

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GIANLUCA FREITAS BEZERRA VILELA

RESISTÊNCIAS E CONTRACONDUTAS EM MICHEL FOUCAULT

Niterói

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GIANLUCA FREITAS BEZERRA VILELA

RESISTÊNCIAS E CONTRACONDUTAS EM MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia como requisito parcial
à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Ética e Filosofia
Política

Professor-Orientador: Profa. Dra. Tereza C
Calomeni

Niterói

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GIANLUCA FREITAS BEZERRA VILELA

RESISTÊNCIAS E CONTRACONDUTAS EM MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Professor-Orientador: Profa. Dra. Tereza C Calomeni

BANCA EXAMINADORA

Tereza C Calomeni (UFF)

André Constantino Yazbek (UFF)

Haroldo de Resende (UFU)

Niterói

2020

À minha mãe Jamile

AGRADECIMENTOS

A Jamile, minha mãe, por me acolher -- mesmo na distância -- para que eu conseguisse trabalhar.

A José Ricardo (*in memoriam*), meu pai, pela saudade que mora no meu peito.

A Tereza Calomeni, minha orientadora, pela honra de trabalhar ao seu lado no Mestrado.

A André e Leonardo, meus irmãos, pela nossa fraternidade que tanto valorizo.

A Maria Izabel, minha companheira, por estar ao meu lado nos momentos bons e ruins.

A André Yazbek, meu professor, pelo prazer de mais uma vez estar presente na banca.

Ao professor Haroldo de Resende, minha gratidão por compor a banca.

Uma universidade que não é plenamente livre não passa de uma empresa de servilismo. Não dá para lecionar sob o tacão das botas; não dá para falar diante dos muros das prisões; não dá para estudar quando as armas ameaçam. A liberdade de expressão e de pesquisa são sinais de garantia da liberdade dos povos.

Michel Foucault

RESUMO

O objetivo da Dissertação consiste em examinar as noções de resistência e de contraconduta presentes nos textos de Michel Foucault produzidos na década de 1970. Para sua realização, partiremos da genealogia, procedimento histórico-filosófico, e faremos uma descrição do funcionamento do poder disciplinar e da resistência. Em seguida, acompanharemos o desenvolvimento da biopolítica, forma de governar e regulamentar a população, e o prestígio do tema do governo entendido como condução de condutas a partir de 1978. Por fim, situaremos o surgimento da ideia de contraconduta em oposição às técnicas de governo, assim como o debate sobre as noções de atitude crítica e insurreição.

Palavras-chaves: Genealogia; Poder Disciplinar; Resistência; Biopolítica; Contraconduta; Governo; Atitude Crítica; Insurreição.

ABSTRACT

The aim of the Dissertation is to examine the notions of resistance and counter-conduct present in Michel Foucault's texts produced in the 1970s. For its realization, we will start from the genealogy, a historical-philosophical procedure, and we will describe the functioning of disciplinary power and resistance. Then, we will follow development of biopolitic, how to govern and regulate the population and the prestige of the theme of government understood as conduct of conducts from 1978. Finally, we will situate the emergence of the counter-conduct idea in opposition to government techniques, as well as the debate on the notions of the critical attitude and insurrection.

Keywords: Genealogy; Disciplinary Power; Resistance; Biopolitic; Counter-Conduct; Government; Critical Attitude; Insurrection.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I. GENEALOGIA, PODER DISCIPLINAR E RESISTÊNCIA	13
CAPÍTULO II. BIOPOLÍTICA, GOVERNO E PODER PASTORAL	34
CAPÍTULO III. CONTRACONDUTAS, ATITUDE CRÍTICA E INSURREIÇÃO ...	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
BIBLIOGRAFIA	102

INTRODUÇÃO

Após sua admissão no *Collège de France* em 1970 e de sua atuação no GIP -- Grupo de Informação sobre as Prisões --, Foucault realiza um “remanejamento” em seu pensamento filosófico, remanejamento que, entretanto, não implica propriamente uma “ruptura” em relação ao tempo anterior, à arqueologia dos saberes sobre o homem, empreendida em 1960 nas obras *História da loucura na Idade Clássica* (1961), *Nascimento da Clínica* (1963), *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969). A partir dos anos 1970, Foucault desenvolve uma genealogia para identificar o modo como esses saberes sobre o homem estão historicamente atrelados a determinadas técnicas de poder. A genealogia do poder é empreendida nos livros *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (1975) e o primeiro volume de *História da sexualidade* intitulado *A vontade de saber* (1976). Na analítica que então elabora, sua compreensão do poder é diferente do modo como, por exemplo, os contratualistas do século XVIII e os marxistas do século XIX e início do século XX o entendem. Ao invés de ser um objeto que se cede ou se aliena, o poder é, para Foucault, algo em constante exercício, inerente a diferentes formas de relação. Para ele, todos os indivíduos exercem poder em algum grau e, ao mesmo tempo, são constituídos pelo poder.

Diante disto, cabe perguntar: é possível resistir ao poder? como funcionam as formas de resistências? como as resistências podem ser tão eficazes quanto o poder? há condições em que se pode aceitar ser governado? como criar formas de conduta diante de um governo excessivo? condições em que se pode aceitar ser governado? é inútil revoltar-se, como pergunta o próprio Foucault? Para Foucault, “onde há poder há resistência”¹. No mesmo momento em que os mecanismos de poder se encontram em exercício por toda a extensão da sociedade, existem pontos de resistência ao seu funcionamento. Pode-se colocar a pergunta se essas resistências são eficazes na luta contra o poder, mas não há dúvida de há resistência no momento em que o poder se exerce.

¹ FOUCAULT, 2015, p. 104.

A partir de 1978, Foucault encaminha a investigação sobre o poder para o exame da noção de governo e, com isso, a reflexão sobre a resistência se amplia. Com esse tema do governo, além de refletir sobre o ato de governar como “conduzir condutas”, administrar populações, gerir comportamentos, moldar subjetividades, etc, ressalta a possibilidade de os indivíduos não aceitarem ser governados de uma determinada maneira e se autogovernarem. Neste momento da trajetória de Foucault aparecem as noções de contraconduta, atitude crítica e insurreição como ampliação da noção de resistência.

O objetivo primeiro desta dissertação é acompanhar os passos do desenvolvimento dessas noções para entender o que Foucault indica como alternativa ao funcionamento das relações de poder e das artes de governar. Para tanto, é organizada em três capítulos.

A partir da leitura do curso de 1976 ministrado no *Collège de France*, *Em defesa da sociedade*, o primeiro capítulo remonta à parte do desenvolvimento da genealogia, à sua relação com a arqueologia e com a analítica do poder e aborda as principais características do poder disciplinar em oposição ao poder soberano; descreve o modo de exercício da disciplina presente em *Vigiar e punir*, alude à sua capacidade de constituir o sujeito moderno e ressalta a presença de resistências ao seu funcionamento.

O segundo capítulo localiza a elaboração da noção de biopolítica, considera sua diferença em relação ao poder disciplinar e, principalmente, sua proximidade com a ideia de governo; a partir do curso ministrado em 1978, intitulado *Segurança, território, população*, indica o “privilégio” da noção de governo como ampliação da noção de poder e sua importância para a análise do poder pastoral; por último, investiga o poder pastoral, a passagem do governo religioso ao governo político e a introdução da noção de contraconduta.

Ainda a partir do curso de 1978, o terceiro capítulo reconstitui os traços fundamentais das contracondutas, o modo como elas surgem em oposição ao pastorado cristão e a sua relação com a noção de governo; examina a noção de atitude crítica presente na conferência de 1978, *O que é a crítica?*, a sua proximidade com o debate sobre a noção de contraconduta e com a trajetória do pensamento foucaultiano realizada até esse momento; por fim, a partir de artigos publicados entre 1978 e 1979, discorre sobre a experiência jornalística de Foucault no contexto da Revolução Iraniana e a relação entre contraconduta, atitude crítica e insurreição.

O acompanhamento do desenvolvimento dessas noções – governo, contraconduta, atitude crítica, insurreição -- pode favorecer a compreensão futura do chamado terceiro período da trajetória foucaultiana, momento em que Foucault pensa a autoconstituição da subjetividade como forma de resistência.

CAPÍTULO I

GENEALOGIA, PODER DISCIPLINAR E RESISTÊNCIA

(...) onde há poder há resistência.

Michel Foucault

1. Crítico da disjunção corrente na história da filosofia entre saber e poder, desde o início de sua trajetória filosófica, Michel Foucault descarta a ideia de que o saber só pode se desenvolver distante ou fora das relações de poder: “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”, diz ele em 1975, em *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*.² A genealogia constitui-se como procedimento filosófico-metodológico justamente quando, no início dos anos 1970, Foucault examina, em primeiro plano, a relação entre poder e saber, direta e mutuamente implicados, em sua opinião.

No entanto, essa nova tática de análise não se configura como um domínio totalmente distinto da arqueologia, procedimento desenvolvido ao longo da década de 1960.³ Ao contrário: a genealogia amplia as pesquisas arqueológicas empreendidas anteriormente sobre a constituição de saberes sobre o homem na modernidade; até certo ponto, pode ser vista como um desdobramento de questões que, de alguma forma, já haviam sido colocadas em *História da loucura na Idade Clássica* (1961), *O nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas; uma arqueologia das ciências humanas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969). Arqueologia e genealogia diferem, mas a interrogação pelo poder -- interrogação que é a marca da genealogia e peça importante para a investigação mais geral de Foucault sobre a formação do sujeito e a relação entre sujeito e verdade na cultura moderna -- não está propriamente excluída do procedimento

² FOUCAULT, 2014, p. 31.

³ Sobre a caracterização da genealogia e sua diferença do projeto arqueológico, conferir o texto de Tereza C Calomeni intitulado *A singularidade da genealogia de Michel Foucault*, presente no livro *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Cf. CALOMENI, 2004, p. 9-76.

arqueológico. Enquanto a arqueologia, considerando tão somente a relação entre saberes, pesquisa as condições de possibilidade que, inscritas no solo da Idade Clássica (séculos XVII e XVIII), favorecem o aparecimento de certos saberes sobre o homem no século XIX, a genealogia alega a formação desses saberes a partir de práticas políticas específicas e denuncia a marginalização de saberes considerados “menores”.

A genealogia pode ser encarada, a um só tempo, como “continuidade” e “superação” em relação à arqueologia posto que “não constitui um domínio distinto da arqueologia, e sim uma perspectiva diversa ao redor de uma mesma problemática.”⁴ No início da década de 1970, Foucault abre caminho para “explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes”⁵, o que significa que, na genealogia, está em debate mais do que uma análise das “compatibilidades e incompatibilidades entre saberes a partir da configuração de suas positivities”⁶, tal como se vê na arqueologia. Com a genealogia, trata-se de situar a emergência histórica dos saberes como “elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política”⁷ e de localizar “discursos investidos em instituições e práticas extradiscursivas que informam determinadas formas do exercício do poder”⁸ referidas a formas de saber. Genealogia é, pois, o termo – inspirado em Nietzsche – que define a “análise dos saberes que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-os como peças de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político”.⁹ Sempre vinculada a essa questão fundamental -- “o poder e sua importância para a constituição dos saberes”¹⁰ --, a genealogia foucaultiana é, portanto, “uma análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos”.¹¹

A genealogia é muito bem caracterizada nas primeiras aulas do curso *Em defesa da sociedade*¹², oferecido em 1976 no Collège de France, em que Foucault recapitula, como de costume, algumas das discussões desenvolvidas anteriormente; neste caso,

⁴ YAZBEK, 2014, p. 25.

⁵ MACHADO, 2009, p. 167.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² A genealogia é muito bem caracterizada também no artigo *Nietzsche, genealogia e história*, publicado em 1971. O artigo tem início com a afirmação de que a genealogia é “cinza”, o que remete o leitor a um trecho do prefácio de *Para a genealogia da moral*, obra de Nietzsche, publicada em 1887: “é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!” (NIETZSCHE, 2009. p. 13)

retorna, especialmente, a *Vigiar e punir* e a outros cursos oferecidos também no Collège de France -- *Aulas sobre a vontade de saber* (1971), cuja aula inaugural é publicada em Dezembro de 1970 como *A ordem do discurso*, *Teorias e instituições penais* (1972), *A sociedade punitiva* (1973), *O poder psiquiátrico* (1974), *Os anormais* (1975) – para introduzir o tema a que vai se dedicar naquele ano e pensar o significado da genealogia. Nessas aulas, refere-se ao confronto entre saberes “eruditos” e saberes “populares”, buscando entendê-los sem recorrer a discursos “englobadores”, hierarquias conceituais ou privilégios teóricos, e formula uma definição, provisória, da tarefa da genealogia: o questionamento da “tirania dos discursos englobadores”, uma espécie de reconstituição da história das lutas entre saberes considerados “científicos” e, deste modo, verdadeiros, e não-científicos, entre saberes dominantes e saberes “sujeitados”, “sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais”, “saberes não conceituais, (...) insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, (...) hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos”¹³, que ele chama de “saber das pessoas” (do “louco”, “doente”, “enfermeiro”, “médico”, “delinquente”, etc).

Assim como a arqueologia, também a genealogia questiona o sentido tradicional das noções de saber, verdade, sujeito e desmonta as supostas “imparcialidade” e neutralidade do discurso da ciência e de instituições científicas que difundem determinadas formas de exercício do poder na sociedade. Não por acaso, ao invés de se interrogar sobre o aperfeiçoamento do nível de cientificidade de um saber, sem privilegiar a ciência, a genealogia estimula o surgimento de “saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados”.¹⁴ À primeira vista, reivindicar a genealogia como uma “anticiência”, como faz Foucault -- “As genealogias são, muito exatamente, anticiências”¹⁵ --, poderia significar a tese de um “irracionalista” que se contrapõe à racionalidade do conhecimento científico em prol da “ignorância do senso comum”. Mas não se trata disto: um dos principais objetivos da genealogia é “neutralizar a ideia que faz da ciência um conhecimento em que o sujeito vence as limitações de suas condições particulares de existência instalando-se na neutralidade objetiva do universal”.¹⁶

¹³ FOUCAULT, 2010, p. 8.

¹⁴ Ibidem, p. 10.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ MACHADO, 2009, p. 176.

Em 1976, Foucault entende que a genealogia deve problematizar o funcionamento dos discursos científicos no interior da sociedade para favorecer a “insurreição” de saberes contra efeitos de poder de instituições e discursos científicos; como estímulo à insurreição dos saberes, a genealogia situa-se justamente em contraposição aos “efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico.”¹⁷ A função da genealogia – ou uma das funções – é, pois, questionar a ordem e a hierarquia culturalmente estabelecidas para desassujeitar saberes considerados “menores” e colocá-los em posição de combate contra os efeitos de poder do discurso científico: “é exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate.”¹⁸ Longe de aderir a um “negacionismo” ou proclamar um ingênuo “desprezo” pela ciência, Foucault não está reivindicando o “direito lírico à ignorância e ao não saber”, a “recusa do saber” e os “prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber”¹⁹; antes, está afirmando a necessidade e a possibilidade da insurreição -- noção fundamental à compreensão da genealogia -- desses saberes.

