmo tempo ao corpo e à população e permite o controle simultâneo da ordem disciplinar dos corpos e dos acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica. Para Foucault,

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

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

Foucault compreendeu que, a partir do momento em que a vida passou a se constituir como elemento político por excelência, o qual tem de ser administrado, calculado, gerido, regulado e normalizado por políticas estatais, o que se observa não é uma diminuição da violência. O cuidado para com a vida de uns traz consigo, de forma necessária, a exigência contínua e crescente da morte em massa de outros – fenômeno que ocorre por meio de mecanismos intencionais de morte, sejam eles dissimulados como no caso das práticas implementada por um racismo de Estado ou manifestos como no caso de sistemas de eliminação generalizada praticados por regimes como o Nazismo e o Stalinismo. A conquista de meios de sobrevivência de um corpo populacional

depende da aplicação racionalizada de uma violência depuradora que elimina os indivíduos que se tornaram perigosos para o equilíbrio da vida social. Portanto, não existe nenhuma contradição entre o poder de administração e incremento da vida e o poder de matar tanto quantos forem necessários para garantir as melhores condições vitais possíveis. Dessa forma, podemos afirmar que a biopolítica no seu paroxismo na forma do racismo político estatal e dos diversos regimes de segregação e extermínio é simultaneamente também uma tanatopolítica, uma política da morte. Assim, a partir do momento em que a tarefa do soberano passou a ser a de “*fazer viver*”, ou seja, garantir e estimular de modo racionalizado o crescimento da vida, as guerras se tornam cada vez mais sangrentas e os extermínios em massa se multiplicam (seja dentro ou fora dos limites territoriais do Estado). “*As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido*”, diz Foucault, mas

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

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

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

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

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

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

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

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

Alguns séculos mais tarde, entre o século XIII e o século XVI estas técnicas serão acopladas à prática da confissão. Em *A Vontade de saber* Foucault define a confissão como

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

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

mas o próprio corpo do penitente, são seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus pensamentos, seus desejos, a intensidade e a natureza do que ele próprio sente (...). O novo exame vai ser um percurso meticuloso do corpo, uma espécie de anatomia da volúpia. (...) Portanto, a confissão não se desenrolará mais de acordo com essa ordem de importância, na infração das leis da relação, mas deverá seguir uma espécie de cartografia pecaminosa do corpo (FOUCAULT, 2003a, p. 236-237).

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

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

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

indivíduo realizado pelo instrumento estatal da polícia durante os séculos XVI-XVIII, chegando até as novas práticas de governo surgidas entre os séculos XVIII e XX quando do aparecimento de uma racionalidade política própria do liberalismo.

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

CAPÍTULO 2

O PODER PASTORAL COMO PRÁTICA DE GOVERNO

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

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

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

Hamurabi, o pastor, encarregado pelo deus Enlil, sou aquele que faz transbordar abundância e riqueza, que na abundância faz crescer uma série de coisas para Nippur, Doranki; que anda pelas quatro regiões da terra, o sucessor da realeza, gerado por Sir (o deus da lua e da justiça),

que trouxe prosperidade a Ur [...]. Fundei o direito e a justiça na linguagem da terra, para fomentar a prosperidade do povo. (CÓDIGO DE HAMURABI, 1992).

Hamurabi era o único dentro da sociedade babilônica que poderia portar, entre os títulos, este que o designava como ‘pastor dos homens’. No Antigo Egito o faraó recebia, durante os rituais de sua coroação, o cajado que simbolizava que a partir daquele momento ele não era somente o monarca de reino, mas também o pastor que deveria cuidar e guiar o povo. Foucault ressalta que

Deus também era um pastor conduzindo os homens à sua pastagem e fornecendo seu alimento. Um hino egípcio invocava Rê da sorte: ‘Oh Rê que vigia quando todos os homens cochilam, Tu que buscas o que é bom para o teu gado (...)’. A associação entre Deus e o rei aparece naturalmente, pois todos os dois desempenham o mesmo papel: o rebanho que eles vigiam é o mesmo; o pastor real tem a guarda das criaturas do grande pastor divino. ‘Ilustre companheiro de pastagem, Tu que cuidas da tua terra e a nutres, pastor de toda abundância (...)’ (FOUCAULT, 1994d, p. 137).⁹

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

2.1. O PODER PASTORAL

Para efeito de diferenciação entre o poder pastoral e o poder típico dos gregos e romanos, Foucault apresenta, na aula de 08.02.1978 do curso *Segurança, Território, População*, alguns traços específicos da ação de governo realizada pelo pastor-governante sobre o rebanho-povo. Esquemáticamente ele os organiza na seguinte sequência: o objeto específico e sua ação, a qualidade essencial deste poder, a finalidade e sua aplicação, a figura central de seu funcionamento e a maneira como deve ser exercido.

⁹ Especificamente sobre o hino a Amon-Rê (ou Amon-Rá) Foucault usou a seguinte fonte BARUCQ, A. & DAUMAS, F. *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*. N. 69. Paris: Edition Du Cerf, 1980, p. 198.

Diferentemente do modelo grego de governo, nos moldes do poder pastoral, o objeto especial para o qual o pastor dirige sua atenção não é a cidade com seus limites territoriais e lateralmente os indivíduos que nela habitam. A escala de importância é invertida. No pastorado, toda atenção (ou pelo menos a maior parte dela) deve ser dirigida ao grupo de indivíduos/rebanho que se quer dirigir/conduzir, ‘o poder do pastor é um poder que não se exerce sobre um território, é um poder que, por definição, se exerce sobre um rebanho, mais exatamente sobre o rebanho em seu deslocamento, no movimento que o faz ir de um ponto a outro’ (FOUCAULT, 2008a, p.168). É preciso frisar a questão do deslocamento e do movimento porque sua generalidade o poder pastoral não se encontra atrelado a um espaço territorial que determina os limites de seu campo de ação.

O poder pastoral se exerce sobre indivíduos e não sobre um território. O rebanho/povo precisa de alimentação e descanso, o pastor/governante o conduz até onde possa encontrar. Seu poder está em determinar para o rebanho por onde deve andar, e não é necessariamente centrado na terra como nos gregos. Diferentemente de um poder ‘que se exerce sobre a unidade de um território, o poder pastoral se exerce sobre uma multiplicidade em movimento’ (FOUCAULT, 2008a, p.169). Se existe alguma referência ao território, esta se dá ‘na medida em que o deus – pastor sabe onde ficam as campinas férteis, quais são os bons caminhos para se chegar lá e quais serão os lugares de repouso favoráveis’ (FOUCAULT, 2008a, p.169).

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

Salvar o rebanho/povo é o traço que se constitui em objetivo fundamental do poder pastoral, o que não está muito distante da ‘salvação da pátria’ fixada pelo pensamento político clássico como objetivo máximo do soberano.

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

Manifesta num dever, numa tarefa de sustento, de modo que a forma [...] que o poder pastoral adquire não é, inicialmente, a manifestação fulgurante da sua força e da sua superioridade. O poder pastoral se manifesta inicialmente por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita’ (FOUCAULT, 2008 a, p. 170-171).

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

que não é definido de início pelo lado honorífico, que é definido de início pelo lado do fardo e da fadiga. Toda a preocupação do pastor é uma preocupação voltada para os outros, nunca para ele mesmo. Esta aí, precisamente, a diferença entre o mau e o bom pastor. O mau pastor é aquele que só pensa no pasto para seu próprio lucro, que só pensa no pasto para engordar o rebanho que poderá vender e dispensar, enquanto o bom pastor só pensa no seu rebanho e em nada além dele. Não busca nem seu proveito próprio no bem-estar do rebanho. Creio que vemos surgir aí, esboçar-se aí um poder cujo caráter é essencialmente oblativo e, de certo modo, transicional (FOUCAULT, 2008 a, p. 171).

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

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

Na sequência veremos, de maneira mais detida, qual foi o lugar do pastorado dentro do pensamento de dois povos antigos: os gregos e os hebreus. Entre este último povo a ideia de pastor/rebanho teve grande florescimento passando a ser a maior descrição da relação entre o povo de Israel com seu Deus, e logo depois com seus governantes. Já entre os gregos a presença da metáfora pastor/rebanho dividiu espaço com outras formas de descrição da ligação entre dirigidos e dirigentes, o que não significa que teve menos importância. Seguindo de perto a análise de Foucault realizaremos a comparação entre alguns aspectos pertinentes a este assunto que aparecem tanto na literatura hebraica quanto na grega.

2.2. O PODER PASTORAL NA ANTIGUIDADE

Para os hebreus Javé é um Deus diferente dos outros deuses porque ele se faz presente e se envolve com sua história. Ele é um Deus que se manifesta de diversas formas e é descrito nos livros do Antigo Testamento ora como Rei, ora como Senhor dos exércitos, ora como Pai, etc. Contudo uma das imagens mais usadas pelos hebreus para descrever seu Deus é a que o compara com um pastor. Mais do que um título, dizer que Deus é pastor significava, para o povo de Israel, descrever um modo prático de ação, a maneira como Ele se comportava em relação a seu povo. Caminhando

sempre à frente de seu povo/rebanho. Deus sabe como agir em qualquer eventualidade (BOSETTI, 1986, p. 08).

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

Por se tratar de um título reservado a Deus nenhum rei hebreu recebia a designação de pastor. Contudo, entre todos os livros do Antigo Testamento é possível encontrar pelo menos uma única exceção, o rei Davi, fundador de uma dinastia e do período monárquico entre os hebreus (2 Sm 5.2; Sl 78. 70-72; Ez 34.23). O rei era aquele que recebia das mãos de Deus o rebanho de homens a ser conduzido. Era através da atuação do pastor-rei e do destino que tivesse o rebanho-súdito que se conhecia e se distinguia o bom pastor do mau pastor. O bom pastor era aquele que conduzia, dirigia, encontrava alimento e reconduzia o rebanho sobre a terra. O mau pastor era aquele que dilapidava o rebanho, o dispersava, que era incapaz de lhe assegurar alimento e de movimentá-lo sobre a terra (FOUCAULT, 2008 a, p. 167). O mau pastor era associado ao rei negligente que, ao contrário de garantir a subsistência de seu povo e de lhe garantir a vida plena, acabava por fazer uso dele em seu próprio benefício.

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

Aqui Foucault aponta uma diferença importante e fundamental da relação existente entre os homens e as divindades entre os povos do Mediterrâneo oriental e os gregos. Para os primeiros, e aqui podemos colocar os hebreus como exemplo mais manifesto, o relacionamento com seu deus desenvolvia-se de forma muito mais pessoal no sentido de condução e cuidado paternal. Em contrapartida, entre os gregos e seus deuses a relação se dava de maneira mais intensa durante a fundação da cidade e nos momentos de proteção e intervenção, mas nunca se efetivava de forma tão íntima como entre os hebreus porque nunca um deus grego iria conduzir os homens da cidade que ajudou a fundar como um pastor faz com seu rebanho (FOUCAULT, 2008 a, p. 168).

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

No primeiro grupo coloca os textos *Odisséia* e *Ilíada* de Homero. Nestes, temos uma série de passagens em que o rei é designado, através de uma celebração ritual, ‘pastor dos povos’, *o poimén laôn*.¹⁰ O uso desta expressão para denominar de forma ritual a figura do soberano não é exclusivamente do vocabulário homérico, pois esta formulação bastante tardia era fartamente usada pelos povos indo-europeus como assírios, babilônios, mesopotâmios e egípcios. Nesta característica expressão pode-se ver uma tentativa de justificar de forma mítico-religiosa os poderes excepcionais reservados ao rei. Se o rei é bom e justo a terra será fértil, as mulheres terão filhos e não ocorrerão guerras. Existe uma ligação direta entre a conduta real e os fenômenos que ocorrem sobre o reino.

Os textos da tradição pitagórica formam o segundo grupo de referência, segundo Foucault. Nestes o modelo pastoril encontra-se presente desde os textos de Pitágoras de

¹⁰ No manuscrito usado por Foucault encontrava-se anotado algumas passagens destas obras onde aparece a temática do ‘pastor dos povos’: *Ilíada*, II, 253; *Odisséia*, III, 156 e XIV, 497.

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

O terceiro grupo de referência são os textos do vocabulário político. Foucault apresenta algumas divergências quanto à disseminação da temática pastoral nestes textos. Cita o filósofo e filólogo alemão Otto Friedrich Gruppe como exemplo de estudioso que não vê a metáfora do pastor dispersada pela literatura grega, mas apenas presente entre os pitagóricos e mesmo assim por influência oriental-hebraica. Contrapondo esta tese Foucault faz uso dos estudos de Armand Delatte onde este afirma que a imagem do pastor como modelo político é um lugar comum na literatura grega e não se limita apenas à tradição pitagórica.¹¹ Mas, segundo Foucault, dificilmente se encontra nos textos da literatura política clássica grega alguma referência à temática do pastor. O *Index Isocrático*, por exemplo, não apresenta nenhuma referência à palavra *poimén* ou *nomeús*, de modo que Isócrates parece não se encontrar nem mesmo derivações da palavra pastor como apascentar ou pastorear. Apenas no *Areopagítico* existe algo que se aproxima da metáfora do pastor quando Isócrates fornece uma descrição muito preciosa dos deveres do magistrado em relação à tarefa de educar a juventude.

¹¹ Em *Essai sur La politique pythagoricienne*, Paris, Honoré Champion, 1992, Delatte dispara críticas à obra Ueber die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer, Berlin, G. Eichler, 1840 de Gruppe como quando, por exemplo, diz que a tese deste último de que a menção pastoral na literatura pitagórica ‘peca pela base’ por não tomar todas as obras atribuídas a um mesmo autor, ou pelo menos mais algumas produções de autores pitagóricos que não somente os fragmentos de Arquitas de Tarento (p. 73). Delatte também não entende ‘por que Gruppe quer ver nessa simples comparação [do magistério com um pastor] uma identificação e, nesta, o indício de uma influência hebraica’ (p. 121).

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

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

No diálogo 'Crítias' (109 b-c) aparece a imagem dos deuses-pastores da humanidade: os deuses são apresentados como 'pastores originais' responsáveis pela tarefa de guiar, alimentar, zelar pela felicidade e bem-estar da humanidade nos primórdios da existência desta, antes de se lhe abater a desgraça e ter uma vida dura. Nas 'Leis' o papel pastoral é desempenhado pelo magistrado. Mas este magistrado-pastor é na verdade um magistrado subordinado que se coloca entre aqueles que fundaram e dirigem o Estado/*pólis* e o povo-rebanho que nela vive. 'Ele [o magistrado-pastor] é meio intermediário entre o cão de guarda propriamente dito, digamos brutaemente, o policial, e aquele que é o verdadeiro senhor ou legislador da cidade' (FOUCAULT, 2008a, p. 186). Na 'República', em especial no Livro I, vemos se desenrolar um diálogo entre Sócrates e Trasímaco sobre o papel do pastor e seu verdadeiro objetivo. Trasímaco atribui ao pastor intenções egoístas e interesseiras posto que para ele todo trabalho desempenhado por este somente é feito tendo em vista poder beneficiar-se do rebanho; logo, não é correto comparar as virtudes do magistrado com as do pastor, conclui (Livro I, 343b – 344c). Ao que Sócrates rebate que o pastor que assim age na verdade é um pseudo-pastor, pois o verdadeiro pastor se dedica com zelo pelo rebanho e não pensa em si mesmo (Livro I, 345c-e).

Mas é no grande texto do 'Político', na visão de Foucault, que encontramos uma reflexão mais consistente sobre a figura do pastor dentro das obras de Platão. Este diálogo coloca de forma mais direta e efetiva o problema de saber se se pode caracterizar, segundo o modelo pastoral 'não este ou aquele magistrado da cidade, mas

o magistrado por excelência, ou melhor, a própria natureza do poder político tal como se exerce na cidade’ (FOUCAULT, 2008 a, p.187). Para responder melhor qual é a substância que caracteriza o político, Platão empreende uma análise através do método da divisão de um gênero/arte comum em uma multiplicidade de gêneros/artes correlatas. Jayme Paviani traça de modo muito breve o conjunto das metáforas usadas por Platão para analisar a especificidade do político. Começa dizendo que na estruturação do diálogo o filósofo grego visa examinar o político diaireticamente segundo a imagem do ‘pastor de homens’ (258a - 268d). Entretanto, complementa Paviani:

Platão para completar a definição do político, além de empregar a divisão dos gêneros, introduz um mito cósmico e evolutivo sobre a idade do mundo (269d-275e). O político aparece como alguém que possui um saber técnico que o distingue da maioria das pessoas comuns que são ignorantes nesses assuntos. O entrelaçamento entre diairesis e mito e entre diairesis e o tempo cosmológico e da sociedade permite a Platão mostrar finalmente que o político não é um deus nem um pastor de ovelhas. Sua ação é específica, possui a presença de forças divinas, embora no tempo real humano isso não se realize. Desse modo, Platão, além de usar a divisão, usa metáforas (do saber técnico do médico e do professor de ginástica) e mitos e faz comparações e comentários. Em conclusão, o saber do político é mais do que um saber técnico. Parece que Platão, ao contrário de Aristóteles que define a política como um conhecimento prático, a situa entre a teoria e a prática (PAVIANI, 2001, p. 117-118).

A arte concernente ao político demanda que este possua o saber técnico sobre o que deve governar, de que modo, quando e segundo que preceitos. Da mesma forma que deve ter conhecimento prático sobre como colocar em funcionamento o governo da cidade. Ao magistrado por excelência compete um conhecimento e uma arte específica que seria a de comandar, mas a ‘*arte de comandar*’ seres vivos, animais ou homens. Logo, ‘o homem político é o pastor dos homens, é o pastor desse rebanho de seres vivos que a população de uma cidade constitui’ (FOUCAULT, 2008 a, p.189). É esta a ideia passada no trecho que vai de 261e – 262a, mas esta definição apressada da figura do homem público escancara a ‘canhestrez evidente’ do uso da imagem do pastor como lugar-comum no pensamento político grego. “*O que equivale a dizer, então, que, definindo, a princípio, a ciência do basileús como uma arte de apascentar homens, o diálogo simplesmente reenfata uma imagem homérica e tradicional do poder, nada lhe acrescentando de extraordinário*” (OLIVEIRA, 2003, p.41). Entretanto, enfatiza

Foucault, é exatamente para escapar dessa ideia pastoral recorrente em Homero e nos textos pitagóricos que Platão, no ‘Político’, discorre tão extensamente sobre a associação do pastor com o governante político.

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

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

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

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

atividade do pastor-magistrado. Logo, o homem político perde sua exclusividade de pastor dos homens ao ver seu papel ser requerido por outros personagens sociais, da mesma forma que vê sua identidade ser colocada em perigo: “o político desapareceu”, conclui Foucault (FOUCAULT, 2008a, p. 191).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[...] a verdadeira função dessa arte real de tecedura: jamais permitir o estabelecimento do divórcio entre o caráter moderado e o caráter enérgico, antes uni-los pela comunidade de opiniões, honras e glórias,

pela troca de promessas, para fazer deles um tecido flexível e, como se diz, bem cerrado, confiando-lhes sempre em comum as magistraturas das cidades” (PLATÃO, 1972, p. 268 [310e-311a]).

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

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

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

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

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

Entretanto, foi com o surgimento do cristianismo e de todas as instituições que o reforçam que o pastorado ganhou maior relevância no Ocidente. Foucault salienta que é somente com a religião cristã no mundo ocidental que “*a verdadeira história do pastorado, como foco de um tipo específico de poder sobre os homens*”, como modelo e “*matriz de procedimentos de governo dos homens*” ganha consistência e *status* de procedimento político (FOUCAULT, 2008a, p.196).

2.3. A PASTORAL CRISTÃ COMO TÉCNICA DE GOVERNO.

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

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

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

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

Na conferência “*A Filosofia analítica da Política*”, proferida em abril de 1978, em Tóquio, Foucault afirma que o poder pastoral iniciado no alvorecer do Cristianismo teve seu desenvolvimento mais intenso no decorrer da Idade Média quando do processo

de complicadas relações de governo, seja entre pais e filhos, senhor e vassalo, padre e fiéis, que aconteciam na sociedade de então. Contudo, foi no século XVI, com a deflagração da Reforma protestante e o conseqüente revide da Igreja com a Contra - Reforma, que o pastorado ganhou intensidade e alargou seu campo de atuação. Nessa sua intensificação o poder pastoral buscou aumentar sua influência sobre cada indivíduo em particular:

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

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

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

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

A prática do *exame e direção de consciência* dentro do pastorado cristão não tinham como objetivo a busca da construção de uma consciência de si como tinha o método de examinação e direcionamento praticado na Antiguidade Greco-romana. Naquelas culturas o exame e a direção faziam parte de um arsenal de técnicas de

cuidado de si – assim como a escrita de si, a meditação, os procedimentos de provação, entre outros – que visava mais um cuidado com os atos praticados e não com a construção de uma interioridade. Por isso que o exame de consciência visava o domínio sobre as representações mentais não com o intuito de desvendar a origem profunda ou o sentido oculto de uma ideia ou pensamento, mas sim de entender a estreita ligação entre o que estava sendo representado na mente e o “si mesmo” em construção, bem como as implicações do que se pensa com as atitudes realizadas pelo sujeito. Para Cesar Candiotta a leitura foucaultiana assevera que:

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

Situação diferente é encontrada dentro da pastoral cristã onde a relação entre diretor e dirigido acontece dentro de um contexto de total submissão e obediência. Aquele que busca um diretor de consciência o faz sabendo que isso implica na imposição da abertura e revelação de sua alma para ele. Por meio de regras que conduzem o exame de consciência o discípulo é capaz de vasculhar sua consciência de tal forma que revela para o mestre/diretor os atos praticados e os pensamentos mais escondidos. Após ouvir tudo o diretor de consciência, que via de regra era um padre, poderia estabelecer o que o discípulo/fiel deveria fazer para alterar sua conduta visando uma vida de maior santidade.