Para entender o significado da luta proposta pela genealogia contra efeitos globalizantes de poder ligados à “institucionalização do discurso científico”²⁰, vale lembrar a aula de 7 de Janeiro de 1976 em que Foucault cita o exemplo do debate configurado, em seu tempo, em torno do marxismo e da psicanálise: são ou não discursos científicos? A mera intenção de afirmar o próprio discurso como “científico” é suficiente para a crítica foucaultiana: quando o marxismo e a psicanálise buscam se colocar no lugar de discursos cientificamente “válidos”, a genealogia formula questões sobre a “ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo.”²¹ Os questionamentos são os seguintes:

Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser esse saber uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar quanto dizem: ‘eu, que faço esse discurso, faço um discurso científico e sou cientista’? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas as formas maciças, circulantes e descontínuas de saber?” E eu diria: “Quando eu vejo vocês se

¹⁷ FOUCAULT, 2010, p. 10.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, p. 11.

esforçarem para estabelecer que o marxismo é uma ciência, não os vejo, para dizer a verdade, demonstrando de uma vez por todas que o marxismo tem uma estrutura racional e que suas proposições dependem, por conseguinte, de procedimentos de verificação. (...) Eu os vejo vinculando ao discurso marxista, e eu os vejo atribuindo aos que fazem esse discurso, efeitos de poder que o Ocidente, desde a Idade Média, atribuiu à ciência e reservou aos que fazem um discurso científico.²²

Tendo em vista essa crítica à pretensão de cientificidade de certos saberes, Foucault sustenta que, com a genealogia, trata-se de “resgatar” os saberes sujeitados e a eles oferecer espaço para que falem por si mesmos e se tornem “capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico”.²³ Com a genealogia, os discursos locais ou “menores” podem se colocar contra a “hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos”.²⁴

A despeito do reconhecimento da necessidade de insurreição de saberes sujeitados, da reconstituição do “saber histórico das lutas” e da “memória dos combates”²⁵, Foucault se interroga sobre a eficácia da genealogia no e para seu tempo: “Será que estamos mesmo (...) nessa mesma relação de força que nos permitiria valorizar, de certo modo em estado vivo e fora de qualquer sujeição, esses saberes desencavados?”²⁶ E o risco de esses saberes caírem no lugar dos discursos unitários e de se “mostrar que essas genealogias eram falsas, mal elaboradas, mal articuladas, mal fundamentadas”?²⁷

afinal de contas, a partir do momento em que se resgatam assim fragmentos de genealogia, a partir do momento em que se valorizam, em que se põem em circulação essas espécies de elementos de saber que tentamos desencavar, não correm eles o risco de ser recodificados, recolonizados por esses discursos unitários que, depois de os ter a princípio desqualificado e, posteriormente ignorado quando eles reapareceram, talvez estejam agora prontos para anexá-los e para retomá-los em seu próprio discurso e em seus próprios efeitos de saber e de poder? E se quisermos proteger esses fragmentos assim resgatados, não nos exporemos a construir nós mesmos, com nossas próprias mãos, esse discurso unitário a que nos convidam, talvez como para uma armadilha os que nos dizem: “Tudo isso é muito

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, p. 12.

²⁷ Ibidem.

simpático, mas leva aonde? Em que direção? A qual unidade?”²⁸

E mais: por que motivo nenhum intelectual, marxista e/ou psicanalista, por exemplo – já que reivindicavam o valor de cientificidade para os seus respectivos domínios --, refutou as críticas realizadas pela antipsiquiatria ou pela “genealogia das instituições psiquiátricas”²⁹? Foucault mesmo responde: há um “silêncio prudente”³⁰ diante das pesquisas genealógicas. Esse silêncio prudente de seus adversários nessa “batalha dos saberes contra os efeitos de poder do discurso científico”³¹ apresenta-se como “medo”? Não importa. A prudência dos discursos unitários é a razão ou a demonstração da eficácia da genealogia dos saberes. Com a genealogia, não se trata de “dar um solo teórico e contínuo a todas as genealogias dispersas”³², mas de “precisar ou delinear o que está em jogo nesse pôr em oposição, nesse pôr em luta, nesse pôr em insurreição os saberes contra a instituição e os efeitos de saber e de poder do discurso científico.”³³

Ainda que a genealogia desenterre saberes locais esquecidos que, no entanto, podem ser novamente colonizados por instituições científicas e ter seus discursos e seus efeitos de poder neutralizados³⁴, ainda que haja, portanto, o risco da recolonização de saberes desassujeitados, não vale a pena confrontar teorias unilaterais da ciência e entrar em combate com as instituições que as representam e os efeitos de poder e de saber que exercem diariamente sobre os indivíduos?³⁵ A resposta de Foucault é positiva.

Na história genealógica, portanto, está em jogo, em primeiro plano, a inseparabilidade entre saber e poder, cujo exame é fundamental para a compreensão das formulações foucaultianas sobre as resistências políticas e as contracondutas.

2. Para refletir sobre a relação entre saber e poder, Foucault não faz a indagação usualmente feita pela tradição do pensamento político clássico: assim como na arqueologia não pensa a formação dos saberes tal como os historiadores da ciência e

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, p. 13.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, p. 12.

³⁵ Ibidem, 13.

epistemólogos, como Bachelard, Canguilhem, Koyré³⁶, na genealogia, mantém uma diferença em relação à filosofia política -- de Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Marx, por exemplo --, não só, mas também porque não pergunta “o que é o poder?”³⁷ No capítulo IV, *O dispositivo de sexualidade*, de *A vontade de saber*, primeiro dos quatro volumes de *História da sexualidade*³⁸, publicado em dezembro de 1976, demonstra não estar interessado em elaborar uma “teoria” e sim uma analítica do poder³⁹, dado que recusa a tarefa de sistematizar um tema específico a partir de teses globais. Por isto mesmo, não se pode reduzi-lo à imagem de um teórico do poder: assim como no procedimento arqueológico, a genealogia contrapõe-se às ambições científicas e a sistemas filosóficos fechados. Em sua analítica desenvolvida na década de 1970, Foucault não vê o poder como um elemento imutável, permanente; não há o poder, mas uma rede de relações de poder que funciona em toda a sociedade; em outros termos, o poder não existe; poder é “algo que se exerce, que funciona”⁴⁰ e, então, existem “práticas ou relações de poder”.

Para Foucault, o modo tradicional de abordar o poder não dá conta do seu exercício constante na complexidade das relações sociais. Ao invés de procurar uma definição do poder ou de reconhecer o poder como “substância”, parece-lhe mais pertinente perguntar sobre os mecanismos, os dispositivos, as técnicas, as tecnologias, os efeitos, as práticas, sobre o *como* do poder⁴¹, a maneira *como* ele se exerce nas diferentes instâncias sociais, isto é, sobre os “dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões variadas”.⁴² Ao contrário de um discurso unitário e global, Foucault busca por “uma definição do domínio formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo”.⁴³

Por levar em consideração a operacionalidade das relações de poder, Foucault propõe em sua analítica uma concepção não-jurídica, o que significa, por exemplo, que não se serve do modelo do direito, caracterizado pela supremacia da lei que, supostamente, ditaria a totalidade da dinâmica social. Embora a lei seja uma expressão

³⁶ Apesar das diferenças, Foucault é influenciado por esses filósofos que representam a epistemologia francesa do século XX. Esses epistemólogos, sobretudo Canguilhem e Bachelard, são determinantes para a formação do jovem Foucault assim como para a maturação do projeto arqueológico.

³⁷ *Ibidem*, p. 12.

³⁸ Postumamente, em 2018, com a organização de Frédéric Gros, é publicado o quarto volume de *História da sexualidade*, intitulado *As confissões da carne*.

³⁹ FOUCAULT, 2015, p. 90.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 102.

⁴¹ FOUCAULT, 2010, p. 21.

⁴² *Ibidem*, p. 13.

⁴³ *Ibidem*.

de poder, existem relações políticas extrajurídicas que não se encerram no regime da legalidade. A teoria contratualista clássica entende o poder como algo “que se poderia (...) transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito (...) que seria da ordem da cessão ou do contrato”.⁴⁴ Contraposto às teorias dos contratualistas do século XVIII -- Hobbes, Locke, Rousseau, por exemplo --, que defendem o poder como direito, objeto ou propriedade, afirma Foucault, em *A vontade de saber*: “A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação”.⁴⁵

Foucault observa a existência de um “certo ponto em comum entre a concepção jurídica (...) do poder político”⁴⁶ -- o contratualismo no século XVIII -- e a “concepção marxista ou (...) uma certa concepção corrente que vale como sendo a concepção do marxismo”.⁴⁷ Esse ponto de convergência é o que chama de “economismo na teoria do poder”.⁴⁸ Assim como a concepção jurídica, a concepção marxista é também marcada pelo economismo, relacionado, nesse caso, à ideia de que a função principal do poder consistiria em “manter relações de produção e (...) reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível”.⁴⁹ Nessa perspectiva, “o poder político encontraria na economia sua razão de ser histórica”⁵⁰ enquanto que, para Foucault, o poder, em princípio, deve ser entendido como uma estratégia, é o “efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados”.⁵¹

Por um lado, a concepção jurídica e sua compreensão do poder ligada à “economia da circulação dos bens”, por outro, uma determinada concepção marxista e seu entendimento do poder intimamente relacionado à economia como sua “razão de ser histórica.” Afastado de ambas, o questionamento de Foucault da relação entre poder e economia faz com que ele encaminhe as seguintes perguntas mais gerais:

Primeiramente: o poder está sempre numa posição secundária em relação à economia? É sempre finalizado e como que funcionalizado pela economia? O poder tem essencialmente como razão de ser e como finalidade servir à economia? Está

⁴⁴ Ibidem, p. 13-14.

⁴⁵ FOUCAULT, 2015, p. 100.

⁴⁶ FOUCAULT, 2010, p. 13.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, p. 14.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, p. 30.

destinado a fazê-la funcionar, a solidificar, a manter, a reconduzir relações que são características dessa economia e essenciais ao seu funcionamento? Segunda questão: o poder é modelado com base na mercadoria? O poder é algo que se possui, que se adquire, que se cede por contrato ou por força, que se aliena ou se recupera, que circula, que irriga esta região, que evita aquela? Ou então, é preciso, ao contrário, para analisá-lo, tentar lançar mão de instrumentos diferentes, mesmo que as relações de poder sejam profundamente intrincadas nas e com as relações econômicas, mesmo que efetivamente as relações de poder constituam sempre uma espécie de feixe ou de anel com as relações econômicas?⁵²

Em busca de outros instrumentos para a sua investigação, Foucault se propõe a fazer uma “análise não econômica”⁵³, uma análise que não leve em conta o poder como posse, mas que o visualize como algo que é exercido; ao invés de entender o poder como “manutenção e recondução das relações econômicas”⁵⁴, a analítica foucaultiana o associa a relações de força. Por isso, poder “não é algo que se adquira, arrebate ou compartilhe, algo que se guarde ou deixe escapar; o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis”.⁵⁵

Outro importante motivo que leva Foucault a recusar a compreensão do poder como expressão da lei está vinculado às ideias de repressão e violência. Ao longo de séculos, os teóricos do direito clássico ressaltam o aspecto “negativo” do poder como se ele fosse essencialmente repressivo e servisse apenas para proibição, às vezes, violenta, de “condutas ilegais”. A análise do poder que identifica poder e repressão está ligada a “teorias que, radicalizando a crítica ao abuso do poder, criticam não apenas o poder por transgredir o direito.”⁵⁶ Em sua analítica, Foucault recusa ainda da noção de “ideologia” entendida como modo pelo qual o “sujeito tem sua relação com a verdade perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência”.⁵⁷

Além das ideias de lei, repressão, violência e ideologia, as pesquisas genealógicas se afastam da ciência e da filosofia políticas em mais um ponto: não atribuem privilégio ao Estado. Foucault reconhece o poder do Estado, mas não o considera o centro de onde emanam todas as relações de poder existentes na sociedade.

⁵² Ibidem, p. 14.

⁵³ Ibidem, p. 15.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ FOUCAULT, 2015, p. 102.

⁵⁶ MACHADO, 2009, p. 171.

⁵⁷ Ibidem, p. 176-177.

Para ele, há uma “não-sinonímia entre Estado e poder”⁵⁸, isto é, há “formas de exercício do poder diferentes do Estado e a ele articuladas de maneiras variadas”.⁵⁹

Para Foucault, os “poderes são exercidos em níveis variados e em pontos diferentes da rede social”⁶⁰, há “poderes periféricos e moleculares”⁶¹, “micropoderes”. A analítica do poder quer localizar o “poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar”⁶², para compreender como as técnicas infinitesimais de poder ou os micropoderes alcançam a vida dos indivíduos e como são atrelados à produção de determinados saberes. Esses micropoderes de que fala Foucault relacionam-se com o nível do poder constituído pelos aparelhos do Estado, mas podem atuar – e de fato atuam -- fora dos limites estatais. Assim, “as transformações no nível capilar, minúsculo, do poder”⁶³ não estão necessariamente ou apenas ligadas às mudanças no nível estatal e global do poder.

Ao contrário do movimento feito pela análise “descendente” do poder, a análise que “deduziria o poder partindo do Estado e, procurando ver até onde ele se prolonga nos escalões mais baixos da sociedade, penetra e se reproduz em seus elementos mais atomizados”⁶⁴, a analítica dá atenção ao “nível molecular de exercício do poder sem partir do centro para a periferia, do macro para o micro.”⁶⁵ O que está em discussão é precisamente essa forma corrente de investigação do poder, essa forma de deduzir que “partiria do centro e que tentaria ver até onde ele se prolonga por baixo, em que medida ele se reproduz, ele se reconduz até os elementos mais atomísticos da sociedade”.⁶⁶ Foucault propõe o que chama de uma “análise ascendente do poder”. Apta a “partir dos mecanismos infinitesimais, os quais têm sua própria história, seu próprio trajeto, sua própria técnica e tática”⁶⁷, a análise ascendente do poder examina o modo como os dispositivos de poder, que possuem suas técnicas próprias, “foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, inflectidos, transformados, deslocados, estendidos, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global”.⁶⁸ A analítica do poder começa por baixo para observar como as técnicas de poder

⁵⁸ Ibidem, p. 168.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem, p. 169

⁶¹ Ibidem.

⁶² FOUCAULT, 2010, p. 24-25.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, p. 27.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

funcionam e, deste modo, indica como esses mecanismos infinitesimais se encontram atrelados a “fenômenos globais”.⁶⁹

Em Foucault, o Estado não é, portanto, “o foco absoluto que estaria na origem de todo tipo de poder social”.⁷⁰ As pesquisas genealógicas lembram que “foi muitas vezes fora dele que se instituíram as relações de poder”⁷¹, o que não significa, no entanto, “querer situar o poder em outro lugar que não o Estado”⁷², afinal, em Foucault, “os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social.”⁷³ Também não se trata simplesmente de diminuir o papel do Estado na efetivação das relações de poder, mas sim de recusar a “ideia de que o Estado seria o órgão único de poder, ou de que a rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado.”⁷⁴ A afirmação da centralidade do Estado provoca a destruição da “especificidade dos poderes” que as pesquisas genealógicas rastreiam.

Há na sociedade moderna uma “microfísica do poder” que funciona a partir das instituições e de seus mecanismos estratégicos que atuam diretamente sobre a materialidade e as forças produtivas inerentes aos corpos individuais tornando-os aptos às exigências de maximização da produção no sistema capitalista e tornando os indivíduos politicamente dóceis e produtivamente úteis. Está em jogo, portanto, a força produtiva dos indivíduos⁷⁵; não por acaso, o corpo individual torna-se um investimento político. Nessa sociedade, a sociedade do poder disciplinar, é através da norma -- e não só da lei, da repressão ou da violência, propriamente -- que os mecanismos de poder atingem contínua e sutilmente os indivíduos. Se, para Foucault, “as relações de poder não dizem respeito fundamentalmente ao direito, nem à violência, não são basicamente contratuais nem unicamente repressivas”⁷⁶, como se dá seu exercício cotidiano? Como se exerce o poder, tantas vezes descrito como “repressão”?

Não se pode afirmar que Foucault desenvolve uma análise do “poder como algo que diz ‘não’, impõe limites, castiga”; ele não elabora uma “concepção negativa” do poder, mas uma “concepção positiva”: “não se explica inteiramente o poder quando se procura caracterizá-lo por sua função repressiva”⁷⁷, diz ele. Isso quer dizer que ele

⁶⁹ MACHADO, 2009, p. 170.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ FOUCAULT, 2010, p. 30.

⁷⁶ MACHADO, 2009, p. 171.

⁷⁷ Ibidem, p. 172.

examina não apenas a “força destrutiva” do poder, e sim, principalmente, o seu aspecto “positivo”, isto é, “produtivo”: “o poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma ‘positividade’”.⁷⁸ “Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido?”⁷⁹

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção.⁸⁰

Ora, se não há *o* poder e se *o* poder não é essencialmente repressivo, de que poder produtivo fala Foucault? Ao reconhecer a produtividade do poder, Foucault refere-se, em especial, a um tipo de poder, ou melhor, a duas modalidades de poder que se consolidam na modernidade, o poder disciplinar e o biopoder.