Para realizar a direção de consciência, o governo das almas e o cuidado para com elas, a pastoral cristã faz uso de diversas práticas que vão desde o exame detalhado da consciência até a confissão das faltas e pecados mais escondidos da alma. Esta

relação realiza-se de si para consigo mesmo numa reflexão que se estrutura sobre a busca da verdade de si. Esta verdade se esconde nos discursos que cada um é obrigado a pronunciar sobre si mesmo. A prática do exame e direção de consciência dentro do cristianismo já era corriqueira nos primeiros séculos de sua existência, mas não sob a forma de uma obrigação. Tratava-se mais de técnicas concernentes à relação existente entre o mestre/diretor e seu discípulo/orientando rumo ao conhecimento da alma, dos desejos escondidos e pecados não revelados que atrapalham a beatitude e a vivência santa. Este tipo de relação continuou existindo de forma esparsa durante a Idade Média. A partir do Concílio de Trento fica estabelecida a obrigatoriedade da prática da confissão e penitência ao menos uma vez no ano, o que ocasionou uma espécie de busca frenética por um diretor que ajudasse a melhor examinar a consciência para que todos os pecados fossem apagados da alma do penitente.¹²

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

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

¹² Inventada no IV Concílio de Latrão (1215) a confissão somente foi imposta como prática obrigatória no século XVI quando, além do caráter moral, religioso e teológico, encontrou-se atrelada a um processo de medicalização e normalização da sexualidade. Fazia-se necessário endireitar os desvios de conduta e corrigir os maus hábitos que levavam a diversas práticas sexuais anormais como o incesto, a sodomia, o auto-erotismo infantil e a masturbação. Nesta empreitada trabalham, senão juntos pelo menos cada um contribuindo dentro de seu campo de ação, o padre e o médico-psiquiatra. Na aula de 19 de fevereiro de 1975 do curso *Os Anormais* Foucault empreende a análise de como a prática da confissão se inscreve numa história que é pontuada por uma mudança de conteúdo da confissão -penitência em confissão desvelamento (*confession-aveu*). E o que deveria ser desvelado senão os atos impuros cometidos as escondidas e que agora deveriam ser confessados ao “*médico de almas*”, o padre, e não somente os atos como também as intenções e pensamentos. Para Foucault, “*desde a penitência tarifada da Idade Média até o século XVII-XVIII, vê-se essa espécie de imensa evolução que tende a dobrar uma operação, que não era nem sequer sacramental no início, com toda uma técnica concertada de análises, opções refletidas, gestão continua das almas, condutas e, finalmente, corpos; uma evolução que reinsere as formas jurídicas da lei, da infração e da pena, que no início haviam modelado a penitência [com a tarifação das penas correspondentes a cada falta, erro ou pecado cometido] – reinserção dessas formas jurídicas em todo um campo de procedimentos que são [...] da ordem da correção, da orientação e da medicina*” (FOUCAULT, 2001, p. 232)

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

[...] que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; jogo que parece não ter relação alguma com o da cidade que sobrevive através do sacrifício dos seus cidadãos. Combinando estes dois jogos - o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho - no que denominamos os Estados modernos, nossas sociedades revelaram-se verdadeiramente demoníacas (FOUCAULT, 1994d, p. 147).

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

tenha se eximido das questões políticas e se ocupado apenas do governo das almas dos homens; pelo contrário, pois:

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

Na aula de 22.02.1978 do curso *Segurança, Território, População*, Foucault termina sua extensa análise do pastorado traçando suas últimas considerações sobre as diferenças existentes entre o modelo pastoral cristão e o modelo hebraico. Logo no início desta aula argumenta que o pastorado cristão enriqueceu, transformou e desenvolveu de tal forma a temática pastoral que originou uma rede de instituições que não existiam na civilização hebraica e em nenhuma outra. A criação desta rede institucional compacta, densa e complicada se configura na formação da Igreja e, de modo mais amplo, de toda a cristandade/comunidade cristã. Outro ponto importante desta releitura cristã do pastorado para Foucault foi o desenvolvimento de uma arte de condução, direção, controle e manipulação dos homens que os cerca em todos os âmbitos de sua existência individual ou coletiva durante todo tempo de suas vidas.

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

Estudando uma série de textos datados historicamente de cerca do século III até o século VI que buscaram definir o pastorado cristão nas comunidades de fé, Foucault conclui que em sua generalidade teórica a pastoral estava relacionada a três grandes temas: a *salvação*, a *lei* e a *verdade*. Em sua especificidade o pastor é aquele que deveria guiar o rebanho para a salvação, ao mesmo tempo em que prescreve a lei e ensina os assuntos concernentes a verdade.

Em relação ao *tema da salvação* Foucault aponta a existência no Cristianismo de uma reciprocidade de relações que se estendem do pastor ao rebanho, passando por cada uma das ovelhas em particular. Este vínculo por demais complexo e elaborado envolve uma quantidade de responsabilidades sutis sob o encargo do pastor. A ligação relacional entre pastor e rebanho, por não ser global, tem como especificidade ser integral e paradoxalmente distributiva. Integral porque compete ao pastor garantir a salvação de todos, que por sua vez pressupõe a salvação individualizada de cada um. O processo de salvação também é “*paradoxalmente distributivo porque [...] a necessidade de salvar o todo implica que é necessário aceitar, se preciso, sacrificar uma ovelha que possa vir a comprometer o todo*” (FOUCAULT, 2008a, p. 224). Entretanto, e aqui está o caráter paradoxal, é preciso atentar para o fato de que “*a salvação de uma só ovelha deve causar tanta preocupação no pastor quanto a de todo o rebanho, não há ovelha pela qual ele não deva, suspendendo todas as suas outras tarefas e ocupações, abandonar o rebanho e tentar trazê-la de volta*” (FOUCAULT, 2008a, p. 224). Para buscar resolver o problema do paradoxo da salvação o Cristianismo introduz quatro princípios absolutamente específicos de sua visão de pastorado que, tanto gregos quanto hebreus não haviam concebido. Primeiro o *princípio da responsabilidade analítica* pelo qual o pastor deverá, seja no fim do dia ou da vida no mundo, prestar contas de todas as ovelhas (aspecto quantitativo); bem como deverá também dar satisfação a Deus de tudo que as ovelhas fizeram e pensaram de bom ou mau (aspecto qualitativo). Em segundo lugar o *princípio da transferência exaustiva e instantânea* que imputa ao pastor por meio de uma transferência direta e contínua o mérito ou demérito de cada um dos atos que cada ovelha fez, como se dele fossem. Como terceiro princípio, o *princípio da inversão do sacrifício* que coloca que o pastor não apenas se perde com suas ovelhas (se os atos destas forem maus), como também deve estar disposto a se perder por elas, no lugar delas, aceitando inclusive morrer pela salvação delas e dele. Por fim, o *princípio da correspondência alternada* que parte da suposição de que o merecimento do pastor não é grande quando as ovelhas se conduzem bem, pois assim não consegue demonstrar suas qualidades pastorais. Assim, existe uma correlação entre as fraquezas das ovelhas com o mérito e a salvação do pastor; do mesmo modo que é preciso que o pastor demonstre suas fraquezas para a edificação e salvação das ovelhas. Introdução especificamente crista, esse fino processo de trocas complexas introduz aquilo que Foucault chamou de “*economia dos méritos e deméritos*” em razão de que:

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

No tocante ao *tema da lei* Foucault sustenta que o pastorado cristão apresenta diferenças significativas em relação à forma como os gregos vivenciavam os aspectos legais. A questão da lei deve ser pensada segundo este comportamento quase que consequente de sua aplicação, ou seja, a obediência. Contudo, para qualquer cidadão grego (que assim o pode ser considerado segundo a cultura grega antiga), o ato de obedecer e deixar-se conduzir somente ocorre em duas situações: primeiro quando diante das leis promulgadas pela assembléia ou pelo magistrado ele obedece por uma questão de respeito às ordens; a segunda situação de posição de obediência acontece quando ele é persuadido por argumentos retóricos a isso, seja por um orador, um médico, um filósofo, etc. Então, para os gregos a obediência às leis passa ou pelo crivo do respeito ou pelo da persuasão.

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

conta de uma ação cuidadosa, no Cristianismo entre os cristãos e aqueles que os dirigem é de *dependência integral*”.

Foucault destaca que a *“dependência integral”* distingue-se por possuir três facetas. Primeiro ela é uma *relação de submissão* do cristão não a uma lei, um princípio ou discurso racional qualquer, mas sim a uma pessoa responsável pela sua condução. Quanto a isso a vida monástica e cenobítica no início do Cristianismo é repleta de histórias de submissão dos monges a seus superiores que lhes aplicavam as provas mais absurdas para testar o nível de obediência que possuíam. O segundo desdobramento da *“dependência integral”* diz que esta se caracteriza por ser uma *relação sem fim*. Enquanto entre os gregos o ato de submissão a direção de alguém sempre tinha como objetivo alcançar algum resultado. Assim era comum se submeter a um médico para obter saúde, a um retórico para aprender a arte da argumentação ou a um filósofo para adquirir conhecimento. Entre os cristãos, como vimos, a obediência e submissão a alguém ocorrem simplesmente para ser obediente e alcançar o estado de completa obediência. Colocar-se em estado de obediência significa ter um comportamento de humildade e renúncia da vontade própria. *“A finalidade da obediência e mortificar sua vontade, e fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade”* (FOUCAULT, 2008a, p. 235).

Diferentemente da *apátheia grega* buscada pelo discípulo através de uma submissão de sua vontade a um mestre durante certo tempo até que alcance o *“controle de si”* e de suas paixões, a *apátheia cristã* visa a renúncia aos prazeres do corpo e aos desejos da carne para que a vontade renuncie a si mesma sem parar e constantemente. A última faceta da *“dependência integral”* coloca em jogo o par servidão-serviço como aspecto relacional entre o pastor e suas ovelhas, pois a aplicação de *“um conjunto de responsabilidades recíprocas obriga a ovelha a uma sujeição total ao pastor”*, assim como *“coloca o pastor a serviço de suas ovelhas, quer para assuntos de ordem material ou espiritual”* (PRADO FILHO, 2006, p. 37).