3. Em *Vigiar e punir*, publicado em 1975, Foucault sustenta que no final do século XVIII e início do século XIX consolida-se um tipo específico de poder que se define por um determinado conjunto de dispositivos, técnicas e estratégias: o poder disciplinar. No livro, são detalhados os mecanismos punitivos -- os suplícios -- próprios da monarquia absolutista dos séculos XVI e XVII, as reformas do direito penal de caráter humanista do final do século XVIII e a efetivação dessa modalidade de poder⁸¹, bem afim ao modo de produção capitalista e correspondente, inclusive, a um novo modelo de punição, a prisão, a mais paradigmática instituição em matéria de penalidade moderna.

No capítulo “Os recursos para o bom adestramento”, são apresentadas as principais características e os componentes fundamentais do poder disciplinar. Diferente do poder de tipo soberano, o poder disciplinar, que recebe influência da organização militar moderna, tem como principal objetivo adestrar o corpo dos indivíduos de modo eficaz e econômico. Na era do exercício do poder disciplinar, os indivíduos são

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ FOUCAULT, 1979, p. 8.

⁸⁰ FOUCAULT, 2014, p. 189.

⁸¹ Sobre a disciplina, conferir o texto “O lugar das instituições na sociedade disciplinar”, presente em *Foucault, simplesmente*, de Salma Tannus Muchail, e o capítulo “A disciplina como estratégia política”, contido em *Michel Foucault e a constituição do sujeito*, de Márcio Alves da Fonseca. Cf. MUCHAIL, 2004, p. 59-72; FONSECA, 2016, p. 71-96.

adestrados de diversas maneiras, mas as formas de adestramento próprias das instituições -- escola, fábrica, quartel, hospital, asilo psiquiátrico, prisão -- apresentam características semelhantes: a pedagogia escolar investe no corpo tanto quanto a organização militar, o espaço hospitalar, a instituição carcerária, a oficina, a fábrica. A prisão é o aparelho institucional que melhor representa o poder disciplinar; entretanto, mesmo que seja referida a instituições particulares, a disciplina não deve ser reconhecida como uma instituição ou um aparelho determinado, mas como um tipo de poder que recobre as instituições com um conjunto de técnicas singulares. A disciplina não se encontra somente em espaços fechados; seu poder de alcance é amplo, seus efeitos se articulam em diversas instâncias sociais, embora seja também específico porque atua sobre detalhes do dia-a-dia.

As façanhas do poder disciplinar se dão por três mecanismos básicos: “vigilância hierárquica”, “sanção normalizadora” e “exame”.⁸²

A vigilância é o instrumento da disciplina que coloca o exercício do poder no registro de uma estratégia que não depende da utilização da força. A vigilância disciplinar, baseada em fiscalizações, é considerada “hierárquica” porque existe uma rede de relações do alto ao baixo entre os indivíduos assim como do baixo ao alto e lateralmente também: cada indivíduo do conjunto fiscaliza e é fiscalizado, vigia e é vigiado, captura e é capturado por relações de poder. Na organização piramidal do poder disciplinar, todos os indivíduos nela envolvidos produzem relações de poder em algum nível. Como o modelo praticamente ideal dos acampamentos militares⁸³, que devem vigiar discretamente os soldados armados, a vigilância deve se exercer nas instituições disciplinares de maneira precisa: deve ser intensa, mas não deve deixar que os indivíduos percebam os múltiplos olhares vigilantes. A vigilância se baseia numa iluminação contínua que controla até mesmo aqueles que desempenham o papel de supervisores, fazendo com que nada fique às escuras. Assim, a eficácia econômica dos olhares vigilantes do poder disciplinar substitui a luminosidade excessiva dos rituais do poder soberano⁸⁴, sendo calculada para funcionar de forma mais incisiva sobre os indivíduos.

Para o sucesso da vigilância, os prédios das instituições disciplinares não são feitos prioritariamente para vigiar o espaço exterior, como os castelos e as fortalezas da

⁸² FOUCAULT, 2014, p. 167.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem, p. 174.

Idade Média, mas para que haja um controle detalhado no interior da própria construção.⁸⁵ Um bom exemplo de arquitetura que atinge os detalhes mais ínfimos da vida cotidiana é o Panóptico, modelo arquitetônico idealizado por Jeremy Bentham, jurista inglês da segunda metade do século XVIII. A máquina panóptica caracteriza-se pelo exercício do poder disciplinar baseado no encarceramento que propicia a operacionalidade de uma vigilância regrada e permanente. O principal propósito desse modelo de vigilância é o controle incessante de cada indivíduo de modo que se consiga a interiorização de princípios para a conduta adequada.

O controle exercido pelas estratégias de vigilância se dá tanto no que diz respeito ao espaço de visibilidade onde os indivíduos são dispostos em suas atividades como também -- e principalmente -- ao tempo em que as executam. A atuação do poder disciplinar depende, necessariamente, de dispositivos de vigilância que dispõem os indivíduos -- alunos, operários, doentes, etc -- em campos de visibilidade em que são vigiados no decorrer de todas as suas atividades corriqueiras. Há um esforço de capitalização do tempo nas sociedades disciplinares, visto que cada segundo é precioso para o sistema de produção capitalista. A manipulação do tempo a partir da disciplina coloca a duração em um regime de “evolução” e “linearidade”, pois todos os movimentos são articulados e guiados a atingir um determinado fim. Isso ocorre com os exercícios sucessivos e os movimentos repetitivos a que o indivíduo moderno deve se submeter com o máximo de docilidade e eficácia. Por isto, pode-se dizer que a disciplina não está interessada somente no controle do resultado das ações, mas sobretudo no desenvolvimento delas. Através das estratégias da disciplina, o produto final das ações entra em sintonia com as metas preestabelecidas.

Além da vigilância, outro componente vital da disciplina é a sanção normalizadora que tem o papel de estabelecer “infrapenalidades”⁸⁶, isto é, penas que atuam em áreas bem circunscritas, áreas em que, muitas vezes, as leis não penetram. É a norma que cumpre o papel de atuar sobre um conjunto de comportamentos, buscando classificá-los como aprovados ou reprovados. Essa classificação acontece porque a disciplina exerce através da norma o poder de julgar até mesmo nas ínfimas instâncias da sociedade. A punição do poder disciplinar está baseada, segundo Foucault, na dualidade “gratificação-sanção”.⁸⁷ No caso da escola, por exemplo, os “bons” alunos

⁸⁵ Ibidem, p. 169.

⁸⁶ Ibidem, p. 175.

⁸⁷ Ibidem, p. 177.

são recompensados e qualificados por seu comportamento “adequado” e desempenho “exemplar”, enquanto os “maus” alunos são castigados e (des)qualificados pela comunidade escolar como “ignorantes”, “rebeldes”, etc. Encaixando cada indivíduo em um modelo preestabelecido, a norma recompensa através de promoções e castiga por meio de humilhações e de rebaixamentos.⁸⁸ Cada instituição disciplinar gratifica aqueles considerados “normais” e pune os indivíduos taxados de “anormais” (“infratores”, “loucos”, “doentes”, “delinquentes”, “improdutivos”, etc.).

A norma obriga os indivíduos à homogeneidade⁸⁹ sem perder de vista suas características particulares e, por conseguinte, seus possíveis desvios. Na sociedade de normalização, a sociedade moderna, o enquadramento das diferenças individuais é de extrema importância, já que a norma, como uma regra geral e modeladora de comportamentos, atua justamente sobre as particularidades, visando à homogeneização das condutas. A disciplina possui a capacidade de diferenciação, hierarquização e classificação não apenas das atitudes individuais, mas sobretudo da “índole”, da “natureza” e dos “valores” inerentes aos indivíduos. Como pequenos tribunais, as instituições disciplinares julgam a existência cotidiana dos indivíduos⁹⁰; configura-se, assim, um novo poder de punir característico das sociedades modernas.

A combinação entre a vigilância hierárquica e a sanção normalizadora forma um terceiro componente essencial ao poder disciplinar -- o exame. Segundo Foucault, o exame “manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam”.⁹¹ A instituição hospitalar oferece um exemplo nítido, visto que surge no período moderno como um espaço em que os pacientes são monitorados incessantemente e se tornam objetos de exames minuciosos.⁹²

Para o dispositivo do exame, que insere os registros individuais dentro das estratégias do poder disciplinar, a documentação é fundamental. Por acompanhar cada passo da conduta individual, a disciplina exige a produção de um registro contínuo das características e das atitudes dos indivíduos. Arquivos, que são gerados contando cada detalhe da vida cotidiana dos indivíduos, desempenham a função de capturar e fixar os indivíduos em categorias específicas e assim o exame garante a entrada da escrita nas

⁸⁸ Ibidem, p. 178.

⁸⁹ Ibidem, p. 181.

⁹⁰ Ibidem, p. 180.

⁹¹ Ibidem, p. 181.

⁹² Ibidem, p. 182.

técnicas disciplinares.⁹³ Novamente com relação ao hospital, o processo da escrita faz com que os dados individuais sejam integrados em um registro geral que possa encontrar qualquer paciente, assim como o exame de um determinado paciente possa se refletir nos arquivos dos demais pacientes.⁹⁴ Os processos de escrita e de registro passam a ser mecanismos de exame fundamentais para a formação e consolidação desse novo tipo de poder sobre o corpo que é o poder disciplinar. Eles cumprem uma tarefa de criar relatos biográficos de crianças, doentes, loucos, delinquentes⁹⁵, indivíduos constantemente examinados na sociedade disciplinar.

Na perspectiva foucaultiana, essa nova técnica de poder constituída na modernidade é, até mesmo, o oposto da teoria da soberania, a “teoria que permite fundamentar o poder em torno e a partir da existência física do soberano, e não dos sistemas contínuos e permanentes de vigilância”.⁹⁶ Uma das principais diferenças entre essa nova tecnologia de poder e a teoria da soberania está no fato de que esta “permite fundamentar o poder absoluto no dispêndio absoluto do poder, e não calcular o poder com o mínimo de dispêndio e o máximo de eficácia”.⁹⁷ O novo mecanismo de poder, o poder disciplinar, ou o “poder não soberano” é “alheio à forma da soberania”⁹⁸, é um “tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e de obrigações crônicas”.⁹⁹ Essa modalidade de poder, que “incide (...) sobre os corpos e sobre o que eles fazem, mais do que sobre a terra e sobre seu produto”¹⁰⁰, é capaz de “extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza”¹⁰¹, “pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano”.¹⁰²

No entanto, apesar da diferença, o surgimento da disciplina como nova técnica de poder não significa a extinção da teoria da soberania. Por quê? Segundo Foucault, há dois motivos: 1) “de um lado, a teoria da soberania foi, no século XVIII e ainda no século XIX, um instrumento crítico permanente contra a monarquia e contra todos os obstáculos que podiam opor-se ao desenvolvimento da sociedade disciplinar”¹⁰³; 2) de

⁹³ Ibidem, p. 185.

⁹⁴ Ibidem, p. 186.

⁹⁵ Ibidem, p. 187.

⁹⁶ FOUCAULT, 2010, p. 32.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem, p. 33.

outro lado, “essa teoria e a organização de um código jurídico (...) permitiram sobrepor aos mecanismos da disciplina um sistema de direito que mascarava os procedimentos dela”.¹⁰⁴ De acordo com esse segundo motivo, a soberania aparece, dessa vez, como o apagamento do que há de “dominação e de técnica de dominação na disciplina”¹⁰⁵ e que “garantia a cada qual que ele exercia, através da soberania do Estado, seus próprios direitos soberanos”.¹⁰⁶ Foucault chama esse processo de “democratização da soberania”, ou “implantação de um direito público articulado a partir da soberania coletiva”.¹⁰⁷

Desse modo, Foucault considera que, a partir do século XIX, as relações de poder se exercem ao mesmo tempo através de um “direito da soberania” e de uma “mecânica da disciplina” e enfatiza o fato de que as relações de poder se exercem em um jogo heterogêneo entre soberania e disciplina, deixando claro, porém, que não possuem o mesmo funcionamento. Para ele, não faz sentido falar em rompimento entre soberania e disciplina; as relações sociais acompanham-se de um jogo heterogêneo entre o direito público da soberania e a “mecânica polimorfa” da disciplina. O exercício do poder nas sociedades modernas passa pelo direito da soberania assim como pela mecânica da disciplina.¹⁰⁸

Uma das diferenças é que as normas disciplinares têm uma natureza distinta daquela que é própria das leis do poder soberano. Não por acaso, Foucault afirma, as ciências humanas nascem nesse contexto de conflito -- e ao mesmo tempo, de articulação -- entre o poder soberano e os mecanismos disciplinares, visto que o ser humano é capturado e definido tanto pelas leis quanto pela norma -- na “sociedade de normalização”¹⁰⁹ as inúmeras normas ditam e orientam as atividades humanas --, embora se possa dizer que os procedimentos de normalização tornam-se cada vez mais presentes no direito e no próprio funcionamento do sistema de leis: a relação entre teoria da soberania e técnicas de disciplina acontece por meio da presença cada vez maior dos “procedimentos da normalização” nos “procedimentos da lei”.¹¹⁰ Isso forma o funcionamento amplo do que Foucault chama de “sociedade de normalização”.

Esse é o poder que, para Foucault, é produtivo, o poder que produz saberes e formas de subjetividade. Para ele, um dos principais efeitos das relações de poder ou do

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 34.

¹¹⁰ Ibidem.

poder disciplinar é exatamente a constituição do sujeito, da subjetividade. Essa é “uma das teses fundamentais da genealogia”: “o poder é produtor de individualidade”.¹¹¹ Crítico da concepção essencialista de sujeito, que pressupõe a preexistência de algo como “uma individualidade com características, desejos, comportamentos, hábitos, necessidades, que seria investida pelo poder e sufocada, dominada, impedida de se expressar”¹¹², Foucault sustenta que “o indivíduo não é o outro do poder, que seria anulado por ele; é um de seus efeitos mais importantes”.¹¹³ O sujeito não é uma “espécie de matéria inerte anterior e exterior às relações de poder que seria por elas atingido, submetido e finalmente destruído”.¹¹⁴ Essa é a posição, por exemplo, de teorias que pensam o “poder capitalista como algo que descaracteriza [o sujeito], [o] massifica”.¹¹⁵ Assim como a verdade, que não é um valor absoluto, a subjetividade também é produzida a partir de relações de poder. Como dito acima, uma das teses centrais da genealogia é precisamente a de que o sujeito é uma produção das técnicas de poder, tese contrária ao costume de explicar como a “natureza” do indivíduo é descaracterizada, desconfigurada e destruída e como seus desejos, hábitos, comportamentos e necessidades são silenciados pelo poder. De maneira diferente, Foucault declara a constituição do sujeito através dos mecanismos de objetivação e de subjetivação, que formam, respectivamente, o indivíduo como objeto e como sujeito.

Ora, se Foucault entende dessa maneira a subjetividade, há chances de luta contra as relações de poder? A ideia da “fabricação do sujeito” pelas relações de poder, a principal afirmação da analítica foucaultiana, a princípio, deixaria a impressão de que não existe espaço de luta ou liberdade. Entretanto, duas assertivas podem dizer o contrário: 1. O poder só se exerce sobre indivíduos livres, diz Foucault no artigo *O sujeito e o poder*, de 1982; 2. Onde há poder há resistência, diz ele na década de 1970.

No artigo de 1982, Foucault é categórico ao afirmar que “o poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’”¹¹⁶, quer dizer, “sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer.”¹¹⁷ Apesar de toda polêmica que a afirmação pode provocar, Foucault deixa claro de que não existe um “confronto entre

¹¹¹ MACHADO, 2009, p. 174.

¹¹² *Ibidem*, p. 175.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ FOUCAULT, 1995, p. 244.

¹¹⁷ *Ibidem*.

poder e liberdade”¹¹⁸ ou uma “relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece).”¹¹⁹ Em Foucault, “a liberdade [aparece] como condição de existência do poder”¹²⁰, a um só tempo como sua “precondição” -- é necessária a liberdade para que o poder se exerça -- e como seu “suporte permanente”.

A impressão referida acima desconsidera o “caráter estritamente relacional das correlações de poder”¹²¹; assim como há múltiplas relações de poder, há também uma “multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão”.¹²² Essa é uma das afirmações fundamentais da analítica do poder: “onde há poder, há resistência”.¹²³ Há “pontos de resistência” localizados em “toda a rede de poder”, ao contrário do que seria um “lugar da grande recusa” (“alma da revolta”, “foco de todas as rebeliões”, “lei pura do revolucionário”)¹²⁴, o que significa que, para Foucault, não existe um “lado de fora” do poder, isto é, uma “posição de exterioridade em relação ao poder”.¹²⁵

O “caráter relacional do poder”¹²⁶ pressupõe a existência de “lutas contra seu exercício”.¹²⁷ E as lutas de resistência não acontecem “fora do poder”, uma vez que “nada está isento de poder”.¹²⁸ Assim, “qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder, teia que se estende por toda a sociedade e da qual ninguém pode escapar”.¹²⁹ Se as relações de poder estão em toda parte e são sempre acompanhadas por práticas de resistência, “não existe propriamente o lugar da resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social”.¹³⁰ São “casos únicos” essas práticas de resistência assim como “possíveis”, “necessárias”, “improváveis”, “espontâneas”, “selvagens”, “solitárias”, “planejadas”, “arrastadas”, “violentas”, “irreconciliáveis”, “prontas ao compromisso”, “interessadas ou fadadas ao sacrifício”.¹³¹ Isso é fundamental, visto que “não podem existir a não ser no campo

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ FOUCAULT, 2015, p. 104.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ MACHADO, 2009, p. 170.

¹²⁷ Ibidem, p. 171.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ FOUCAULT, 2015, p. 104.

estratégico das relações de poder”.¹³² As resistências se apresentam como o “outro termo nas relações de poder”, o “interlocutor irreduzível”. São diversos “pontos” de resistência, isto é, “focos de resistência”, que se espalham “com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento”.¹³³ Assim, há “pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos”.¹³⁴

Vale lembrar que as genealogias, em Foucault, “não têm apenas como objetivo dissecar, esquadrihar teoricamente as relações de poder”.¹³⁵ As genealogias vão além disto: têm o objetivo de “servir como instrumento de luta, articulado com outros instrumentos, contra essas mesmas relações de poder”.¹³⁶

Foucault pensa em formas de resistência que produzem determinadas subjetividades “desassujeitadas”: as resistências “percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis”.¹³⁷ Assim como as relações de poder, “a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais”.¹³⁸ Em *A vontade de saber*, Foucault afirma que é a “codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução”.¹³⁹ Revolução, entretanto, num sentido diferente do habitual já que a analítica do poder vai além da noção moderna de “revolução” ao ponderar que “nem o controle nem a destruição do aparelho de Estado são suficientes (...) para fazer desaparecer ou transformar (...) a rede de poderes que vigora em uma sociedade”.¹⁴⁰

A partir de 1978, Foucault prepara uma mudança em sua trajetória: “continua movendo-se na ambiência das questões suscitadas pela analítica do poder desenvolvida em sua genealogia; no entanto, o acento agora recairá sobre o papel das resistências ao

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem, p. 104-105.

¹³⁴ Ibidem, p. 105.

¹³⁵ MACHADO, 2009, p. 172.

¹³⁶ Ibidem, p. 169.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ibidem.

poder”¹⁴¹: além dos mecanismos sofisticados de poder sobre os corpos, há a “resistência dos indivíduos que sabem dizer *não*.”¹⁴²

No capítulo seguinte acompanharemos o desenvolvimento da noção de governo, importante para se pensar a relação entre poder e resistência.

¹⁴¹ YAZBEK, 2014, p. 27.

¹⁴² ERIBON, 1990, p. 258.

CAPÍTULO II

BIOPOLÍTICA, GOVERNO E PODER PASTORAL

Governar (...) é estruturar o eventual campo de ação dos outros.

Michel Foucault

1. Em seguida a *Vigiar e punir*, Foucault publica *A vontade de saber*, primeiro dos três volumes publicados em vida de *História da sexualidade*. Nessa obra, analisa o “dispositivo de sexualidade”, o que acaba por levá-lo a considerar a segunda modalidade de poder apontada no Capítulo I, o biopoder. A consideração do biopoder resulta, na verdade, de uma expansão da analítica do poder que, como vimos, Foucault desenvolve desde o início da década de 1970 até a formulação detalhada da disciplina em *Vigiar e punir*¹⁴³, de certa forma, também um tipo de biopoder posto que atua sobre a vida dos indivíduos.

Poder disciplinar e biopoder, tipos de poder que gerem a vida, começam a ser desenvolvidos praticamente ao mesmo tempo: a anatomopolítica aparece no decorrer do século XVIII, enquanto a biopolítica é instaurada no final do mesmo século.¹⁴⁴ A principal diferença entre a disciplina e o biopoder está no alvo: a disciplina tem como objetivo incidir sobre o corpo individual, como vimos no capítulo anterior, e o biopoder atua sobre a população, tendo a gestão da vida dos homens como seres vivos como sua principal meta. A disciplina e o biopoder são complexas tecnologias em atividade nas sociedades modernas que dizem respeito ao indivíduo e à espécie humana, respectivamente. Por um lado, há o poder disciplinar, que possui tecnologias que atuam em detalhes minúsculos do investimento sobre o corpo do indivíduo e, por outro lado, o

¹⁴³ Sobre a passagem das análises da disciplina para os estudos do biopoder, é recomendado o artigo “O ronco surdo da batalha: poder disciplinar e biopolítica”, de Tereza C Calomeni. Esse artigo está presente no livro *Michel Foucault: o ronco surdo da batalha*, organizado por Haroldo de Resende. Cf. CALOMENI, 2018, p. 215-240.

¹⁴⁴ FOUCAULT, 2010, p. 204.

biopoder que se exerce sobre um corpo coletivo, a população entendida como um organismo biológico e vivo.

Segundo Foucault, a anatomopolítica do corpo humano

centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e de suas forças, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos - tudo isso assegurado por procedimentos que caracterizam as *disciplinas* (...).¹⁴⁵

E a biopolítica

centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores* (...).¹⁴⁶

A finalidade desse composto de mecanismos disciplinares e mecanismos biopolíticos é aumentar as forças vitais de cada indivíduo e de toda a população simultaneamente.¹⁴⁷ Como o poder disciplinar, a biopolítica é fundamental para o desenvolvimento do sistema capitalista, uma vez que está associada ao uso dos corpos no interior do aparelho de produção e mantém uma preocupação constante com os fenômenos populacionais associados à industrialização e à urbanização. Daí que a população é um problema ao mesmo tempo econômico, científico e político para o biopoder, visto que integra o funcionamento do capitalismo, dos saberes e das técnicas de poder utilizados em conjunto para a sua gestão.

Essas duas formas de poder se articulam em função do projeto comum de constituição da sociedade de normalização. Assim como a disciplina, o desenvolvimento do biopoder se deve necessariamente ao destaque dado ao sistema de normas em detrimento do modelo jurídico das leis.¹⁴⁸ Mais do que demonstrar a força exercida sobre aqueles que se contrapõem ao soberano, as normas orientam o funcionamento das relações de poder e possuem a capacidade de organizar a vida da

¹⁴⁵ FOUCAULT, 2015, p. 150.

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 155.

população, estimulando a instituição de uma sociedade normalizadora.¹⁴⁹ Enquanto a disciplina visa a estabelecer o modelo de subjetividade aceitável e a corrigir os sujeitos considerados desviantes, a biopolítica vai ao encontro das medidas de regulação e de segurança da população. Ainda assim, não se deve falar em antagonismo, como se um mecanismo de poder funcionasse em conflito com o outro.

A distinção entre a disciplina e o biopoder não impede que ambas sejam complementares através da norma. Existe um conjunto de anormais ou indesejáveis para a biopolítica da mesma maneira que para o poder disciplinar. No lugar de incidir principalmente sobre os loucos, criminosos, doentes, isto é, os sujeitos específicos e localizados em determinadas instituições, o biopoder busca dar conta dos fenômenos específicos que afetam grupos de pessoas que já não podem mais atender à exigência de produtividade do capitalismo: idosos, que não possuem mais energia para trabalhar e cada vez mais necessitam, por exemplo, dos serviços de previdência e de saúde; inválidos, que têm seus trabalhos interrompidos por causa da ocorrência de acidentes. Com isso, a biopolítica é responsável pela criação de instituições de assistência, de poupança e de seguridade como mecanismos de segurança para suprir os perigos apresentados à vida da população. Além da criação dessas instituições, existe um esforço por parte do poder estatal de gerir o espaço geográfico em que circulam os indivíduos, a cidade, que possui inúmeros riscos para a manutenção da vida.

Os objetivos do biopoder são: reduzir ao máximo a mortalidade, uma vez que a morte de trabalhadores não é rentável; aumentar ao máximo a expectativa de vida, já que quanto mais os trabalhadores vivem, mais trabalham; controlar a taxa de natalidade, visto que são necessários mais trabalhadores para incrementar a máquina produtiva. Assim sendo, os objetivos do biopoder têm mais a ver com a produção da vida do que com a (im)produtividade da morte.¹⁵⁰ No entanto, tanto em *Em defesa da sociedade* quanto em *A vontade de saber*, dois momentos em que trata da biopolítica, Foucault aponta para um paradoxo existente na atuação do biopoder: ao mesmo tempo em que esse tipo moderno de poder possui a função de fazer viver, também cumpre uma função assassina contra aqueles que ameaçam a segurança da população. Em outros termos, ao mesmo tempo em que o poder do Estado defende a vida quando promove o cuidado com a saúde da população por meio de campanhas médicas, realiza também execuções em massa e genocídios em escala industrial. Mesmo que sejam diferentes do ponto de

¹⁴⁹ Ibidem, p. 156.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 159.

vista da economia do poder, a biopolítica e a soberania se encontram quando o assunto é assassinato. Através do racismo de Estado, o poder soberano mantém a sua atuação de alguma maneira dentro das sociedades que priorizam a vida em detrimento da morte da população.

Para Foucault, o nazismo foi o maior exemplo do paroxismo político que combina mecanismos de majoração da vida e de assassínio coletivo. Estiveram presentes na sociedade nazista tanto o poder disciplinar como o biopoder¹⁵¹ e talvez não tenha havido outra organização social que fizesse coincidir os mecanismos modernos de poder e o velho direito soberano como aquela em que o nazismo se constituiu. Além do nazismo, o ordenamento do socialismo soviético – pensado principalmente a partir do exemplo stalinista – manteve, para Foucault, a atividade do biopoder e desenvolveu ainda mais os mecanismos biopolíticos, mesmo que modificando em alguns aspectos.¹⁵²

A biopolítica possui, assim, uma face cruel, que é manter a mesma função que o soberano tinha de legitimar o poder de matar. Assim como da disciplina, a análise foucaultiana da biopolítica denuncia os falsos “sentimentos humanitários” das civilizações modernas, uma vez que nestas existe o paradoxo do cuidar enquanto mata. Esse exercício do poder de matar no contexto da biopolítica é legitimado através do discurso do racismo de Estado, que defende o extermínio de todos os grupos étnico-raciais que ameaçam a vida da população. O mecanismo do racismo autoriza a classificação das diferentes raças existentes como “espécies que merecem viver” e “espécies que devem morrer”, ativando uma relação de guerra no interior da própria sociedade civil. A função do assassínio dentro do biopoder através do racismo está associada aos propósitos de eliminar o perigo biológico à espécie humana e defender a sociedade e não ao objetivo de simplesmente vencer determinados adversários políticos. Existiriam raças “inferiores” às outras, que enfraqueceriam o corpo social, e o ato do extermínio passa a ser reconhecido como um fortalecimento da população.¹⁵³ Portanto, o racismo é a única condição para que o Estado possa tirar a vida de alguém, oferecendo respaldo para o funcionamento de um poder soberano de matar mesmo que nos moldes da biopolítica.¹⁵⁴ Apenas o biopoder poderia reivindicar o direito soberano sobre a morte para a segurança da população¹⁵⁵:

¹⁵¹ FOUCAULT, 2010, p. 218.

¹⁵² Ibidem, p. 220.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 215.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 216.

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 é exercido no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população.¹⁵⁶

Antes da formação da anatomopolítica e da biopolítica, a soberania tinha o “direito de vida e morte”, ou seja, o soberano podia tirar a vida de um súdito como forma de castigo. Por isso, a morte era a condição política para que o soberano possuísse o poder sobre a vida dos seus súditos, porque poderia decidir se mereceriam viver ou não. Nessa época, os teóricos do direito clássico defendiam que o soberano, como figura jurídica, detinha o poder como uma coisa que se confisca ou pode ser apropriada, como riqueza, etc. A vida dos súditos era como um objeto que podia ser confiscado pelo soberano com a finalidade de eliminá-la.

Com o surgimento dos mecanismos disciplinares e biopolíticos, o poder foi perdendo o privilégio dado ao princípio do confisco, sendo utilizado para aumentar as forças produtivas ao invés de reduzi-las. O direito de morte não pode mais se apoiar na racionalidade do poder soberano, mas no fundamento biopolítico de gestão da população.¹⁵⁷ Esse direito não pode mais ser o influenciador das decisões políticas, mas o complemento de um poder que deve atuar positivamente sobre a vida. Ao invés de colocar a população em situação de risco por conta das guerras pela manutenção do território ou por sua expansão, o poder deve agora preservar a sua própria existência.¹⁵⁸ Assim como as guerras, as penas de morte vão se tornando menos frequentes nas sociedades modernas, já que passam a ser vistas como práticas moralmente intoleráveis e, sobretudo, economicamente desvantajosas.¹⁵⁹

Foucault argumenta que o “velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte”.¹⁶⁰ As sociedades ocidentais passam a não mais colocar a morte no centro dos cálculos do poder. A razão para isto é que os mecanismos modernos de poder almejam o fortalecimento da vida, pois ela é certamente mais produtiva do que a morte. O suicídio entendido como um “direito individual e privado de morrer”, por exemplo, é encarado como um fenômeno

¹⁵⁶ FOUCAULT, 2015, p. 148.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 146-147.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 147.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 148.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 149.

problemático para técnicas de poder que precisam administrar a vida da população.¹⁶¹ A vida em todo o seu desenrolar se torna alvo das relações de poder, enquanto a morte fica “escondida” e em segundo plano nos investimentos aplicados ao que está vivo.

A soberania não deixa de existir totalmente no contexto dos mecanismos disciplinares, reguladores e normalizadores da modernidade. A diferença é que o poder para administrar a vida depende cada vez mais de “mecanismos contínuos, reguladores e corretivos.”¹⁶² O que acontece é que o poder soberano é revestido por uma nova tecnologia política que administra os corpos individuais e gere de modo calculista a vida em dimensões populacionais. Quando a soberania passa a ocupar um lugar de menor visibilidade na manutenção das relações de poder na sociedade burguesa, inicia-se o que Foucault chama de uma “era de um ‘biopoder’”¹⁶³ em que o dispositivo de sexualidade ocupa um lugar privilegiado, pois diz respeito tanto ao indivíduo particular quanto à população. O dispositivo de sexualidade é, para Foucault, condição necessária para que se regule a vida da espécie, gerindo as condições de saúde da população através de dados emprestados pela estatística (taxas de natalidade, de mortalidade, de expectativa de vida, de epidemias, etc.). Se as ciências humanas oferecem condição de possibilidade política para o exercício da disciplina, as ciências sociais -- saberes que dizem respeito aos aspectos mais amplos da sociedade como a estatística, a demografia, a economia, a geografia -- são indispensáveis para o pleno funcionamento do biopoder.

Do ponto de vista econômico, a biopolítica é essencial para os avanços do sistema capitalista. Graças a essa estratégia do poder moderno, as populações dos grandes centros urbanos foram incorporadas à dinâmica do capitalismo. E mais do que essa incorporação, a biopolítica permitiu o fortalecimento ordenado das forças coletivas de produção e da docilidade dos indivíduos diante de tecnologias de poder. Foucault não exclui a influência que o biopoder teve para o desenvolvimento dos “fatores de segregação e de hierarquização social”¹⁶⁴, demonstrando que a organização no interior da sociedade é desigual do ponto de vista econômico e político. A biopolítica produziu o “ajustamento da acumulação dos homens à do capital” e a “articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas”.¹⁶⁵ Portanto, o biopoder serviu para reforçar a associação entre economia e política, uma vez que a própria

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Ibidem, p. 155.