Terceiro grande tópico do pastorado, o *tema da verdade* estabelece como tarefa primeira e principal para o pastor a de ensinar a comunidade sobre as verdades da fé. Este ensinamento não é somente de ordem teórica posto que deva possuir também o caráter prático do exemplo de vida do pastor. Por meio de sua vivência cotidiana e de sua pregação o pastor deve tocar cada membro da comunidade individualmente para provocar a conversão constante e diária deste. Devem-se ressaltar dois aspectos deste ensino da verdade. Primeiro, que este ensinamento precisava ter a forma de uma

“*direção da conduta cotidiana*”, o que equivale dizer que não se tratava de ensinar apenas o que se deveria saber e fazer, mas de uma “*modulação cotidiana*” deste ensino “*por uma observação, uma vigilância, uma direção exercida a cada instante e da maneira menos descontínua possível, sobre a conduta integral, total, das ovelhas*” (FOUCAULT, 2008a, p. 238-239). Em segundo lugar, esta direção continua da conduta do sujeito vai muito além do ensino da verdade, pois ela desdobra-se em uma “*direção de consciência*”. A prática de dirigir outrem lhe impondo exames rotineiros de consciência a fim de buscar a verdade de si já existia na Antiguidade Grega onde era voluntária, circunstancial e episódica visto que quando alguém buscava um diretor planejava deixar conduzir-se somente durante certo tempo, até ser capaz de dirigir-se sozinho. Na prática pastoral cristã, a direção e o exame de consciência sofreram modificações consideráveis em sua estrutura.

O pastorado cristão associou estreitamente estas duas práticas. A direção de consciência constituía uma ligação permanente: a ovelha não se deixava conduzir somente a fim de enfrentar vitoriosamente algum passo perigoso; ela se deixava conduzir em cada instante. Ser guiado era um estado, e estaria fatalmente perdido no caso de tentar escapar disso. Quem não aceita nenhum conselho murcharia como folha morta, diz o eterno refrão. Quanto ao exame de consciência, seu objetivo não era o de cultivar a consciência de si, mas de lhe permitir abrir-se inteiramente ao seu diretor - de lhe revelar as profundezas da alma (FOUCAULT, 1994d,p.146-147).

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

primeiro, por um jogo de decomposição que define a cada instante o equilíbrio, jogo e a circulação dos méritos e dos deméritos. Digamos que não é uma individualização de estatuto, mas de identificação analítica. Em segundo lugar, é uma individualização que vai se dar não pela designação, pela marcação de um lugar hierárquico do indivíduo. Ela não vai se dar, tampouco, pela afirmação de um

domínio de si sobre si, mas por toda uma rede de servidões, que implica a servidão geral de todo o mundo em relação a todo mundo, e ao mesmo tempo a exclusão do egoísmo como forma central, nuclear do indivíduo. É, portanto uma individualização por sujeição. Enfim, em terceiro lugar, e uma individualização que não vai ser adquirida pela relação com uma verdade reconhecida, [mas] que, ao contrário, vai ser adquirida pela produção de uma verdade interior, secreta e oculta. Identificação analítica, sujeição, subjetivação – é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão. É portanto toda a história dos procedimentos da individualização humana no Ocidente que esta envolvida na história do pastorado. Digamos ainda que é a história do sujeito (FOUCAULT, 2008a, p. 243).

Foi assim que, progressivamente, o pastorado cristão deu lugar a toda uma arte de condução e direção dos homens, fazendo-os falar sobre si mesmos para melhor guiá-los tanto coletivamente quanto individualmente ao longo de sua existência. Por isso o pastorado torna-se para Foucault o pano de fundo histórico do problema de governo. Um problema que não deve ser confundido com os diversos procedimentos que são utilizados para submeter os homens a uma lei ou a um soberano (FOUCAULT, 2004a, p. 169). De início porque o princípio da obediência veiculada pelo pastorado evacua progressivamente a finalidade do comando ao qual se deve obedecer, seja ele proveniente da lei do soberano ou da cidade. Em seguida porque o modo de ação do pastorado faz aparecer toda uma prática de submissão de indivíduo para indivíduo, sob o signo da obrigação certamente, mas fora do domínio da lei, posto que prefira uma dependência que não tem nenhuma generalidade ou universalidade definindo os direitos e obrigações dos sujeitos. Portanto, o pastorado cristão não garante nenhuma liberdade, bem como não conduz a nenhum governo/condução de si ou dos outros.

Novamente fazendo referência ao bispo capadócio Gregório Nazianzeno Foucault recorda, na aula de 01.03.1978 do curso *Segurança, Território, População*, que este foi o primeiro pensador cristão a tratar do problema do governo pastoral dos homens como uma “*economia das almas*” (“*oikonomia psychon*”) – que os latinos traduziriam mais tarde como “*regimen animarum*”, ou seja, “*regime das almas*”. Entre os pensadores gregos antigos, como Aristóteles, encontramos a questão da economia ligada a gestão da família através do governo sobre a mulher, os filhos, os escravos, as

riquezas e bens.¹³ Para o pastorado cristão o campo de alcance do governo estende-se para além do *oikos* familiar grego, pois com a economia das almas objetiva-se abranger não somente o pequeno núcleo doméstico, mas toda a cristandade, senão toda a humanidade.¹⁴

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

o pastorado passa a ser definido neste momento como ‘condução das almas’ – estão nascendo neste mesmo tempo as ‘artes de governar’, o vigor das práticas pastorais como tal esta declinando, mas esta acontecendo uma passagem de elementos do pastorado para a prática propriamente política: da condução das almas ao governo dos vivos. Põe-se em movimento a governamentalização do Estado e da sociedade – a partir de então a palavra economia esta liberada para assumir os significados que tem entre nós: de domínio concreto, ‘positivo’, de fenômenos – ‘nível de realidade’ – e conjunto de saberes e técnicas de intervenção: as ‘ciências econômicas’ modernas (PRADO FILHO, 2006, p. 40)¹⁵.

¹³ Jean-Pierre Vernant coloca em Mito e Sociedade na Grécia Antiga que para os gregos a economia deveria ser pensada segundo dois significados opostos. Primeiro segundo aquilo que chamam de *oikonomia*, no sentido de uma “economia agrária, de tipo familiar, sobre a qual se constrói a cidade como tal, de acordo com um ideal político de autarquia ao qual corresponde uma produção artesanal primitiva suficiente para umas necessidades reduzidas” (VERNANT, 2003, p. 11-12). O segundo significado e aquilo que os gregos chamam *chrematistike*, isto é, “economia que [eles] fazem necessária ao crescimento da mesma cidade, as necessidades de seu abastecimento de alimentos e de recursos financeiros, especialmente em função dos imperativos da guerra –, *chrematistike que se manifesta no desenvolvimento do comércio marítimo, do crédito, do banco e do empréstimo*” (VERNANT, 2003, p. 11-12). Portanto, existia para os gregos uma economia agrícola e doméstica, da família e da cidade em um raio pequeno de influência (mercado interno), e outra economia mais ampla, de comércio e transações comerciais com outros povos (mercado externo).

¹⁴ Essa concepção de economia para os cristãos encontra-se associada aquilo que muito cedo dentro do Cristianismo primitivo passou a ser chamado de “*economia da salvação*”. Esta economia da salvação deveria ser visível dentro da história da comunidade eclesial quando esta se torna como que a “*expressão da salvação em Cristo, inicia e sinal do Reino que a torna universale salutis sacramentum, na oferta de salvação a todo o homem e a todos os homens*” (Ver: DOTOLO, C. “*Unicidade/Unicidade*”, in: *LEXICON: dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 774). Ou seja, a salvação estava destinada a toda a humanidade em sua universalidade, pois, de fato, “*os primeiros cristãos tinham um conceito singular da história, que se pode designar mais adequadamente como economia da salvação, ou como história da salvação da humanidade*” (MORALDI, 2001, p. 13).

¹⁵ Sobre a aplicação da palavra *oikonomia* no sentido moderno de “*ciência econômica*” ver o curso de 1978-1979 “*Nascimento da Biopolítica*” onde Foucault discorre sobre os pontos de contato entre as relações comerciais, a economia, o direito, a política e a liberdade, sendo que para tanto toma como esteio analítico a arte liberal de governo. Refletindo nesta direção Foucault aponta o liberalismo como um empreendimento crítico feito contra a racionalidade política que toma a forma de uma filosofia política.

CAPÍTULO 3

A CONSTITUIÇÃO DA CRÍTICA

Antes de mapearmos a trajetória responsável pela maturação da noção de atitude crítica para Foucault, é importante redesenhar o contexto em que tal noção aparece.

Para tanto, faz-se necessário, destacar as referidas obras¹⁶ que Michel Foucault irá analisar a constituição da atitude crítica.

No curso de 1983¹⁷, Foucault confere peso especial ao pensamento kantiano. Assim, Kant é mais uma vez reconhecido como instituinte da modernidade por favorecer, a partir de novas indagações, a emersão da nova vertente filosófica: a ontologia do presente.

Com efeito, faz-se necessário analisar a constituição da crítica da razão moderna efetuada por Foucault. Para tanto, cabe delinear, os apontamentos essenciais da noção de *crítica* segundo a análise de Kant sobre *Aufklärung*. No entanto, embora seja patente o ponto de contato entre o texto do filósofo francês e a referida análise kantiana, convém observar que este não constitui o objeto do nosso estudo. Cumpre anotar, entretanto, que indicaremos sumariamente essa relação apenas no sentido de situar a trajetória da *atitude crítica*. Sendo assim, o alicerce deste capítulo reside na sistematização do processo de formação dessa atitude, tendo, portanto, como ponto de partida o artigo “Qu’est-ce que la Critique?”¹⁸.

Antes mesmo de delinear acerca da constituição da atitude crítica, cabe mapear uma breve correlação filosófica entre *Crítica* e *Aufklärung*.

¹⁶ *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Em um segundo momento analisamos a conferência *Qu’est que la critique?* (Critique et Aufklärung). Bulletin de la Société française de Philosophie, t. LXXXIV, anée 84, n. 2, p. 35-63, 1990. tradução espanhola de J. Dávila publicada em *Revista de Filosofia-ULA*, no 8, 1995, pp. 1-18.

¹⁷ O governo de si e dos outros. In.: Aula 05 de Janeiro de 1983, I e II hora.