¹⁶³ Ibidem, p. 151.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 152.

¹⁶⁵ Ibidem.

desproporcionalidade da repartição do lucro está ligada ao funcionamento da biopolítica.

Assim, a inserção dos acontecimentos relacionados à vida humana nos problemas do poder e do saber garantiu o desenvolvimento do capitalismo através do biopoder. Os mecanismos de poder e de saber passam a atuar não apenas no corpo, mas também fiscalizam e transformam os processos da vida que os mantêm funcionando.¹⁶⁶ Foi pela biopolítica que se chegou a uma gestão calculista dos fenômenos relacionados à vida e ao controle dos corpos individuais. Para Foucault, não haveria, na história do Ocidente, associação entre o biológico e mecanismos políticos de poder e de saber tal como na modernidade.¹⁶⁷ É a partir dela que o homem passou a ser investido pelo biopoder por se tratar de um ser vivo entre outros seres vivos. O estatuto biológico do homem -- ou seja, aquilo que até o momento era considerado alheio ao que é histórico -- passou a ser incluído na historicidade humana a partir de transformações decisivas por meio das práticas de poder e saber.¹⁶⁸

No momento em que pensa a vida como objeto do biopoder -- de administração, gestão e regulação, enfim de governo --, Foucault passa a pensar mais detidamente a constituição das artes ou das técnicas de governo de uma massa populacional oriunda da explosão demográfica e da crescente urbanização promovida pela Revolução Industrial. A partir dos cursos *Segurança, território, população*, de 1978, e *Nascimento da biopolítica*, de 1979, Foucault enfatiza a noção de governo, noção que, entretanto, não esteve completamente ausente de suas análises sobre a relação entre poder e saber. Isso encaminha estrategicamente as suas pesquisas para um rumo bem diferente do que seguiam até então. Além de o termo governo ampliar a analítica do poder, é um ponto de virada na obra de Foucault: o governo é indispensável para a passagem da genealogia do poder para a genealogia ética, que se caracteriza pelo retorno aos gregos e romanos e pela introdução dos temas do cuidado de si e da estética da existência e tem na publicação dos dois últimos volumes de *História da sexualidade -- O uso dos prazeres e O cuidado de si --*, ambos de 1984, a primeira expressão pública dessa nova etapa do pensamento foucaultiano.

A seguir, veremos como a noção de governo é introduzida no curso *Segurança, território, população*.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 153-154.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 154.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 155.

2. Na aula de 1º de Fevereiro de 1978¹⁶⁹, Foucault explora o funcionamento dos dispositivos de segurança, passa por questões relacionadas ao controle das populações e, por fim, chega ao governo, tecendo considerações sobre a importância dessa noção a partir do século XVI. Existem tratados na Antiguidade greco-romana e na Idade Média sobre como “exercer o poder de se fazer aceitar ou respeitar por seus súditos”, como “introduzir na cidade dos homens a lei de Deus”¹⁷⁰, mas Foucault se interessa principalmente pelos tratados do século XVI que abordam o que ele chama de “artes de governar” ou, para usar seu neologismo, “governamentalidade”.

Na aula, Foucault coloca em prática uma espécie de genealogia do governo desde o século XVI, quando começam a aparecer múltiplos sentidos do termo. Ele lista quatro tipos gerais: o governo de si, que remete ao resgate de princípios do estoicismo antigo durante o Renascimento; o governo das almas, que se refere à questão do poder pastoral presente no catolicismo e no protestantismo; o governo das crianças, que é a própria pedagogia como ciência da aprendizagem e do ensino; e, por fim, o governo do Estado, que busca por estratégias para o príncipe obter uma administração de excelência.¹⁷¹ Com isso, argumenta que o período compreendido entre os séculos XVI e XVIII foi aquele em que se produziu com intensidade uma série de tratados sobre o problema geral do governo, isto é, sobre o modo como se deve governar e ser governado em diversas instâncias.¹⁷²

Sabendo o quanto é volumosa a literatura sobre o governo nesse período, Foucault comenta apenas alguns – e pouco conhecidos – tratados sobre o governo do Estado ou governo no sentido político da palavra. E percebe que as sistematizações sobre o tema do governo têm em comum uma obra a que se contrapõem, o “texto abominável” de *O príncipe* (1532), de Nicolau Maquiavel.¹⁷³ Sabendo muito bem das homenagens prestadas a Maquiavel no campo do pensamento político -- *O príncipe* não

¹⁶⁹ Essa aula foi inserida em *Microfísica do poder* (1979), com o título “A governamentalidade”. O organizador do livro, Roberto Machado, marca a novidade das pesquisas de Foucault sobre o tema do governo na sua introdução: “Finalmente, é importante assinalar que, a partir desse momento, a questão do Estado, até então não tematizada especificamente, adquire grande importância para a genealogia. O que se deu através do projeto de explicar a gênese do Estado a partir das práticas de governo, da gestão governamental, ou da governamentalidade, que têm na população seu objeto, na economia seu saber mais importante e nos dispositivos de segurança seus mecanismos básicos. Neste sentido, o último texto dessa coletânea, seguindo uma direção diferente dos anteriores, faz vislumbrar os novos horizontes da genealogia do poder.” C.f. MACHADO, 1979, p. XXIII.

¹⁷⁰ FOUCAULT, 2008, p. 118.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Ibidem, p. 119.

¹⁷³ Ibidem.

é apenas abominado, é também exaltado por seus contemporâneos e reconhecido no final do século XVIII e início do século XIX --, Foucault procura por uma “literatura anti-Maquiavel”, por livros explicitamente antimachiavelianos, por “uma literatura implícita que está em posição de demarcação e de oposição surda a Maquiavel”.¹⁷⁴

Para Foucault, teóricos do governo, como Guillaume de La Perrière, François La Mothe Le Vayer, François Quesney, Frederico II não fizeram oposição à obra clássica de Maquiavel apenas por sua suposta “imoralidade” ou, como sugere o senso comum, pela presença de elementos considerados “antiéticos” na construção do seu pensamento político. Eles são críticos da forma como pensam que Maquiavel compreende o governo e a relação entre príncipe e principado, uma relação de exterioridade ou de transcendência. Na perspectiva antimachiaveliana, *O príncipe* de Maquiavel aparece apenas como um “tratado de habilidade do príncipe em conservar seu principado”.¹⁷⁵ A literatura anti-Maquiavel busca a definição de uma nova arte de governar que não seja baseada tão somente na conservação do principado e na habilidade do príncipe. Diferente do que vê na filosofia política de Maquiavel, a literatura anti-Maquiavel defende uma multiplicidade de artes de governar que não se restringe somente à maneira de governar concernente ao príncipe: existem, no interior do Estado, diversas práticas de governo concomitantes àquelas que o soberano exerce -- o governo do chefe de família, do sacerdote da paróquia, do mestre de oficina, etc.

Foucault observa de perto a definição de “governo” presente no livro de La Perrière, *O espelho político*, escrito em 1555. Ao abordar as artes de governar, o autor do século XVI lembra diferentes acepções: “governar uma casa”, “governar almas”, “governar crianças”, “governar uma província”, “governar um convento”, “governar uma família”.¹⁷⁶ Em oposição a Maquiavel -- ou, pelo menos, a uma imagem construída em torno de Maquiavel --, a concepção de governo presente em La Perrière diz respeito à existência de “práticas múltiplas”, já que muitos governam enquanto o príncipe governa: o “pai de família”, o “superior de um convento”, o “pedagogo”, etc. Se há “muitos governos em relação aos quais o do príncipe que governa seu Estado não é mais que uma das modalidades”, com isso, “todos esses governos são interiores à própria sociedade ou ao Estado”.¹⁷⁷ Em oposição à “singularidade transcendente do príncipe de

¹⁷⁴ Ibidem, p. 121.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 123.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 124.

¹⁷⁷ Ibidem.

Maquiavel”, La Perrière apresenta a um só tempo, a “pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado.”¹⁷⁸

Para falar dessa “tipologia das diferentes formas de governo”¹⁷⁹, Foucault se refere a outro autor antimaquiaveliano, François La Mothe Le Vayer. Para este, existem “três tipos de governo” e cada um pertence “a uma forma de ciência ou reflexão particular”¹⁸⁰: 1) o “governo de si mesmo” (moral); 2) a “arte de governar uma família” (economia); 3) a “ciência de bem governar o Estado” (política).¹⁸¹ Foucault argumenta que o importante nessa divisão é que entre “essas artes de governar” há “uma continuidade essencial de uma à outra”.¹⁸² Enquanto o pensamento atribuído a Maquiavel de uma “doutrina do príncipe” está associado à “descontinuidade entre o poder do príncipe e qualquer outra forma de poder”, as artes de governar discutidas na literatura anti-Maquiavel propõem uma “continuidade ascendente” e uma “continuidade descendente”.¹⁸³

A “continuidade ascendente” significa que aquele que quer bem governar o Estado primeiro tem que governar bem a si mesmo. Do governo de si é que se chega à capacidade de governar a família e do governo da família é que se pode finalmente governar o Estado. É a “pedagogia do príncipe” que possibilita essa “continuidade ascendente das diferentes formas de governo”.¹⁸⁴ Por sua vez, a “continuidade descendente” admite que um bom governo do Estado pelo príncipe está ligado ao fato de que “os pais de família sabem bem governar sua família, suas riquezas, seus bens, sua propriedade” assim como “os indivíduos (...) se dirigem como convém”.¹⁸⁵ É o que no século XVI chamam de “polícia” – que não possui a mesma finalidade do que se entende hoje com essa palavra – o que causa a repercussão do “bom governo do Estado” até a “conduta dos indivíduos” e a “gestão das famílias”.¹⁸⁶ De um lado, está a pedagogia (“continuidade ascendente”) e, do outro, a polícia (“continuidade descendente”). Tanto em relação à pedagogia quanto à polícia, Foucault percebe que o papel central do “governo da família” (economia) está presente.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 125.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 126.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Ibidem.

Na literatura anti-Maquiavel, a “arte de governo” está relacionada à seguinte pergunta:

como introduzir a economia – isto é, a maneira de administrar corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas, como fazê-lo no seio de uma família, como pode fazê-lo um bom pai de família que sabe dirigir sua mulher, seus filhos, sua criadagem, que sabe fazer prosperar a fortuna da sua família, que sabe arranjar para ela as alianças que convêm -, como introduzir essa atenção, essa meticulosidade, esse tipo de relação do pai de família com sua família na gestão de um Estado?¹⁸⁷

A colocação da economia no cerne da atividade política é a “meta essencial do governo”.¹⁸⁸ Foucault cita Rousseau e seu verbete “Economia política” presente na *Enciclopédia* editada no século XVIII que define a economia como “sábio governo da família.”¹⁸⁹ **Por isso**, um governo do Estado que introduz a economia no que diz respeito “aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle não menos atenta do que a do pai de família sobre os seus bens”.¹⁹⁰ Foucault lembra que, no século XVIII, a fisiocracia define um “bom governo” como “governo econômico”. Enquanto no século XVI a economia é entendida como uma “forma de governo”, no século XVIII é vista como um “campo de intervenção para o governo, através de uma série de processos complexos e (...) absolutamente capitais para nossa história”.¹⁹¹

Foucault examina cuidadosamente a definição de La Perrière do governo como “correta disposição das coisas”. Para entendê-la melhor, volta a *O príncipe* de Maquiavel e afirma que o “conjunto dos objetos sobre os quais age o poder”, isto é, o “alvo do poder” são duas coisas: 1) o “território”; 2) as “pessoas que moram nesse território”.¹⁹² Segundo Foucault, “o território é o elemento fundamental tanto do principado de Maquiavel como da soberania jurídica do soberano, tal como a definem os filósofos ou os teóricos do direito”.¹⁹³ Um território pode ser fecundo ou estéril e, nele, pode haver uma população densa ou esparsa, mas “todos esses elementos não são mais que variáveis em relação ao território que é o próprio fundamento do principado ou

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 127.

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ibidem, p. 128.

¹⁹³ Ibidem.

da soberania”.¹⁹⁴ Ao contrário do território, La Perrière diz que “governam-se coisas” e os homens incluem-se nessas “coisas”. Trata-se dos “homens (...) em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência”.¹⁹⁵ Essas “coisas” também incluem o “território, (...) em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequeidão, sua fecundidade”.¹⁹⁶ La Perrière está interessado no governo dos “homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar”¹⁹⁷, ou seja, governo dos “homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte”.¹⁹⁸

La Perrière aborda uma noção de governo como “imbricação dos homens e das coisas” e isso está ilustrado através da antiga “metáfora do barco”.¹⁹⁹ Em que consiste o governo de um barco? Numa “relação dos marinheiros com o navio que se tem de salvar, com a carga que se tem de levar ao porto, (...) com todos esses acontecimentos que são os ventos, os escolhos, as tempestades”.²⁰⁰ Todo esse conjunto constitui o “governo de um barco”. Isso também vale para o governo da casa: “governar uma família” não é apenas “salvar as propriedades da família” e sim colocar em primeiro plano “os indivíduos que compõem a família, sua riqueza, sua propriedade”.²⁰¹ Estão em jogo os “acontecimentos que podem sobrevir: as mortes, os nascimentos; (...) as alianças com outras famílias”.²⁰² São questões secundárias tanto o “problema da propriedade fundiária” (governo da família) quanto a “aquisição da soberania sobre um território” (governo do Estado).²⁰³ Assim, “o essencial (...) é esse complexo de homens e de coisas”, enquanto “o território (...) é apenas uma variável”: “governar é governar as coisas”.²⁰⁴

Diante da definição de La Perrière, Foucault observa que o governo possui a finalidade de conduzir as coisas a um fim adequado. Com isto, a finalidade do governo está em oposição à finalidade da soberania. Qual é a finalidade da soberania? O “bem comum” e a “salvação de todos”. O bem comum apenas se constitui no momento em

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 128-129.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 129.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Ibidem.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Ibidem.

²⁰⁴ Ibidem, p. 130.

que “todos os súditos obedecem sem falha às leis, executam os encargos que lhes foram atribuídos, praticam corretamente os ofícios a que se dedicam, respeitam a ordem estabelecida”.²⁰⁵ E essa ordem está de acordo com as “leis que Deus impôs à natureza e aos homens”, fazendo com que o bem comum seja a “obediência à lei, à lei do soberano sobre esta terra ou à lei do soberano absoluto, Deus”.²⁰⁶ Desta forma, o que define o objetivo da soberania é a própria submissão à lei. A soberania funciona circularmente, isto é, “o bem é a obediência à lei, logo o bem que a soberania se propõe é que as pessoas obedeçam à soberania”.²⁰⁷ Para Foucault, a teoria da soberania não é distante daquilo que Maquiavel formula, ou seja, da compreensão de que “o objetivo principal do príncipe devia ser manter seu principado”.²⁰⁸

Com a leitura de La Perrière, a “definição do governo” possui outra finalidade. O que está em questão é a maneira correta de dispor das coisas e isso não está de acordo com o “bem comum”; visa-se a um “fim adequado” para as coisas, para aquilo que se deve governar. E cada coisa governada possui um fim específico, havendo, assim, uma multiplicidade de finalidades: “o governo deverá agir de modo que se produza o máximo possível de riquezas”²⁰⁹ “e terá de agir de modo que se forneçam às pessoas meios de subsistência suficientes, ou mesmo a maior quantidade possível de meios de subsistência”²¹⁰; “o governo terá de agir, por fim, de modo que a população possa multiplicar-se”;²¹¹ “toda uma série de finalidades específicas (...) vão se tornar o próprio objetivo do governo”.²¹² Ao invés da “finalidade da soberania” entendida como obediência às leis, da correspondência entre soberania e lei, o governo faz uso de táticas e vai além do modelo jurídico. Se fizer uso desse modelo para governar, que seja para utilizar as “leis como táticas”. Assim, o fim da soberania é circular, atuando em “seus instrumentos de si mesma sob a forma da lei” e a “finalidade do governo” está na disposição correta das coisas, isto é, os “instrumentos de governo” são “diversas táticas”, enquanto a lei é apenas uma tática entre outras.

Foucault tece mais uma consideração sobre o texto de La Perrière: o bom governador, “alguém que sabe governar bem”, deve possuir “paciência, sabedoria e

²⁰⁵ Ibidem, p. 131.