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

Poderíamos inventariar, que o próprio Foucault inscreve-se na tradição crítica inaugurada por Kant, podendo-se, portanto:

[...] nomear seu empreendimento História crítica do pensamento. Caso entenda-se por pensamento o ato que põe, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história crítica do pensamento seria uma análise das condições nas quais são formadas ou modificadas certas relações do sujeito ao objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível. (FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 1450).

O cerne da questão da intenção de Foucault é bem precisa: demonstrar que, a partir da questão formulada por Kant, se estabelece no âmbito da filosofia, uma nova relação com o presente.

[...] há na filosofia moderna e contemporânea um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: é aquela que se vê nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a Revolução; esta outra tradição crítica coloca a questão: o que é a nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata aí de uma analítica da verdade, trata-se do que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos [...] (FOUCAULT, 1984C, p. 112).

Sendo assim, é possível compreender que a ontologia do presente é uma ontologia histórica de nós mesmos. Pensando a *Aufklärung*, Kant pensa o seu próprio trabalho filosófico, isto é, a “a atualidade de seu trabalho” (FOUCAULT, *ditos e escritos*, v. II, p. 341) e, nessa autocrítica kantiana ou na reflexão sobre a própria atividade filosófica, Foucault entrevê um “ponto de partida, um esboço do que se poderia chamar de atitude de modernidade”(p. 341). Ousar saber – a divisa iluminista interpretada por Foucault – de que forma podemos “pensar diferentemente do que pensamos” para a reinvenção permanente da atualidade, eis a tarefa filosófica indispensável em face do que, na atualidade, se institui.

Referindo-me ao texto de Kant, pergunto-me se não podemos encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à

atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *ethos* (FOUCAULT, *Ditos e escritos*, V. II, p. 341-342).

Após traçar as alusões respectivas à modernidade, cumpre observar as implicações kantianas, referidas na análise foucaultiana acerca da atitude crítica.

Faz referência ao esforço de Kant para resolver tal questão e situa, do ponto de vista cronológico, os séculos XV e XVI como períodos de formação de uma atitude crítica.

O modo como Foucault relaciona a *Crítica à Aufklärung* parece bastante afastado das leituras mais canônicas de Kant. No texto *Qu'est que la critique?*, diz:

[...] parece que houve, desde os séculos XV-XVI, certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, certa relação ao que existe, ao se sabe, àquilo que se faz, uma relação à sociedade, à cultura, uma relação aos outros também e que poderíamos chamar, digamos, atitude crítica.

3.1 A CONSTITUIÇÃO DA GOVERNAMENTALIDADE

A partir de então, cumpre observar que Foucault, deixa clara a necessidade de elucidar seus propósitos sobre um tema tão constante na filosofia que é a *crítica*. Inicialmente, caracteriza a crítica exercida cotidianamente como sendo uma virtude “*de certa maneira, aquilo que eu gostaria de lhes falar, era da atitude crítica como virtude em geral (Qu'est que la critique?, p. 36)*”. Isso lhe permite inscrevê-la no centro do que constitui a problemática de suas pesquisas do período, notadamente a governamentalidade, conforme se pode ver nos cursos que desenvolve no Collège de France.

Como virtude, a *atitude crítica* é situada relativamente ao problema do governo dos homens. As artes de governar constituem-se por “uma tripla relação com a verdade”- verdade como dogma; verdade como um conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; verdade como técnica refletida – “através de métodos de exame, confissões, entrevista – o que implica a adequação do indivíduos a regras gerais” (p. 37). Ligada a essa arte de governar as pessoas, a atitude *crítica*, enquanto virtude responde ao princípio de “não ser governado”[...] não no sentido de

‘absolutamente não ser governado’, [...] mas de ‘como não ser governado *desse modo*, por tais princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos’” (p. 37-38).

Ao constatar isso Foucault percebe que o ferramental teórico e conceitual de que dispunha como as noções de saber, discurso, disciplina, vigilância, poder, biopolítica, entre outros ajudaria a pensar as mudanças que ocorreram na história política do Ocidente entre os séculos XVI e XVIII, mas não seriam suficientes. Desprovido de um conceito que fosse capaz de melhor denominar este novo momento na história ocidental Foucault viu-se impelido a cunhar um neologismo que, na medida do possível, fosse capaz de explicar o funcionamento de tão complexa miríade de relações sociais atravessadas por matizes políticas, econômicas, éticas e religiosas. É desse modo que o tema da *governamentalidade*¹⁹ foi abordado no curso de 1977-1978, *Segurança, Território, População*.

Mas o que é a governamentalidade para Foucault? Para responder satisfatoriamente esta questão é preciso antes dizer que a noção de *governamentalidade* sofreu modificações e acréscimos à medida que as pesquisas de Foucault foram avançando. Em consonância com os dois eixos da noção de governo – entendida ora como relação entre sujeitos, ora como relação consigo mesmo –, este filósofo apresenta duas ideias de governamentalidade, presentes em dois momentos de sua investigação.

¹⁹ Traduzida do original *gouvernementalité*, esta palavra inexistente tanto nos principais dicionários de língua francesa quanto no vernáculo lusitano. Em português, esta palavra é ora traduzida por *governabilidade*, ora por *governamentalidade*, o que pode resultar em confusões conceituais e de entendimento. Alfredo da Veiga-Neto, em seu artigo “*Coisas de Governo...*”, faz a defesa do uso de *governamentalidade* e não *governabilidade* como melhor tradução para a palavra do original francês. Segundo este autor enquanto *governabilidade* “denota a qualidade daquele ou daquilo que se pode governar ou que se deixa governar, que é dócil, que é obediente”, *governamentalidade* seria mais adequado ao conceito *gouvernementalite* cunhado por Foucault, posto que essa tradução é vista como a “qualidade segundo a qual o Estado foi se tornando governamental”. Para Veiga-Neto, é preferível fazer uso do conceito *governamentalidade* porque este faz referência mais às questões governamentais ligadas ao surgimento do Estado Moderno do que propriamente a alguma coisa ou alguém que pode ser objeto de um processo de governo ou direção porque é dócil e obediente. Curiosamente, na tradução inglesa de *gouvernementalite*, não foi utilizada a palavra *governableness*, já existente no dicionário, mas o conceito *governmentality*. Por ser um termo que facilita a compreensão das sutis diferenças existentes entre governo no sentido político e governo no sentido de condução e direção de coisas ou pessoas Veiga-Neto conclama, juntamente com *governamentalidade*, a “ressurreição” da palavra *governo* em língua portuguesa com o intuito de “*tornar mais rigoroso e mais fácil o duplo entendimento que, na perspectiva foucaultiana, é possível atribuir a palavra governo*” (VEIGA-NETO, 2002: 17). De fato, a adoção e uso destes termos não carregariam mais ainda a língua portuguesa, mas contribuiria para seu enriquecimento visto sua minuciosa elaboração e significativa aplicação.

Em primeiro lugar, no âmbito da análise política quando Foucault afirma que este conceito deve ser entendido através de três interpretações distintas, porém interligadas, que descrevem antes de tudo:

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

Nesse caso, trata-se daquilo que Edgardo Castro chamou de “*governamentalidade política*” (CASTRO, 2009: 191), e que foi desenvolvida nos cursos *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979). Em um segundo momento e já no campo da análise ética, Foucault define a governamentalidade de modo distinto, posto que agora seria pensada tendo por base a relação do sujeito consigo mesmo.

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

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

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

Concomitante ao processo histórico que culminou na formação da governamentalidade é possível constatar no Ocidente, em linhas gerais, a formação progressiva de três modalidades de Estado (o que não significa que um modelo sobrepõe-se ao outro, mas sim que estabelecem uma relação de coexistência). Primeiro o *Estado de Justiça*, próprio do período feudal, onde as leis definem a territorialidade e a coesão das relações em sociedade. Logo após, a organização de um *Estado administrativo* onde a territorialidade é estabelecida pela delimitação das fronteiras, das forças, das riquezas de cada potência territorial (séculos XV e XVI) e o surgimento de uma sociedade governada via regulamentos e práticas disciplinares (século XVII). Por

fim, o *Estado de governo*, modalidade surgida no século XVIII (e que permanece até nossos dias) que não se define essencialmente em função do território – transformado em mais um dos vários componentes do cálculo político –, mas sim em função do conjunto da população. “*E esse Estado de governo, que tem essencialmente por objeto a população e que se refere [a] e utiliza a instrumentação do saber econômico, corresponderia a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança*”(FOUCAULT, 2008a, p. 145-146). A estes diferentes tipos de Estado estão associadas modalidades específicas de poder (o soberano, o disciplinar e o biopoder). Todas estas tecnologias de poder foram postas em funcionamento na sociedade ocidental desde o século XVI. O que não significa que tenha existido a contínua sucessão de uma pela outra, alternando-se momentos de hegemonia de uma e de outra, estas formas de poder vêm coexistindo desde então.

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

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

Para realizar o traçado genealógico da formação da governamentalidade no Ocidente Foucault realizou um grande retorno temporal para analisar o momento de formação do poder pastoral. Foi nos primórdios do Cristianismo que ele verificou o estabelecimento do esboço geral da governamentalidade que acabou culminando – após

uma série de modificações e adaptações – nos dois modelos de racionalidade governamental moderna: a razão de Estado e o liberalismo. O primeiro seria aquele associado ao desenvolvimento desde o início do século XVII de uma nova concepção de arte de governar proposta pelos políticos. Esta rompia com o modelo cosmo-teológico medieval e renascentista para propor o estabelecimento de princípios racionais e formas de cálculo específicas de um novo modo de governo.

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

No presente capítulo seguiremos de perto o raciocínio de Foucault sobre como se realizou este deslocamento de uma pastoral religiosa das almas para uma pastoral política dos homens e é nessa mudança crucial na história da governamentalidade ocidental que veremos a passagem da pastoral das almas à arte de governar.

3.2 DA PASTORAL DAS ALMAS À ARTE DE GOVERNAR

Detenho-me no limiar dessa ‘governamentalidade’ moderna à qual importantes trabalhos já foram dedicados, mas sobre a qual resta mostrar como se inscreve na história longa dos modos e governo desde a Idade Média (SENELLART, 2006, p. 304).

Conforme o excerto acima, presente no final de *As artes de governar*, Michel Senellart aponta para um vasto campo de pesquisas carente de um maior desenvolvimento e que necessita ser melhor explorado. Este, a saber, compreende a

análise do desenvolvimento e transformações semânticas do conceito de *regimen* (governo) ao longo de toda a Idade Média até seu apagamento nos séculos XV – XVI quando, em seu lugar, nasce uma ideia de governo tomada segundo a transfiguração efetuada pela nascente razão de Estado.

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

Existe, portanto, toda uma sequência temporal de pelo menos sete séculos – englobando toda a alta Idade Média (séculos VI a IX) e a Idade Média clássica (séculos X a XIII) – que Foucault não examina quando realiza sua investigação acerca do governo e das raízes da prática governamental moderna²⁰. É sobre essa lacuna histórica

²⁰ Apesar de ter negligenciado, ou pelo menos deixado de lado, o estudo das modificações ocorridas sobre a noção de governo no decurso do século VI até o século XIII, as ideias e intuições desenvolvidas por Foucault acerca do poder pastoral não deixam de ecoar sobre os acontecimentos e textos escritos durante aquele período da história. É o que afirma Michel Senellart quando diz que ao buscar seguir um dos possíveis caminhos da longa história dos modos de governo e “*desenrolar o fio das transformações semânticas do regimen, até seu apagamento no discurso prudencial da razão de Estado*” acabou, por várias vezes, deparando-se “*com as hipóteses estimulantes de Michel Foucault sobre o surgimento, no Ocidente, de uma tecnologia de ‘poder pastoral’, surgida da experiência cristã dos primeiros séculos, e*

que Senellart desenvolve sua investigação em *As artes de governar* quando, partindo da concepção de rei para os autores cristãos dos primeiros séculos do Cristianismo e passando pela construção medieval do conceito de *regimen*, ele se depara com a estruturação do conceito de governo no limiar da Modernidade. Entretanto, é preciso salientar que a escolha metodológica de Foucault não incluía a realização de um exame semântico minucioso da noção de *regimen*, tal como foi desenvolvida durante a Idade Média e que Senellart realizou com brilhantismo. Sua análise semântica limitou-se a uma exposição da concepção de governo presente entre os séculos XIII e XVI para, tomando-a como norte, pensar as modificações ocorridas quando da crise do pastorado e da transformação do governo pastoral das almas em um governo político dos homens (FOUCAULT, 2008a, p. 162-164).

Sendo assim, importa para a análise de Foucault apontar que mesmo passando por um processo de crise o sistema pastoral não chegou ao completo desaparecimento. Pelo contrário, esta fase difícil do poder pastoral resultou na multiplicação de suas táticas e técnicas que deram origem a uma série de outras formas de governo e condução. Por isso, o grande momento de crise do pastorado e as investidas das contra condutas que premiram essa crise “*não levavam a uma rejeição global de toda conduta, mas a uma busca multiplicada para ser conduzido, mas como convém e aonde convém. Onde a multiplicação das ‘necessidades de conduta’ no século XVI*” (FOUCAULT, 2008a, p.310). Nesse movimento de aumento das variações de governo há de se destacar que a manifestação da ruptura, do já tenso equilíbrio relacional entre pastor e rebanho, permitiu que o modelo do pastorado se espalhasse e tomasse a dimensão de uma nova racionalidade política que é expressa, na leitura de Foucault, através do neologismo governamentalidade.²¹

vezada, na época clássica, pela instalação de dispositivos de gestão dos fenômenos de massa” (SENELLART, 2006, p. 304). De fato, em vários momentos de *As artes de governar* Senellart faz referência a Foucault, seja para posicionar-se do lado dele ou para contestá-lo (sobre isso consultar as páginas 42-43, 77, 247, 255, 259, 304 da referida obra).

²¹ Este conceito possibilitou a Foucault um novo desdobramento, senão uma ampliação, da analítica do poder convergindo no desenvolvimento de algumas estratégias metodológicas já incorporadas desde a segunda metade da década de 1970 em obras como *Vigiar e Punir* (1975), *Em defesa da sociedade* (1975-1976) e *História da Sexualidade I – A vontade de saber* (1976). É preciso acrescentar que estas três obras marcam um momento não de clivagem e nem de transição, mas de abertura para outros assuntos que perpassam os cursos, entrevistas e textos produzidos por Foucault até o final de sua vida. É o caso da emergência do tema do “governo” em torno do qual “*conectam-se abordagens do filósofo acerca dos mecanismos de poder que efetivam o ‘governo da vida’ e aquelas acerca das praticas do sujeito moral*

Aceitar que a pastoral continua viva no modelo moderno de governo político significa admitir que, de alguma forma e na sua essência, noções e práticas tão distintas como a ascese e a confissão mantiveram-se presentes no campo dos procedimentos governamentais e políticos. Resta saber que elementos possibilitaram este acontecimento e responder de maneira satisfatória a esta complicada questão significaria, no mínimo, traçar alguns pontos de ligação entre as práticas do governo pastoral e as do governo político. Foucault tinha ciência da enorme tarefa que se descortinava a sua frente. Sabia também que dentro dos limites impostos pelo formato de um curso não poderia “*sequer esboçar a série de transformações pelas quais se passou efetivamente dessa economia das almas ao governo dos homens e das populações*” (FOUCAULT, 2008a, p.305). Apesar disso, Foucault busca uma resposta a esta questão a medida que, na aula de 08 de março do curso “*Segurança, Território, População*”, destaca a fundamental importância da noção de condução e das práticas de condução para se entender essa “*passagem*” da pastoral das almas para uma governamentalidade aplicada sobre os homens enquanto membros de uma população.

Igreja e Estado não configuram dois sistemas de força totalmente paralelos com suportes distintos, aparelhos específicos e técnicas próprias que incidem sobre os homens. Entre estas duas instâncias de condução e governo dos homens existe uma espécie de entrelaçamento, fruto de séculos de convivência, onde uma influenciava a outra apesar da passagem por momentos históricos ora turbulentos, ora relativamente harmoniosos. Apesar da relação existente entre ambas, não é possível afirmar que exista uma transferência osmótica das funções pastorais para o monarca ou governante.

Por isso o termo “*passagem*” não é o mais apropriado para se entender os fenômenos envolvidos na interação entre o pastorado cristão e o governo político, entre a Igreja e o Estado no limiar da modernidade. Apesar das técnicas de condução usadas pelo pastorado guardarem certa similaridade para com as que foram colocadas em

que correspondem ao ‘governo de si’” (FONSECA, 2008a: 241). Podemos citar os cursos “*Sécurité, Territoire, Population*” (1977-1978) e “*Nascimento da Biopolítica*” (1978-1979), e textos como “*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*” (1979) e “*La technologie politique des individus*” (1982) como exemplos de estudos que buscam compreender as estratégias e técnicas criadas para melhor governar/conduzir/administrar a vida dos homens no aspecto material e espiritual. Entre as obras onde Foucault trabalha o “*governo de si*” citamos o volume 2 e 3 da “*História da Sexualidade*” (“*O uso dos prazeres*” e “*O cuidado de si*”, respectivamente), os cursos “*Subjetividade e verdade*” (1980-1981), “*A Hermenêutica do sujeito*” (1981-1982), “*Le gouvernement de soi et des autres*” (1982-1983) e “*Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la verité*” (1983-1984).

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

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

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

O segundo evento importante ocorre no século XVI quando se assiste a uma multiplicação das práticas de condução dos homens para além da alçada da Igreja. Ao manifestar-se fora do campo de ação eclesiástico o problema da condução desdobra-se em duas formas distintas que não são totalmente dispare. Pelo contrário, quando analisadas em conjunto verifica-se que são complementares e formam um plano unitário. A primeira forma de conduta coloca em relevo o desenvolvimento privado da

questão da condução: Como conduzir a si mesmo? Como conduzir os filhos? Qual a melhor maneira de se conduzir a família? Ou seja, descortina-se aqui todo o problema da busca pela medida correta de direcionamento da vida a ser aplicada sobre si na relação consigo mesmo, com os outros e com as autoridades que governam a cidade. Ou ainda a questão da condução do espírito através de regras de direcionamento tendo em vista o alcance da salvação, da verdade ou a aquisição de conhecimento (FOUCAULT, 2008a, p.308-309). É dentro deste quadro que se encontra o problema da conduta em Montaigne, diz Foucault, bem como o problema cartesiano do estabelecimento de regras de direção do espírito e a prática da meditação na busca pelo conhecimento verdadeiro.

A segunda forma coloca o problema da condução no domínio público, no campo das ações políticas do governante. Questiona-se nesse momento sobre *como* e *em que medida* o exercício do poder soberano pode e deve ser lastreado por um certo número de tarefas e atividades de condução dos homens que até o momento não eram da sua alçada. “*O soberano que reina, o soberano que exerce sua soberania se vê, a partir desse momento, encarregado, confiado, assinalado a novas tarefas, e essas novas tarefas são precisamente as da condução das almas*” (FOUCAULT, 2008a, p. 309).

Foucault não aceita que ocorreu uma passagem pura e simples do poder pastoral para outras formas inteiramente novas de conduta, governo e direção dos homens. Para ele ocorre, na verdade, uma “*intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e dessas técnicas da conduta*”, de modo que “*com o século XVI, entramos na era das condutas, na era das direções, na era dos governos*” (FOUCAULT, 2008a, p.309).

Dentre todos os modelos de condução que ganharam intensidade nesse período – condução de si, condução da família, condução religiosa, condução pública sob os cuidados ou controle do governo –, Foucault aponta a questão pedagógica da condução das crianças como aquela que mereceu maior atenção. Isso porque ela estava exatamente na interseção, no cruzamento entre as diversas outras modalidades de governo. “*A utopia fundamental, o cristal, o prisma através do qual os problemas de condução são percebidos e o da instituição das crianças*” (FOUCAULT, 2008a, p. 310).

Em seu sentido amplo o governo deve ser entendido tal como era aceito nos séculos XV e XVI, ou seja, quanto não se referia apenas as estruturas políticas e à gestão do Estado:

[...] mas eu creio que a partir do século XV e desde antes da Reforma, poder-se dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens, explosão entendida em dois sentidos. Deslocamento de início em relação a seu foco religioso, digamos se vocês querem laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-la. E depois, num segundo sentido, multiplicação dessa arte de governar em domínios variados: como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu espírito. Como governar, acredito que esta foi uma das questões fundamentais do que se passou no século XV ou no XVI.²²

O que significava que ele não agia apenas sob “formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica”; pelo contrário, é preciso tomá-la como conjunto de *“modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos indivíduos. Governar, neste sentido é estruturar o eventual campo de ação dos outros”* (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Após ter apontado o panorama do desenvolvimento da noção de pastorado como delineado por Foucault, passemos agora à discutir como se estabeleceu no limiar da modernidade a crise do pastorado em sua acepção religiosa. Isso porque o poder pastoral acabou por se re-significar e expandir-se, de um sentido estritamente religioso e moral, para uma concepção política e social de governo de um grupo de homens viventes nas cidades.