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Ibidem, p. 131-132.

²¹¹ Ibidem, p. 132.

²¹² Ibidem.

diligência”.²¹³ Por exemplo, o “rei das abelhas”²¹⁴, o zangão, é capaz de reinar sem precisar de ferrão. O que isso significa? De alguma forma, “o verdadeiro governador não deve necessitar (...) de um instrumento para matar, de uma espada, para exercer seu governo”.²¹⁵ Na “ausência do ferrão”, o bom governador deve ter mais paciência do que cólera, deve utilizar a sabedoria -- “o conhecimento das coisas, dos objetivos que podem ser alcançados, que se deve fazer que possam ser alcançados, a ‘disposição’ que se deve empregar para atingi-los”²¹⁶ -- e deve ter diligência, governar como se estivesse servindo os governados. Além do exemplo do zangão, há o exemplo do “pai de família”: ele é “aquele que levanta mais cedo que todas as pessoas da sua casa, que deita mais tarde que os outros, é ele que zela por tudo, porque se considera a serviço da sua casa”.²¹⁷

A caracterização do governo presente em La Perrière -- um dos exemplos da literatura anti-Maquiavel do século XVI -- serve para Foucault analisar um “pequeno esboço da noção e da teoria da arte de governar”.²¹⁸ A partir do século XVI, a “teoria da arte de governar esteve ligada (...) a todos os desenvolvimentos do aparelho administrativo das monarquias territoriais”.²¹⁹ Foucault está falando aqui do “aparecimento dos aparelhos de governo, dos representantes do governo, etc.”²²⁰ Essa aparelhagem está relacionada a um complexo de análises e saberes que, configurados no fim do século XVI, chegaram ao auge no século XVII. Foucault cita principalmente o “conhecimento do Estado em seus diferentes dados, em suas diferentes dimensões, nos diferentes fatores do seu poder”²²¹: a “estatística como ciência do Estado”.²²² Longe de ser apenas uma ideia de determinados “filósofos” ou “conselheiros de príncipes”, a arte de governar se instala no “grande aparelho da monarquia administrativa” e nas “formas de saber correlatas a esse aparelho”.²²³

Remontando à literatura anti-Maquiavel, Foucault investiga a constituição de uma arte de governar que apenas se consolida a partir do século XVIII. Antes disso, se encontra bloqueada por algumas razões históricas, como a Guerra dos Trinta Anos, por

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ Ibidem, p. 132-133.

²¹⁵ Ibidem, p. 133.

²¹⁶ Ibidem.

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Ibidem, p. 133-134.

²²⁰ Ibidem, p. 134.

²²¹ Ibidem.

²²² Ibidem.

²²³ Ibidem.

exemplo. A arte de governar não pode se desenvolver, visto que “só podia se realizar, se refletir, adquirir e multiplicar suas dimensões em períodos de expansão, (...) fora das grandes urgências militares, econômicas e políticas que não cessaram de atormentar o século XVII”.²²⁴ Além das razões históricas, Foucault encontra outras razões que contribuem para o bloqueio da arte de governar até o século XVIII. Provisoriamente, recebem o nome de “razões de estruturas institucionais e mentais”.²²⁵ Essas razões de bloqueio da arte de governar estão associadas a uma “pregnância do problema do exercício da soberania, ao mesmo tempo como questão teórica e como princípio de organização política”.²²⁶ Isso significa que a soberania era o grande problema, “as instituições de soberania eram as instituições fundamentais”, “o exercício do poder foi pensado como exercício de soberania”, etc. Desta forma, “a arte de governar não podia se desenvolver de maneira específica e autônoma”.²²⁷

O mercantilismo aparece como um “primeiro esforço (...) dessa arte de governar no plano ao mesmo tempo das práticas políticas e dos conhecimentos sobre o Estado”.²²⁸ Ou seja, é um “primeiro limiar de racionalidade nessa arte de governar”²²⁹, uma “primeira racionalização do exercício do poder como prática do governo”, em que se forma um “saber do Estado capaz de ser utilizado para as táticas do governo.”²³⁰ Mesmo assim, o mercantilismo possui ainda como objetivo maior o “poder do soberano” e os seus principais instrumentos são “leis”, “decretos”, “regulamentos”, em outras palavras, as “armas tradicionais da soberania”. Segundo Foucault, “o mercantilismo procurava fazer com que as possibilidades dadas por uma arte refletida de governo entrassem numa estrutura institucional e mental de soberania que a bloqueava”.²³¹ Até o século XVIII, “a arte de governar ficou (...) andando sem sair do lugar” em uma tentativa de “compôr com a teoria da soberania” ou de “deduzir de uma teoria renovada da soberania os princípios diretores de uma arte de governar”.²³² Até esse momento, procura-se atualizar a “teoria do contrato”, do “contrato fundador, do engajamento recíproco dos soberanos e dos súditos”. E, nessa teoria do contrato,

²²⁴ Ibidem, p. 135.

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Ibidem, p. 135-136.

²³⁰ Ibidem, p. 136.

²³¹ Ibidem.

²³² Ibidem.

buscam-se os “princípios gerais de uma arte de governar”²³³; em relação a isso, Foucault cita o “exemplo de Hobbes”.

Antes do século XVIII, há um “quadro amplo demais, abstrato demais, rígido demais da soberania” e um “modelo estreito demais, frágil demais, inconsistente demais, que era o da família”.²³⁴ Nesse momento, “a arte de governar, ou procurava coincidir com a forma geral da soberania”, ou então “não podia deixar de se acomodar a essa espécie de modelo completo que era o governo da família”.²³⁵ Coloca-se aqui a seguinte pergunta: “Como fazer para que quem governe possa governar o Estado tão bem, de uma maneira tão precisa, meticulosa, quanto se pode governar uma família?”²³⁶ Nessa época, a economia apenas se refere à gestão de um pequeno grupo, a família e as pessoas da casa. De um lado, as pessoas da casa e o pai, de outro, o Estado e o soberano.

Então, o que possibilita, no século XVIII, o desbloqueio da arte de governar? Na perspectiva de Foucault, o surgimento da população. A partir do século XVIII, o desenvolvimento da “ciência do governo”, o “recentramento da economia em outra coisa além da família” e, junto a isso, o problema da população. Com o desenvolvimento da ciência do governo, a economia se localiza em outro nível, que é este, o do problema da população: “o problema do governo pode enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da soberania”.²³⁷ Agora, a estatística como ciência do Estado funciona em outro regime, que não é o da soberania.

Se o “problema da população” possibilita o “desbloqueio da arte de governar”, como isso acontece? Com a “perspectiva da população” e a “realidade dos fenômenos próprios da população”, há um afastamento do “modelo da família” em assuntos econômicos. Se antes a estatística está inserida no modo de funcionar da soberania, ela aparece agora no contexto das questões próprias da população -- “número de mortos”, “número de doentes”, “regularidades de acidentes”. Com o desbloqueio da arte de governar, a estatística identifica que “a população tem efeitos econômicos específicos”, ou seja, quando ela possibilita a “quantificação dos fenômenos próprios da população”, apresenta sua “especificidade irreduzível [ao] pequeno âmbito da família”. Com o problema da população, a família deixa de ser modelo do governo, passa a ser um

²³³ Ibidem.

²³⁴ Ibidem.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Ibidem.

elemento no interior da população e objeto para o governo, e a economia não é mais encarada como “gestão da família”.

Se a família é um “elemento no interior da população”, todavia, não deixa de ser um elemento privilegiado, visto que, “quando se quiser obter alguma coisa da população quanto ao comportamento sexual, quanto à demografia, ao número de filhos, quanto ao consumo, é pela família que se terá efetivamente de passar”.²³⁸ A família é “instrumento privilegiado para o governo das populações e não modelo quimérico para o bom governo”.²³⁹ Foucault ressalta a importância desse “deslocamento da família do nível de modelo para o nível de instrumentação”, visto que “a família aparece nessa instrumentalidade em relação à população” (“campanhas sobre a mortalidade”, “campanhas relativas ao casamento”, as “vacinações”, as “inoculações”). Portanto, “o que faz com que a população possibilite o desbloqueio da arte de governar é que ela elimina o modelo da família”.²⁴⁰

A população torna-se a meta do governo. Não se trata apenas de governá-la, mas de “melhorar a sorte das populações, aumentar suas riquezas, sua duração de vida, sua saúde”.²⁴¹ Não se trata mais do “poder do soberano” e sim da administração da população, “o fim e o instrumento do governo”. É a população um “sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto nas mãos do governo”.²⁴² A um só tempo, a população surge como “consciente, diante do governo, do que ela quer” e como “inconsciente do que a fazem fazer”.²⁴³ Forma-se o “interesse como consciência de cada um dos indivíduos que constitui a população” e o “interesse da população”, que se torna “o alvo e o instrumento fundamental do governo”.²⁴⁴ No século XVIII, nasce uma arte de governar que possui “táticas e técnicas absolutamente novas.”²⁴⁵

Com a emergência do problema da população, constitui-se o “objeto que o governo deverá levar em conta nas suas observações, em seu saber para chegar efetivamente a governar de maneira racional e refletida”.²⁴⁶ Além disso, a “constituição de um saber de governo” se torna imprescindível para a “constituição de um saber de

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Ibidem, p. 140.

²⁴² Ibidem.

²⁴³ Ibidem.

²⁴⁴ Ibidem.

²⁴⁵ Ibidem.

²⁴⁶ Ibidem.

todos os processos que giram em torno da população no sentido lato”.²⁴⁷ Trata-se do que Foucault chama de “economia política”. Tendo em vista o surgimento desse “novo sujeito” -- a população -- e a apreensão de uma “rede contínua e múltipla entre a população, o território e a riqueza”²⁴⁸, a economia política é constituída e, com ela, um “tipo de intervenção característica do governo, que vai ser a intervenção no campo da economia e da população”.²⁴⁹ Foucault indica, a partir da emergência da economia política e do problema da população no século XVIII, a passagem da arte de governar à ciência política, a “passagem de um regime dominado pelas estruturas de soberania a um regime dominado pelas técnicas do governo”.²⁵⁰

Todavia, Foucault não está dizendo que a soberania deixa de existir. Na verdade, ela assume um “papel” quando a arte de governar passa a ser ciência política. Talvez em nenhum outro momento da história “o problema da soberania [tenha se colocado] com tanta acuidade quanto nesse momento”.²⁵¹ Não se trata de tentar extrair das teorias da soberania a arte de governar, como acontece antes do século XVIII. Uma vez que existe uma arte de governar em desenvolvimento, trata-se de “ver que forma jurídica, que forma institucional, que fundamento de direito ia ser possível dar à soberania que caracteriza um Estado”.²⁵²

Para comentar mais a respeito, Foucault volta a citar Rousseau e seu verbete “Economia política” que define o problema do governo e da arte de governar. Na visão de Rousseau, a palavra “economia” não deve ser apenas referida à “gestão pelo pai de família dos bens da família”. Assim, a economia não deve ser reduzida ao “velho modelo da família”. Em sua obra clássica *Contrato social*, Rousseau aborda o problema do governo, de modo que a questão central é a de “saber como (...) pode-se oferecer um princípio geral de governo que dará lugar (...) ao princípio jurídico da soberania e aos elementos pelos quais se pode definir e caracterizar uma arte do governo”.²⁵³ Foucault diz que não se elimina a soberania quando surge essa nova arte de governo. Ao contrário: a soberania torna-se cada vez mais importante.

Assim como a soberania, a disciplina também não é descartada na era do governo. Com suas instituições -- a escola, a prisão, o hospital, etc. --, a disciplina se

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ Ibidem, p. 140-141.

²⁴⁹ Ibidem, p. 141.

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Ibidem.

torna cada vez mais importante e valorizada quando se trata de administrar a população, que não é somente administrar “a massa coletiva dos fenômenos ou administrá-los simplesmente no plano dos seus resultados globais”: “administrar a população quer dizer administrá-la igualmente em profundidade, administrá-la com sutileza e administrá-la em detalhe.”²⁵⁴

O surgimento da “ideia de um governo como governo da população” reforça ainda mais o “problema da fundação da soberania” assim como o da “necessidade de desenvolver as disciplinas”.²⁵⁵ Foucault não está entendendo a “substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina”, nem a de uma “sociedade de disciplina por uma sociedade (...) de governo”.²⁵⁶ Trata-se de um triângulo soberania, disciplina e governo. E, no caso do governo, o principal alvo é a população e seus principais mecanismos são os “dispositivos de segurança”. Foucault indica o “movimento que desloca as constantes da soberania para detrás do problema (...) das boas opções de governo”.²⁵⁷ Trata-se de acompanhar o “movimento que faz a população aparecer como um dado, como um campo de intervenção, como a finalidade das técnicas de governo” e, também, o “movimento que isola a economia como domínio específico da realidade e a economia política ao mesmo tempo como ciência e como técnica de intervenção do governo nesse campo de realidade.”²⁵⁸ Os três movimentos -- governo, população e economia política -- constituem uma série, que, segundo Foucault, está presente em seu tempo.

Apesar do título do curso de 1978, *Segurança, território, população*, Foucault declara que o seu propósito é investigar a “história da governamentalidade”. A essa noção de “governamentalidade”, atribui três sentidos:

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo 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

²⁵⁴ Ibidem.

²⁵⁵ Ibidem.

²⁵⁶ Ibidem, p. 143.

²⁵⁷ Ibidem.

²⁵⁸ Ibidem.

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”.²⁵⁹

O que Foucault pretende com essa noção de governamentalidade? Talvez esteja pensando na quantidade de estudos que são dedicados ao surgimento do Estado, “à sua história, à sua progressão, ao seu poder, aos seus abusos”.²⁶⁰ Contudo, Foucault argumenta que o fundamental para compreender a “nossa modernidade”, a “nossa atualidade”, não é a “estatização da sociedade” e sim a “governamentalização do Estado”. Desde o século XVIII, vive-se a “era da governamentalidade”, um processo de crescente “governamentalização do Estado” no qual os “problemas de governamentalidade”, ou das “técnicas de governo” se convertem no “único intuito político” e no “único espaço real da luta e dos embates políticos”.²⁶¹ É através da “governamentalização do Estado” que o Estado pode sobreviver, pois “são as táticas de governo que (...) 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”.²⁶² Ou seja: “o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais da governamentalidade”.²⁶³

Desse momento em diante, Foucault se propõe a examinar a constituição das “grandes economias de poder no Ocidente” na seguinte ordem: 1) o “Estado de justiça, nascido numa territorialidade de tipo feudal, que corresponderia grosso modo a uma sociedade da lei (...), com todo um jogo de compromissos e litígios”; 2) o “Estado administrativo, nascido numa territorialidade de tipo fronteira, (...) que corresponde a uma sociedade de regulamentos e de disciplinas”; 3) o “Estado de governo que já não é definido por sua territorialidade, (...) mas por uma massa: a massa da população, com seu volume, sua densidade, com (...) o território no qual ela se estende”.²⁶⁴ Segundo ele, o “Estado de governo” possui a população como objeto e a “instrumentalização do saber

²⁵⁹ Ibidem, p. 143-144.

²⁶⁰ Ibidem, p. 144.

²⁶¹ Ibidem.

²⁶² Ibidem.

²⁶³ Ibidem.