3.3. A ATITUDE CRÍTICA

Em *O Sujeito e o Poder*, ao refletir sobre qual seria a melhor forma de caracterizar o que existe de específico nas relações de poder, Foucault diz que apesar do termo *“conduta”* possuir uma *“natureza equívoca”* e aquele que melhor define os vínculos concernentes a elas. A realização de um ato de condução de algo ou alguém deve ser, segundo ele, efetuada fazendo uso de mecanismos e instrumentos coercivos mais ou menos estritos ou, ainda, *“a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades”* (FOUCAULT, 1995, 244. 1994c, p.237). Daí porque o poder em todas as suas modalidades, e dentre elas a de tipo pastoral, distingue-se por ser *“menos da ordem do afrontamento entre dois adversários ou do vínculo de um com*

²² FOUCAULT, M. *‘Qu’est-ce que la critique?’* In : *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, LXXXIV, année 84, n. 2, avril-juin 1990, p. 35-63.

relação ao outro, do que da ordem do 'governo'” (FOUCAULT, p. 1995, 244. 1994c, p. 237). Governo aqui entendido em sua acepção geral de condução, direção, sustentação e conhecimento a fundo de *“todos e cada um”* (*omnes et singulatim*) dos indivíduos como o apregoava o pastorado cristão. Então, o governo é algo muito mais amplo e complexo do que apenas um exercício de tipo político, o que leva Foucault a pensa-lo tal como o termo era concebido no século XVI.

Ele [o governo] não se referia apenas as estruturas políticas e a gestão dos Estados; mas designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não recobria apenas formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica; mas modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos (FOUCAULT, p. 1995, 244; 1994c, p. 237).

A concepção de governo, tal como presente no século XVI, e ainda durante o século XVII, possui alguns pontos de ligação com a concepção grega de economia enquanto governo/gestão da família e dos bens do *oikos*.

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

[...] se destaca uma questão perpétua que seria: ‘como não ser governado deste modo, por tal coisa, em nome destes princípios, tendo em vista tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não para isso, não por eles?’. Então, se outorga a amplitude e inserção histórica que creio corresponde a esse movimento de governamentalização, tanto da sociedade como dos indivíduos, parece que se poderia colocar, aproximadamente, do lado desta última pergunta o que chamaria a atitude crítica. Fazendo frente e como contraparte das artes de governar, ou melhor, como companheira e adversária ao mesmo tempo, como maneira de duvidar delas, de recusá-las, de limitá-las, de lhes encontrar uma justa medida, de transformá-las, de buscar um

escape dessas formas de governar ou, em todo caso, um deslocamento a título de reticência essencial, mas também e por ele mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria existido algo que nasceu na Europa nesse momento, uma espécie de forma cultural geral, atitude moral e política ao mesmo tempo, maneira de pensar etc., que simplesmente chamaria arte de não ser governado ou, inclusive, arte de não ser governado assim e nesse preço. Proporia então, como uma primeira definição da crítica esta caracterização geral: a arte de não ser governado de uma certa maneira” (FOUCAULT, 1995a, p.03).²³

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

²³ Utilizamos aqui a tradução para o espanhol realizada por Jorge Dávila da conferência “*Qu’est-ce que La critique?*” realizada por Foucault em 27 de maio de 1978 na *Societe Francaise de Philosophie* e publicada no *Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie*, vol. 82, n.o 2, pp. 35-63, avr./juin 1990. Não tivemos acesso a versão espanhola publicada originalmente na *Revista de Filosofia – ULA*, no 08, 1995a, p.05-30, mas fazemos uso de outra que segue numeração de página diferente daquela (páginas 01-18) e encontra-se disponível <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-criticaaufklarung.pdf>.

O segundo ponto é uma questão jurídica e de direito natural. Não querer ser governado segundo os critérios de um mau governo não significa recusa às leis porque elas são injustas (até porque, segundo Foucault, na antiguidade dessas leis se esconde uma ilegitimidade essencial). Nesse sentido, a crítica deve ser vista como o ato de fazer frente ao governo e a obediência que exige, opondo-o com a reivindicação “*dos direitos universais e imprescritíveis aos quais todo governo, qualquer que seja – monarca, magistrado, educador, pai de família – deverá se submeter*” (FOUCAULT, 1995a, p. 04).

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

O estabelecimento do momento de crise onde começa a tomar forma uma “*atitude crítica*” que colocou em xeque a continuidade do poder pastoral não ficou apenas na esfera das discussões teóricas. A situação do pastorado foi definida quando da deflagração de algumas formas de resistência e alguns focos de revolta que surgiram não fora dele, mas dentro de seu campo de ação e influência. Tendo em vista isso, Foucault realiza, na aula de 01/03/1978 do curso *Segurança, Território, População*, uma pesquisa sobre as diversas modalidades de resistência nascidas neste período.²⁴

²⁴ O uso do termo “*resistência*” como uma reação contra o poder (aqui no caso de tipo pastoral) remonta a tese enunciada em 1976 por Foucault em *Historia da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, onde afirma que “*onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em oposição de exterioridade em relação ao poder. Deve-se afirmar que estamos necessariamente ‘no’ poder, que dele não se ‘escapa’, que não existe, relativamente a ele, exterior absoluto (...)*”(FOUCAULT, 2007a: 105-106). Na entrevista concedida no ano seguinte para o jornal *Le Nouvel Observateur*, de título *Não ao sexo rei*, foi questionado por seu interlocutor se não seria uma tautologia afirmar que onde existe poder, existe resistência, ao que Foucault responde: “*Absolutamente. Não coloco substância de resistência face a uma substância do poder. Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa*” (FOUCAULT, 1979e: 241). A noção de resistência continua presente nas reflexões de Foucault no decorrer de 1978 quando, segundo Senellart, Foucault afirma que “*tudo é político pela natureza das coisas; tudo é político pela existência dos adversários. [...] A política não é nada mais, nada menos que o que nasce com a resistência a governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento*” (FOUCAULT apud SENELLART, 2008, p. 535).

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

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

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

Possuidoras de características e especificidades próprias, e tendo uma série de objetivos que lhes são próprios, essas “*revoltas de conduta*” não estão desvinculadas de aspectos políticos e econômicos. Tanto é verdade que mesmo o levante idealizado por Lutero começou por causa de discordâncias doutrinárias e religiosas, mas logo adquiriu matizes econômicos e políticos. As “*revoltas de condutas*”, em sua maioria, quase sempre estiveram ligadas a conflitos de outra natureza que tinham outras preocupações

e outros problemas que não somente aqueles referentes ao campo religioso. É o que se pode vislumbrar em movimentos de resistência já existentes desde a Idade Média e que estiveram ligados as lutas entre a burguesia e o feudalismo como no caso dos valdenses de Lyon na segunda metade do século XII. Bem como em movimentos que mesclavam aspectos mundanos e populares com elementos religiosos e de direção de consciência ocorridos nos séculos XVI-XVII e que se formaram em torno de algumas personalidades da mística e espiritualidade entre as quais Foucault cita algumas como Isabel de La Cruz na Espanha e Madame Acarie na França, por exemplo. Da mesma forma que os fenômenos de embate doutrinário e acadêmico realizado por dirigentes reformistas que se voltaram contra a Igreja, ou o posicionamento de doutores da Igreja que lecionavam nas universidades e, na esteira das críticas realizadas pelos pastores protestantes, colocaram sob suspeita a conduta eclesial como, por exemplo a mobilização crítica realizada por John Wyclif e por Jan Hus.

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

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

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

consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias (FOUCAULT, 1995, p. 234).²⁵

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

Em primeiro lugar o *ascetismo*. Esta prática associada a própria essência do Cristianismo esta relacionada com o modo de vida monástico, pois o asceta e antes de tudo o monge (*ihidojo* em siríaco, *monazon* e *monakós* em grego) “*que através da*

²⁵ Para chegar nessa expressão, a certa altura da aula de 01/03/1978 do curso *Segurança, Território, População*, Foucault abre um parêntese na argumentação para resolver, segundo ele, “*um problema de puro e simples vocabulário*”. A questão é qual seria a melhor palavra para designar os movimentos de resistência, de recusa e de revolta. A expressão “*revolta de conduta*” carrega uma palavra, revolta, que é demasiadamente forte para definir resistências suaves e difusas como a mística medieval, por exemplo. A palavra “*desobediência*” por sua vez e extremamente fraca, “*ainda que seja de fato o problema da obediência que está no centro de tudo isso*” (FOUCAULT, 2008a, p. 264), mas um movimento como o anabatismo foi muito mais intenso que somente desobediência. O uso de “*insubmissão*” foi logo deixado de lado por ser uma palavra muito vinculada localmente a insubmissão militar. Outra opção poderia ser o uso do termo “*dissidência*”, mas este também é logo descartado por ser demasiadamente localizado no gênero de fenômenos de resistência a alguma modalidade de governo com organização pastoral, o que delimita sua possibilidade de aplicação. Após rejeitar todas estas opções, Foucault propõe o uso de “*contraconduta*”, uma expressão que diz ser mal construída, mas que tem a vantagem de possibilitar a referência ao sentido ativo da palavra “*conduta*”. “*Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros; o que faz que [Foucault] prefira essa palavra a ‘inconduta’, que só se refere ao sentido passivo da palavra, do comportamento: não se conduzir como se deve. [Segundo ele], empregando a palavra contraconduta, e sem dúvida possível, sem ter de sacralizar como dissidente fulano ou beltrano, analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder*” (FOUCAULT, 2008a, p. 266).

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

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

A segunda forma de contra conduta são as *comunidades*, ou melhor, a união de membros para a *formação de comunidades* que buscam, em conjunto, recusar a autoridade do pastor e as justificações teológicas e eclesiológicas sobre o papel deste. Esta rejeição ao pastorado passa pela colocação de questionamentos sutis sobre alguns problemas doutrinários como: a ideia de aceitação da autoridade do pastor em estado de pecado, a crença na eficácia do poder sacramental do padre, e ligado a este a questão da presença real de Cristo na eucaristia. A postura de algumas comunidades mais radicais frente a aspectos fundamentais do pastorado cristão coloca em xeque, por exemplo, o

dimorfismo existente entre clérigos e leigos para inserir o da divisão dos membros da Igreja em eleitos e não-eleitos. Outra novidade e a introdução de um novo sentido para o princípio da obediência que agora ou não era mais observada, ou não era mais vista como uma exigência do poder pastoral, mas sim como uma espécie de juramento recíproco que poderia ser feito entre dois membros da comunidade.

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

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

Por fim, a quinta modalidade de contra-conduta desenvolve-se em torno da *escatologia*. A crença escatológica rejeita os dispositivos do poder pastoral quando sustenta que o Tempo se esgotou, a promessa foi cumprida e o próprio Cristo esta prestes a voltar e reunir, muito em breve, seu rebanho separando os bons para a vida

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

Estes exemplos de contra conduta demonstram que o Cristianismo, em sua organização pastoral real, não é uma religião, ascética, comunitária, mística, escatológica e baseada na Escritura. Do mesmo modo que mostra, de forma efetiva, que as resistências ao pastorado não são externas ao Cristianismo, mas encontram-se em uma posição de fronteira entre o pertencimento a esta religião e o completo rompimento.