²⁶⁴ Ibidem.

econômico”²⁶⁵, formando uma “sociedade controlada pelos dispositivos de segurança”.²⁶⁶

No curso de 1978, Foucault propõe-se a examinar a história da governamentalidade a partir da pastoral cristã (“poder pastoral”). Em seguida, observa os delineamentos de uma técnica diplomático-militar. E, por fim, o Estado de “polícia”. São esses três movimentos que constituem a governamentalização do Estado, esse “fenômeno fundamental na história do Ocidente”. Essa história da governamentalidade é um projeto que se estende para o curso *Nascimento da biopolítica*, que Foucault ministra em 1979:

No restante das aulas do curso de 1978 e nas aulas que compõem o curso do ano seguinte, *Nascimento da biopolítica*, Foucault recuperará alguns momentos da história desta governamentalidade. Partirá da discussão sobre o poder pastoral, que entende ser o “modelo arcaico” das artes de governar. Por meio da consideração de instrumentos políticos concretos como a polícia (no sentido atribuído à palavra nos séculos XVII e XVIII), passa da análise da pastoral das almas para o problema do governo político dos homens, especificando em seguida três grandes formas históricas de governamentalidade ou três cristalizações das artes de governar: a arte de governar representada pela “razão de Estado”, presente na Idade Clássica, é a primeira delas; após essa forma de governamentalidade, o século XVIII inaugura outra, o liberalismo; por fim, os neoliberalismos alemão e americano do pós-guerra expressariam uma terceira cristalização das artes de governar que o Ocidente conheceu.²⁶⁷

3. Por meio da análise do poder pastoral, Foucault compreende o governo em seu “aspecto da ‘condução’ dos homens, ou da ‘condução da conduta’ dos homens.”²⁶⁸ É essa compreensão do governo como condução de condutas que o leva a pensar em formas de governamentalidade. Em sua perspectiva, “o poder pastoral se ocupa das almas dos indivíduos”.²⁶⁹ No entanto, essa ocupação se dá na medida em que a “condução das almas implica formas de intervenção permanente sobre as condutas cotidianas e a gestão de suas vidas.”²⁷⁰ A noção de poder pastoral também leva Foucault

²⁶⁵ Ibidem, p. 145-146.

²⁶⁶ Ibidem, p. 146.

²⁶⁷ FONSECA, 2012, p. 215.

²⁶⁸ Ibidem, p. 216.

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Ibidem.

a se ocupar do que chama de “contracondutas”. Por isto, para entender melhor o que são as contracondutas, necessário abordar antes o poder pastoral.

Em sua recapitulação da noção de governamentalidade, Foucault afirma que “governar” é diferente de “reinar”, “comandar” ou “fazer a lei”. Governar não é também a mesma coisa que “ser soberano”, “ser suserano”, “ser senhor”, “ser juiz”, “ser general”, “ser proprietário”, “ser mestre-escola”, “ser professor”.²⁷¹ A especificidade da ação de governar se baseia no “tipo de poder que essa noção abarca”.²⁷²

Para pensar o governo, Foucault se orienta através da “própria história da palavra, num período em que ela ainda não havia adquirido o sentido político, o sentido estatal que começa a ter forma rigorosa nos séculos XVI-XVII”²⁷³. Através de dicionários, busca pelos diversos sentidos da palavra “governar”. Em primeiro lugar, trata-se do seguinte: “Governar é seguir um caminho ou fazer seguir um caminho”²⁷⁴. Há também “governar no sentido de sustentar, de alimentar, de proporcionar subsistência”²⁷⁵. Além desses dois sentidos, “governar também tem o sentido próximo, mas um pouco diferente, de tirar sua subsistência de alguma coisa”.²⁷⁶ Em relação a esses sentidos, Foucault apresenta o conjunto das “referências propriamente materiais da palavra ‘governar’”.²⁷⁷

Em seguida, apresenta os significados morais da palavra “governar”. De acordo com suas buscas, “governar pode querer dizer ‘conduzir alguém’, (...) no sentido, propriamente espiritual, do governo das almas”, que é considerado o seu “sentido clássico”.²⁷⁸ Ainda existe o sentido em que “governar pode querer dizer ‘impor um regime’, impor um regime a um doente: o médico governa o doente, ou o doente que se impõe certo número de cuidados se governa”. Com a noção de “governo”, há também a “conduta no sentido propriamente moral do termo: uma mulher que era de ‘mau governo’, isto é, de má conduta”. Foucault afirma que “governar pode se referir também a uma relação entre indivíduos, relação que pode assumir várias formas, seja a relação de mando e de chefia: dirigir alguém, controlá-lo”. Trata-se de “governar alguém”²⁷⁹.

²⁷¹ FOUCAULT, 2008, p. 155.

²⁷² Ibidem, p. 156.

²⁷³ Ibidem, p. 162.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ Ibidem, p. 163.

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Ibidem.

Com a palavra “governar”, Foucault indica um campo vasto de significados que antecedem o sentido político adquirido no século XVI. A noção está relacionada também ao “controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre seu corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir”²⁸⁰. Diante de todos os sentidos atribuídos à palavra “governar”, Foucault tem a seguinte hipótese: “nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política”. Antes disso, “quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades”: “os homens é que são governados.”²⁸¹

Na literatura greco-romana, Foucault não encontra essa “ideia de que os homens são governáveis.”²⁸² Para demonstrar isso, é lembrada a tragédia *Édipo rei* de Sófocles. No texto clássico, Foucault observa a presença da metáfora do barco. A partir dela, argumenta que o “objeto do governo, aquilo sobre o que recai o ato de governar, não são os indivíduos”, e sim a própria cidade. É a “cidade em sua realidade substancial, em sua unidade, com sua sobrevivência possível ou seu desaparecimento eventual, (...) o objeto do governo, o alvo do governo”²⁸³; “os homens (...) são governados indiretamente, na medida em que também estão embarcados no navio”²⁸⁴, isto é, estão no interior da cidade. Quando embarcam no navio, “os homens se acham governados”²⁸⁵. No entanto, “não são os homens que são diretamente governados por aquele que está à frente da cidade”.²⁸⁶ A princípio, a noção de “governo dos homens” não é uma ideia que Foucault encontra na cultura greco-romana. Por outro lado, encontra-se tanto no Oriente pré-cristão quanto no Oriente cristão, na “forma da ideia e da organização de um poder de tipo pastoral” e, depois, na “forma da direção de consciência, da direção das almas.”²⁸⁷

Foucault localiza a “ideia e a organização de um poder pastoral” antes do surgimento do Cristianismo. Ainda no Egito antigo, na Assíria e na Mesopotâmia, existe a ideia de que o rei, o deus ou o chefe seja um “pastor em relação aos homens, que são como seu rebanho”. Nesse Oriente pré-cristão, o rei aparece como o “pastor dos homens”. No caso do faraó, ele recebe, em sua coroação, o “cajado de pastor” para lhe

²⁸⁰ Ibidem, p. 164.

²⁸¹ Ibidem.

²⁸² Ibidem, p. 165.

²⁸³ Ibidem.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Ibidem, p. 166.

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ Ibidem.

declarar o “pastor dos homens.”²⁸⁸ Há, nesse contexto, uma “relação dos deuses ou do deus com os homens”²⁸⁹, uma vez que “o deus é o pastor dos homens.”²⁹⁰ O deus e o rei possuem uma íntima relação, uma vez que ambos são pastores dos homens. Entretanto, “o rei é (...) o pastor subalterno a que Deus confiou o rebanho dos homens e que deve, ao fim do dia e ao fim do seu reinado, restituir a Deus o rebanho que lhe foi confiado”.²⁹¹ Segundo Foucault, “o pastorado é um tipo de relação fundamental entre Deus e os homens, e o rei de certo modo participa dessa estrutura pastoral da relação entre Deus e os homens”.²⁹² No Oriente pré-cristão, os hebreus se destacam na constituição do poder pastoral. Os profetas da tradição judaica aparecem como aqueles que “tendo recebido das mãos de Deus o rebanho dos homens, (...) a ele devem devolver”.²⁹³ Esses profetas marcam a “relação entre Deus e os homens”²⁹⁴ e, assim, a constituição de um “poder de tipo religioso que tem seu princípio, seu fundamento, sua perfeição no poder que Deus exerce sobre seu povo.”²⁹⁵

Foucault lembra que não há na Antiguidade greco-romana a “ideia de que os deuses conduzem os homens como um pastor pode conduzir seu rebanho.”²⁹⁶ Esse “poder do pastor” se localiza em um Oriente pré-cristão. E o que é esse poder do pastor? Trata-se de um “poder que não se exerce sobre um território”, ou seja, de um “poder que (...) se exerce sobre um rebanho, mais exatamente sobre o rebanho em seu deslocamento, no movimento que o faz ir de um ponto a outro”.²⁹⁷ Desse modo, “o poder pastoral se exerce essencialmente sobre uma multiplicidade em movimento”²⁹⁸. Quando se aborda a questão do território, o problema central ainda é desse rebanho em movimento. Há aqui uma “oposição ao poder que se exerce sobre a unidade de um território”, visto que “o poder pastoral se exerce sobre uma multiplicidade em movimento”²⁹⁹.

O poder pastoral ainda tem uma outra característica fundamental: consiste em um “poder benfazejo”. Inicialmente, isso seria um princípio que faz parte de “todas as

²⁸⁸ Ibidem.

²⁸⁹ Ibidem, p. 166-167.

²⁹⁰ Ibidem, p. 167.

²⁹¹ Ibidem.

²⁹² Ibidem.

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ Ibidem, p. 167-168.

²⁹⁶ Ibidem, p. 168.

²⁹⁷ Ibidem.

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ Ibidem, p. 169.

caracterizações religiosas, morais e políticas do poder”. Qual seria a função do poder se não fosse fazer o bem? O que seria um poder “malfazejo”? Em relação a esses questionamentos, o que está em jogo é o “detalhe de que esse dever de fazer o bem, em todo caso no pensamento grego e (...) também no pensamento romano, não passa (...) de um dos componentes (...) que caracterizam o poder”.³⁰⁰ O poder possui diversos componentes: “o poder vai se caracterizar, tanto quanto por seu bem-fazer, por sua onipotência, pela riqueza e por todo o fulgor dos símbolos de que se cerca”; “o poder vai se definir por sua capacidade de triunfar sobre os inimigos, de derrotá-los, de reduzi-los à escravidão”; “o poder se definirá também pela possibilidade de conquistar e por todo o conjunto dos territórios, riquezas, etc., que terá acumulado”. Entretanto, o seu aspecto “benfazejo” é somente “uma das características em todo esse feixe pelo qual o poder é definido”.³⁰¹

Qual é esse aspecto benfazejo do poder pastoral? Para Foucault, “o objetivo essencial, para o poder pastoral, é a salvação do rebanho”.³⁰² Isso é diferente da “salvação da pátria” como “*lex suprema* do exercício do poder”. Essa salvação possui um princípio bastante específico, que é o seguinte: “a salvação é, antes de mais nada e essencialmente, os meios de subsistência”.³⁰³ Por isso, o poder pastoral é um “poder de cuidado”: “Ele cuida do rebanho, cuida dos indivíduos do rebanho, zela para que as ovelhas não sofram, vai buscar as que se desgarram, cuida das que estão feridas”³⁰⁴.

O poder do pastor possui a função de sustentar. Antes de tudo, “o poder pastoral se manifesta por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita”.³⁰⁵ Ao invés de aparecer primordialmente como “aquele cujo poder fulgura aos olhos dos homens, como soberanos ou como os deuses”, o pastor é aquele que cuida. Trata-se um “poder cujo caráter é essencialmente oblativo e, de certo modo transicional”, de modo que “o pastor está a serviço do rebanho [e] deve servir de intermediário entre ele e os pastos, a alimentação, a salvação”. Por isso, “o poder pastoral, em si, é sempre um bem”. Quando se trata do pastor e de sua função de cuidar, há o apagamento de “todas as dimensões de terror e de força ou de violência temível, todos esses poderes inquietantes que fazem os homens tremer diante do poder dos reis e dos deuses”³⁰⁶.

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ Ibidem.

³⁰² Ibidem, p. 170.

³⁰³ FOUCAULT, 2008, p. 170.

³⁰⁴ Ibidem.

³⁰⁵ Ibidem p. 171.

³⁰⁶ Ibidem.

Existe ainda mais uma característica fundamental do poder pastoral: ele é um poder que individualiza, um poder de individualização³⁰⁷. Foucault tem em vista a ideia de que o pastor vigia o rebanho, mas também as ovelhas que podem dele escapar. Trata-se de dar atenção a todos e cada um, *omnes et singulatim*. Esse é um problema central “tanto das técnicas de poder no pastorado cristão, como das técnicas de poder (...) modernas, tais como foram introduzidas nas tecnologias da população”.³⁰⁸ No contexto do poder pastoral, “o pastor deve tudo ao seu rebanho, a ponto de aceitar sacrificar-se pela salvação do rebanho.”³⁰⁹

Em resumo, o poder pastoral possui as seguintes características: é um “poder que se exerce mais sobre uma multiplicidade do que sobre um território”; é um “poder que guia para um objetivo e serve de intermediário rumo a esse objetivo”; é um “poder finalizado sobre aqueles mesmos sobre os quais se exerce, e não sobre uma unidade de tipo, de certo modo, superior, seja ela a cidade, o território, o Estado, o soberano”; é um “poder que visa ao mesmo tempo todos e cada um em sua paradoxal equivalência, e não a unidade superior formada pelo todo”³¹⁰.

Como esse poder pastoral do Oriente -- pré-cristão e propriamente cristão --, diverso do pensamento greco-romano, chega ao Ocidente? Segundo Foucault, foi a “Igreja cristã que coagulou todos esses temas de poder pastoral em mecanismos precisos e em instituições definidas”.³¹¹ Foi a Igreja cristã que “organizou um poder pastoral ao mesmo tempo específico e autônomo” e que “implantou seus dispositivos no interior do Império Romano”.³¹² Com isso, a Igreja cristã dispõe de um “tipo de poder que (...) nenhuma outra civilização havia conhecido”.³¹³ Durante milênios, “o homem ocidental aprendeu (...) a se considerar uma ovelha entre as ovelhas”, assim como a “pedir sua salvação a um pastor que se sacrifica por ele”. Trata-se da “forma de poder mais estranha e mais característica do Ocidente”, que surge no “âmbito do homem de natureza”, e não no “âmbito dos primeiros impérios”. Em outras palavras, Foucault aborda uma “forma de poder tão característica do Ocidente, tão única, (...) em toda a

³⁰⁷ “(...) o poder pastoral assegura um modo específico de individualização, calcado na ideia de salvação, apoiado igualmente numa relação de obediência incondicional à lei e numa forma de relação com a verdade em que o problema da condução das condutas é central.” (FONSECA, 2012, p. 217)

³⁰⁸ FOUCAULT, 2008, p. 172.

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ Ibidem, p. 173.

³¹¹ Ibidem, p. 174.

³¹² Ibidem.

³¹³ Ibidem.

história da civilização, [que] nasceu (...) na política considerada assunto de pastoreio”³¹⁴.

Contudo, a “importância da rede de análise da governamentalidade”³¹⁵ não reside apenas no modo como os homens são conduzidos por outros homens. Por um lado, a análise da governamentalidade possibilita a compreensão das “diferentes políticas e formas de gestão das condutas”. Por outro, acolhe a reflexão sobre as “formas de oposição aos efeitos de tais políticas a partir do único solo possível às oposições e às resistências: o próprio solo das artes de governar”.³¹⁶

No próximo capítulo, veremos os desdobramentos do debate em torno da noção de governo e, em especial, da de poder pastoral: veremos a formação de contracondutas.

³¹⁴ Ibidem.

³¹⁵ FONSECA, 2012, p. 235.

³¹⁶ Ibidem.

CAPÍTULO III

CONTRACONDUTA, ATITUDE CRÍTICA E INSURREIÇÃO

(...) não terá havido formas de
resistência ao poder como conduta?

Michel Foucault

1. Como vimos no capítulo anterior, nas aulas de fevereiro de 1978 -- dias 8, 15 e 22 --, Foucault desenvolve a noção de “poder pastoral”. Chegando ao final da análise, apresenta um elemento novo na aula de 1º de Março: as “contracondutas”. Antes, porém, retorna ao termo “conduta”, inerente aos estudos sobre o problema do governo.

Uma das razões para sua investigação do poder pastoral é a presença, nas sociedades ocidentais modernas, de uma “relação entre religião e política”³¹⁷, relação que, no entanto, não está baseada no jogo entre Igreja e Estado e sim na relação entre o pastorado e o governo. Ao invés de identificar o papa e o imperador como figuras centrais no poder pastoral, Foucault encontra na figura do “ministro” o cerne da “relação da religião com a política, do governo com o pastorado.”³¹⁸

Durante as aulas de Fevereiro do curso *Segurança, território, população*, Foucault sinaliza que “o pastorado constituía um conjunto de técnicas e de procedimentos”³¹⁹ que os padres tomam da “noção grega de economia que encontrávamos em Aristóteles e que designava (...) a gestão particular da família, dos bens da família, das riquezas da família”.³²⁰ Essa noção de economia aparece no pastorado cristão não somente no campo da prosperidade e da riqueza da família ou da casa, mas da “salvação das almas”.