Com efeito, elas constituem-se utilizando elementos táticos inerentes ao próprio regime pastoral do qual desejam dissociar-se. Estas contra-condutas marcam o ponto de entrada de transformações que modificam as relações de força que se desenvolvem no meio dos grupos e comunidades, ao mesmo tempo em que não escondem as táticas que as justificam moralmente e/ou racionalmente.

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

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

[...] certo número de temas, de formas religiosas, de preocupações religiosas que vão desembocar na explosão da Reforma, da grande crise religiosa do século XVI. Penso que, se não tomarmos o problema do pastorado, do poder pastoral, das suas estruturas como sendo o ponto de articulação desses diferentes elementos exteriores uns aos outros – as crises econômicas, de um lado, e os temas religiosos, do outro –, se não tomamos isso como campo de inteligibilidade, como

princípio de relacionamento, como intercambiador entre uns e outros, acho que somos obrigados, nesse momento, a voltar as velhas concepções da ideologia [e] a dizer que as aspirações de um grupo, de uma classe, etc., vem se traduzir, se refletir, se exprimir em alguma coisa como uma crença religiosa. O ponto de vista do poder pastoral, o ponto de vista de toda essa análise das estruturas de poder permite, assim penso, retomar as coisas e analisá-las, não mais na forma de reflexo e transcrição, mas na forma de estratégias e táticas” (FOUCAULT, 2008a, p. 284-285).

O problema do pastorado e das questões a ele concernentes demandam análises minuciosas. Contudo, Foucault conseguiu em seu mapeamento extrair os pontos-chaves deste tipo de poder. Consciente da importância da temática pastoral para o tipo de pesquisa que deseja empreender foi necessário dedicar muitas aulas do curso de 1978 a este assunto. Ao realizar sua análise das estruturas que envolvem o poder pastoral Foucault preparou o pano de fundo necessário para empreender o estudo das artes de governar e da governamentalidade que iriam se desenvolver no alvorecer do século XVI.

Dito de outro modo, a atitude crítica refere-se à questão do poder e da governamentalidade. Governo, mais que designar o poder do Estado, designa as formas de conhecimento, as técnicas ‘capilares’ de sujeição da verdade (FOUCAULT, 1999, p. 32). Pode-se dizer que a crítica, em Foucault, revela as condições históricas pelas quais a verdade e o sujeito são constituídos e o modo efetivo em que são sujeitados. A importância da relação entre a *atitude crítica* e a *crítica* deve-se ao fato de tornar mais clara a totalidade do pensamento de Foucault.

Eis-nos, finalmente, no cerne de nossa discussão a conferência de 1978, a *atitude crítica* figura como virtude, associada ao *não querer ser governado desta forma*. Nem o governar, nem o *não querer ser governado* tem um fundamento. Ambos situam-se na imanência das artes de governar que, inicialmente, é negativa (*não querer ser governado dessa forma*). Depois, na medida em que implica um governar a si mesmo, denota positividade. E o *governar a si mesmo* seria ingênuo e inconsequente se não contasse com o trabalho prévio da *atitude crítica* com relação às formas específicas de governo que atuam na constituição do sujeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos dois primeiros capítulos deste estudo buscou-se realizar uma leitura sistemática por meio dos cursos *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*. Foucault visou demonstrar como não existe incompatibilidade nem paradoxo entre as formas locais e microscópicas de poder – técnicas pastorais e disciplinares -, e formas gerais aplicadas pelo Estado (FOUCAULT, 2008a, p. 481).

A realização de uma análise histórica e crítica, que toma o Estado não como uma realidade transcendental e sim como produto das práticas e relações humanas, fez com que Foucault postulasse uma diferente genealogia do Estado moderno. Esta genealogia não consiste em uma ontologia circular de uma instituição que tem nela mesma sua afirmação, mas pela história das práticas racionais de governo, dos regimes de governamentalidade elaborados e instalados na Europa do século XVI em diante.

Através do estudo da governamentalidade Foucault buscou demonstrar como tomaram forma os sistemas e estruturas governamentais que, fazendo uso das práticas cotidianas como as disciplinas e as regras de conduta, funcionam até nossos dias. Ao mesmo tempo, buscou trabalhar o contraponto a estes mecanismos de poder presente nos diversos movimentos de oposição como os de contra conduta religiosa no século XVI ou os de liberdade econômica e comercial no século XVIII. Em suma, estudando as diferentes maneiras segundo as quais o poder governamental funciona Foucault oferece outra possível leitura de como as diferentes racionalidades políticas puderam se constituir e assumir o formato que, com algumas modificações ainda possuem até o presente.

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

Nas primeiras aulas do curso de 1978 Foucault dedica-se à análise do que ele chama de *revoltas de conduta* com relação à obediência e à sujeição requeridas pelo poder pastoral. Convencionou-se analisar os componentes na maneira como qualquer um age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder. Isso permite localizar a dimensão, o componente de contra-conduta (FOUCAULT, 1978, p. 205).

No último capítulo, ensaiamos uma explicitação do itinerário analítico acerca da Atitude Crítica no pensamento de Michel Foucault. Com o intuito de analisar a conferência proferida em 27 de maio de 1978, e editada no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, sob o título *O que é a crítica?*. Na abertura da conferência, Foucault deixa clara a necessidade de elucidar seus propósitos sobre um tema tão constante na filosofia que é a questão do que seria a crítica, o ser crítico. Cita o esforço de Kant para resolver tal questão e situa, do ponto de vista cronológico, os séculos XV e XVI como períodos de formação uma atitude crítica.

Ora Foucault, em 1980, inscrevendo-se explicitamente na tradição kantiana, afirma que quis fazer, através de seus escritos, uma “história crítica do pensamento”. Em 1983 consagra vários textos ao opúsculo de Kant *Was ist Aufklärung?* (1784) no qual vê aparecer, pela primeira vez, a definição de uma “forma de filosofia” que problematiza a atualidade da qual faz parte. Para Foucault, Kant é mais uma vez reconhecido como instituinte da modernidade por favorecer, a partir de novas indagações, a emergência de uma nova vertente filosófica: a ontologia do presente.

A *Aufklärung* aparece em Kant como exercício crítico de liberdade, daí estar comprometido com o questionamento de formas de governar influenciadas pela religião, já que ela representa um dos grandes obstáculos ao processo de maioridade do homem e mesmo de acontecimentos contemporâneos ao momento em que Kant escrevia, como o próprio Esclarecimento e a Revolução Francesa.

A crítica, para Foucault, é a capacidade de o indivíduo se autogovernar, de não ser governado. O que só é possível através de uma reflexão constante do indivíduo a respeito de si mesmo e de tudo que o cerca, na busca da melhor ação e dos limites de suas ações. Porém, segundo Foucault, para o indivíduo alcançar essa crítica ele necessita de uma prática histórico-filosófica. Foucault nos diz ser sua ideia de crítica o que Kant queria com o Esclarecimento: uma liberdade diante dos diferentes tipos de

direcionamento e das diversas formas de ser governado por outrem. Se numa primeira definição, a crítica para Foucault é uma arte de não ser governado, então o esclarecimento kantiano é um processo que visava liberar o gênero humano das diferentes formas de arte de governar.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

_____. *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France. 1977-1978. Paris : Gallimard/Seuil, 2004a.

_____. *Le naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France. 1978-1979. Paris: Gallimard/Seuil, 2004b.

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

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

_____. “*O que são as luzes?*” In: MOTTA, Manuel de Barros da (Org.) *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento* (Vol.

II). tradução Elisa Monteiro, 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 335-351.

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

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

_____. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 18ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2007a.

_____. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

OBRAS E ARTIGOS SOBRE MICHEL FOUCAULT

ARAÚJO, Inês Lacerda. Foucault, para além de Vigiar e Punir. *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 21, n. 28, Curitiba, jan-jun/ 2009, p. 39-58.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CANDIOTTO, Cesar. Governo e direção de consciência em Foucault. *Natureza Humana*, n. 10, vol. 02, São Paulo, jul.-dez./ 2008, p. 89-113.

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

DREYFUS, Paul; RABINOW, Hubert L. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do existencialismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e Constituição do Sujeito*. São Paulo: EDUC, 1995.

_____. Entre a vida governada e o governo de si. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio (org.) *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008a.

_____. Para pensar o público e o privado: Foucault e o tema das artes de governar. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (org.) *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008b.

KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José (orgs.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

PRADO FILHO, Kleber. *Michel Foucault: uma história da governamentalidade*. Rio de Janeiro: Editora Insular/Editora Achiamé, 2006.

REVEL, Judith. Nas origens do biopolítico: de Vigiar e punir ao pensamento da atualidade. In.:

SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*, vol. 7, nº 1-2, São Paulo, outubro/1995 p. 1-14.

_____. Situação dos cursos. In.: FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SOUZA, Sandra Coelho. A ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência. Belém: Editora Cejup, 2000.

VEIGA-NETO, Alfredo . Coisas de Governo... In.: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L. e VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 13-34.

VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In.: *Como se escreve a história*. Brasília: Editora da UnB, 1982.

OBRAS E ARTIGOS COMPLEMENTARES

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editoria UFMG, 2002.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

BOSETTI, Elena; PANIMOLLE, Salvatore A. *Deus Pastor na Bíblia: solidariedade de Deus com seu povo*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1996.

CÓDIGO DE HUMMARABI. Introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários de Emanuel Bouzon, 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1992.

KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. In. Textos Seletos. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2ª. Edição. Petrópolis, 1985. p. 100 – 117.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. Tempo dos deuses, tempo dos homens: mito e história no *Político* de Platão. *Kriterion*, n. 107, Belo Horizonte, Jun/2003, p. 39-50.

ORTEGA, Francisco. *Genealogias da Amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PAVIANI, Jayme. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia, n. 132).

PLATÃO. *Político*. In: Platão. Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Traduções de Jorge Paleikat e João Cruz (Fédon, Sofista, Político) e José Cavalcante de Souza (O Banquete). São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 204-269 (Coleção “Os Pensadores”, vol. III).

SERVAN, Joseph Michel Antoine. Discours sur l’administration de la justice criminelle. Grenoble: s/e, 1767 (Disponível em <http://www.gallica.bnf.br>).

VEIGA-NETO, Alfredo. Coisas de Governo. In.: RAGO, M.; ORLANDI, Luiz, B. L. E VEIGA-NETO, A. (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 13-34.

VERNANT, Jean-Pierre. Entre Mito e Política. 2ª edição. São Paulo: EDUSP, 2002.