A partir dos séculos XVI e XVII, abre-se uma crise do poder pastoral: este é o momento em que o “problema do governo, da governamentalidade pode se colocar a

³¹⁷ FOUCAULT, 2008, p. 253.

³¹⁸ Ibidem, p. 253-254.

³¹⁹ Ibidem, p. 254.

³²⁰ Ibidem.

partir do pastorado”.³²¹ Para explicar essa crise, Foucault não recorre ao que chama de “grandes limitadores externos do pastorado (...)”³²², isto é “as resistências passivas das populações que estavam sendo cristianizadas e continuaram a sê-lo até bem tarde na Idade Média.”³²³ Em relação a essas populações, afirma que, “mesmo cristianizadas, permaneceram por muito tempo reticentes a certo número de obrigações que lhes eram impostas pelo pastorado”.³²⁴ Com esses limitadores, Foucault tem em vista a “resistência (...) secular à prática, à obrigação da confissão imposta pelo concílio de Latrão em 1215”.³²⁵ Em relação a esse tipo de resposta ao poder pastoral, Foucault não está falando aqui necessariamente dessas “resistências ativas (...), com que o pastorado se chocou frontalmente”.³²⁶ Nesse caso, fala de práticas “extracristãs” como a bruxaria e a heresia dualista, cátara. Foucault menciona “[as] relações [do pastorado] com o poder político”³²⁷ como mais um exemplo de limitador externo no contexto de crise do pastorado cristão.

Não sendo esses limitadores externos do poder pastoral, Foucault acentua “alguns dos pontos de resistência, das formas de ataque e de contra-ataque que puderam se produzir no próprio campo do pastorado”.³²⁸ Uma vez que o pastorado cristão é um “tipo de poder bem específico que se dá por objeto a conduta dos homens”³²⁹, um “poder que tem de fato por objetivo a conduta dos homens”, há, em relação a ele “movimentos específicos que são resistências, insubmissões, (...) revoltas específicas de conduta”³³⁰. Qual é o caráter dessas resistências que atuam no campo de funcionamento do poder pastoral? A resposta de Foucault é: “querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos.”³³¹ As investigações de Foucault visam à “especificidade de recusas, de revoltas, de resistências de conduta”³³².

³²¹ Ibidem.

³²² Ibidem.

³²³ Ibidem, p. 256.

³²⁴ Ibidem.

³²⁵ Ibidem.

³²⁶ Ibidem.

³²⁷ Ibidem.

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ Ibidem.

³³⁰ Ibidem.

³³¹ Ibidem, p. 257.

³³² Ibidem.

As pesquisas de Foucault sobre o funcionamento do poder pastoral o levam a colocar a seguinte pergunta:

assim como houve formas de resistência ao poder na medida em que ele exerce uma soberania política, assim como houve outras formas de resistência, igualmente desejadas, ou de recusa que se dirige ao poder na medida em que ele explora economicamente, não terá havido formas de resistência ao poder como conduta?³³³

Em relação às formas de resistência ao poder entendido como orientação de conduta, Foucault faz algumas observações. Em primeiro lugar, com a hipótese de que essas resistências ao poder seriam “contra-ataques”, “reações”, “fenômenos às avessas”, defende que é preciso examinar como o “pastorado se formou (...) em reação ou (...) numa relação de enfrentamento, de hostilidade, de guerra”.³³⁴ Como exemplo disso, cita o tema da “anulação de um mundo que é o da lei”.³³⁵ De acordo com essa perspectiva, “para destruir (...) o mundo da lei, é preciso primeiramente destruir a lei, isto é, contravir a todas as leis”. Com isso, “a toda lei que o mundo ou que as potências do mundo apresentam, é necessário responder pela infração, pela infração sistematizada”.³³⁶ Na própria tradição judaico-cristã, há, para Foucault, uma “correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta.”³³⁷

A segunda observação diz respeito à especificidade das revoltas de conduta no contexto de crise do pastorado cristão, que são “distintas das revoltas políticas contra o poder na medida em que ele exerce uma soberania” e “distintas também [das revoltas econômicas contra o poder] na medida em que ele assegura, garante uma exploração”³³⁸. No entanto, “essas lutas serem específicas, de essas resistências de conduta serem específicas não quer dizer que permaneceram separadas ou isoladas umas das outras”³³⁹. Estando essas diferentes revoltas ligadas, pode-se dizer que “essas resistências de conduta [são] ligadas por exemplo, em toda a Idade Média, às lutas entre a burguesia e o feudalismo”³⁴⁰. Além disso, há também “essas revoltas de conduta, essas resistências de conduta, ligadas a um problema totalmente diferente, mas capital, o

³³³ Ibidem.

³³⁴ Ibidem.

³³⁵ Ibidem, p. 258.

³³⁶ Ibidem.

³³⁷ Ibidem.

³³⁸ Ibidem.

³³⁹ Ibidem, p. 259.

³⁴⁰ Ibidem.

do estatuto das mulheres”³⁴¹. Até mesmo mais tarde, no século XVII, a Revolução Inglesa é vista na ótica da “resistência de conduta, dos conflitos em torno do problema da conduta”³⁴².

Por último, Foucault frisa que, nos séculos XVI e XVII, “as resistências de conduta vão adquirir uma forma totalmente diferente.”³⁴³ Claro que as revoltas religiosas não deixam de existir, que são também resistências de conduta muito importantes no plano econômico e político. Entretanto, “muitas das funções pastorais foram retomadas no exercício da governamentalidade.”³⁴⁴ Isso significa que “o governo se pôs a também querer se encarregar da conduta dos homens, a querer conduzi-los”³⁴⁵, passando do âmbito religioso para o âmbito político.

Visando a essa passagem das resistências do plano religioso para o plano político, Foucault menciona alguns exemplos. O primeiro diz respeito ao “fazer a guerra”³⁴⁶. Durante muito tempo, existiram “aqueles para os quais ser homem de guerra era um estatuto, *grosso modo* a nobreza, (...) era uma profissão mais ou menos voluntária”.³⁴⁷ Contudo, com esse fazer a guerra, aparece também “toda uma série de resistências, de recusas, de deserções.”³⁴⁸ Segundo Foucault, “as deserções eram práticas absolutamente correntes em todos os exércitos do século XVII e do século XVIII.”³⁴⁹ Há um momento, lembra ele, ao qual o “fazer a guerra se tornou, para todo cidadão de um país, não simplesmente uma profissão, nem mesmo uma lei geral, mas uma ética”, isto é, uma “dedicação à causa comum e à salvação comum, sob a direção de uma consciência pública, sob a direção de uma autoridade pública, no âmbito de uma disciplina bem precisa.”³⁵⁰ A deserção não deixa de existir, é claro; passa a ser entendida como “deserção-insubmissão” e, para Foucault, está ligada a um “recusar-se a exercer o ofício da guerra ou a passar durante certo tempo essa profissão e por essa atividade.”³⁵¹ Mais do que isso, “essa recusa a empunhar as armas aparece como (...) uma contraconduta moral”, como uma “recusa da educação cívica”, uma “recusa (...) de

³⁴¹ Ibidem.

³⁴² Ibidem, p. 260.

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ Ibidem.

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ Ibidem, p. 261.

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ Ibidem.

³⁴⁹ Ibidem.

³⁵⁰ Ibidem.

³⁵¹ Ibidem.

certa relação considerada obrigatória (...) com a salvação da nação.”³⁵² Com a prática da deserção, Foucault indica “o aparecimento de um fenômeno de resistência de conduta”, que é diferente da “forma da velha deserção” e possui uma “certa analogia com certos fenômenos de resistência de conduta religiosa.”³⁵³

O segundo exemplo dado por Foucault é o das “sociedades secretas”, que surgem no contexto de dissidência religiosa e que depois passam a ter o objetivo de articular “complôs, revoluções, (...) mas sempre com um aspecto de busca de outra conduta: ser conduzido de outro modo, por outros homens, na direção de outros objetivos que não o proposto pela governamentalidade oficial.”³⁵⁴ É na clandestinidade que essas sociedades oferecem essa “possibilidade de alternativa à conduta governamental sob a forma de outra conduta, com líderes desconhecidos, formas de obediência específicas.”³⁵⁵ Na perspectiva de Foucault, existem dois tipos de partido político: 1) “os que não são nada mais que degraus para o exercício do poder ou o acesso a funções e a responsabilidades”; 2) “um partido político que, no entanto, deixou faz tempo de ser clandestino, mas que continua a levar a aura de um velho projeto que ele evidentemente abandonou”³⁵⁶, isto é, de “fazer nascer uma nova ordem social, de suscitar um novo homem.”³⁵⁷ Essa sociedade secreta surge como uma “espécie de outro pastorado, de outra governamentalidade, com seus líderes, suas regras, sua moral, seus princípios de obediência.”³⁵⁸

Por último, Foucault comenta o terceiro exemplo: o do saber, das instituições e das práticas médicas. É por meio da medicina que surge uma “série de revoltas de condutas”, que existem até hoje no que diz respeito à “recusa de certas medicações, de certas prevenções, como a vacinação, à recusa de certo tipo de racionalidade médica”³⁵⁹. Segundo Foucault, trata-se do “esforço para constituir espécies de heresias médicas em torno de práticas de medicação que utilizam a eletricidade, o magnetismo, as ervas, a medicina tradicional.”³⁶⁰ Assim, há uma ligação entre os movimentos de dissidência religiosa com a “resistência à conduta médica.”³⁶¹

³⁵² Ibidem.

³⁵³ Ibidem, p. 262.

³⁵⁴ Ibidem.

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ Ibidem, p. 263.

³⁵⁸ Ibidem.

³⁵⁹ Ibidem.

³⁶⁰ Ibidem.

³⁶¹ Ibidem.

Através do conjunto de observações sobre os exemplos da deserção, da sociedade secreta e da resistência à conduta médica, Foucault se questiona sobre o seguinte:

Aquilo que chamei há pouco de resistência, recusas, revoltas, será que não poderíamos tentar encontrar uma palavra para [o] designar? Como designar esse tipo de revoltas, ou antes, essa espécie de trama específica de resistência a formas de poder que não exercem a soberania e que não exploram, mas que conduzem?³⁶²

Passando por termos como “revolta”, “desobediência” e “insubmissão”, Foucault chega à noção de “dissidência”. É esse termo que utiliza para definir “essas formas de resistência (...) que têm por objetivo e por adversário um poder que se atribui por encargo (...) conduzir os homens em sua vida, em sua existência cotidiana.”³⁶³ Foucault possui dois motivos para operar nesse momento com a noção de dissidência: 1) “essa palavra (...) foi de fato empregada com frequência para designar os movimentos religiosos de resistência à organização pastoral”³⁶⁴; 2) “sua aplicação atual poderia efetivamente justificar seu uso, porque, afinal de contas, o que se [chama de] ‘dissidência’ nos países da Europa Oriental e na União Soviética designa de fato uma forma de resistência e de recusa complexa.”³⁶⁵ Aliando a pastoral cristã e a até então atual governamentalidade socialista, Foucault realiza uma análise crítica da União Soviética, uma “sociedade em que (...) o partido político é encarregado de definir a economia e as estruturas de soberania características do país.”³⁶⁶ Trata-se, para Foucault, de uma sociedade em que os indivíduos são conduzidos por um “jogo de obediência generalizada que adquire precisamente a forma do terror”.³⁶⁷ E esse terror é fundamental, visto que até mesmo os líderes “sabem que de qualquer modo o sistema geral da obediência os envolve tanto quanto àqueles sobre os quais exercem seu poder.”³⁶⁸ Existe, assim, um processo de “pastoralização do poder na União Soviética”, em que as lutas política chamadas “dissidências” se colocam contrárias. Trata-se de uma recusa da “salvação”, de toda uma “pastoral da salvação”, uma “pastoral da

³⁶² Ibidem, p. 263-264.

³⁶³ Ibidem, p. 264.

³⁶⁴ Ibidem.

³⁶⁵ Ibidem, p. 264-265.

³⁶⁶ Ibidem, p. 265.

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ Ibidem.

obediência”. Essa recusa se expande para a questão da verdade, do “sistema de verdade”, do “exame perpétuo que nos julga o tempo todo, nos diz o que somos no fundo de nós mesmos, sadios ou doentes, loucos ou não.”³⁶⁹ Desse modo, é o termo “dissidência” que Foucault utiliza até aqui para definir a “luta contra esses efeitos pastorais.”³⁷⁰

Todavia, ao invés de dissidência, Foucault ainda prefere um outro termo para definir essa forma de luta: “contraconduta”. De acordo com ele, essa ideia tem a “vantagem de possibilitar referir-nos ao sentido ativo da palavra ‘conduta’”.³⁷¹ Com o termo “contraconduta”, entende o “sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros”, isto é, em um sentido ativo, não apenas como uma “reação” aos efeitos de poder. A palavra “contraconduta” não permite “sacralizar como dissidente fulano ou beltrano” e, por sua vez, possibilita “analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder.”³⁷² Com essa dimensão das contracondutas, pode-se localizar os “delinquentes”, os “loucos”, os “doentes”, etc. É a “análise dessa imensa família” que Foucault chama de “contracondutas.”³⁷³

Diversamente da noção de “dissidência”, Foucault busca a maneira pela qual uma “crise interna do pastorado fora aberta na Idade Média (...) pelo desenvolvimento de contracondutas.”³⁷⁴ Como explica nas aulas anteriores, Foucault lembra que é possível observar “desde os primeiros séculos do cristianismo a todo um desenvolvimento, a uma extrema complicação das técnicas, dos procedimentos pastorais, a uma institucionalização muito rigorosa e muito densa do pastorado.”³⁷⁵ Além disso, ressalta que “todo o cristianismo medieval” é fortemente marcado pela distinção entre duas categorias de indivíduos: os “clérigos” e os “leigos”. Na sua perspectiva, “um dos pontos de sustentação da contraconduta pastoral” está nos diversos privilégios dos clérigos -- inclusive “espirituais” --, que estariam “mais próximos do paraíso, do céu e da salvação que os outros.”³⁷⁶ Há ainda, no cristianismo medieval, a

³⁶⁹ Ibidem.

³⁷⁰ Ibidem.

³⁷¹ Ibidem, p. 266.

³⁷² Ibidem.

³⁷³ Ibidem.

³⁷⁴ Ibidem, p. 267.

³⁷⁵ Ibidem.

³⁷⁶ Ibidem.

“definição de uma teoria e de uma prática do poder sacramental dos padres”.³⁷⁷ Para Foucault, é tardio esse “poder de ministrar sacramentos, (...) de ter uma eficácia direta por seu próprio gesto, por suas palavras, uma eficácia direta na salvação das ovelhas.”³⁷⁸

Em seguida, Foucault trata de lidar com o “entrelaçamento desse pastorado com o governo civil e o poder político.”³⁷⁹ Para isso, investiga a introdução do modelo jurídico na prática pastoral. Foucault comenta a existência da obrigatoriedade da “prática de confissão” a partir dos séculos XI-XII, mesmo que já fosse uma prática comum na Idade Média. É essa “penetração do modelo judicial na Igreja, que vai ser (...) uma das grandes razões das lutas antipastorais”.³⁸⁰

Foucault oferece alguns exemplos dessas lutas antipastorais, que tomam formas distintas: 1) “lutas [anti]pastorais num nível propriamente doutrinal”; 2) “lutas antipastorais sob a forma de comportamentos individuais – seja estritamente individuais, seja individuais mas em série, comportamentos individuais por contágio”; 3) “lutas antipastorais em grupos (...) que se constituíram fortemente (...) até mesmo à margem da Igreja, sem que houvesse conflitos muito violentos.”³⁸¹ Essas “lutas pastorais” podem ser entendidas como “contracondutas pastorais em toda uma nova atitude, em todo um novo comportamento religioso, em toda uma nova maneira de fazer e de ser, em toda uma nova maneira de se relacionar com Deus”.³⁸²

Foucault se coloca a seguinte questão em relação às lutas antipastorais: “quais são os pontos que podemos reter, na medida em que me parece que a própria história das relações conduta pastoral/contraconduta está envolvida neles?” Desde a Idade Média, Foucault afirma que existem “cinco formas principais de contraconduta”³⁸³ e todas fazem o movimento de “desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral na economia da salvação, na economia da obediência e na economia da verdade”.³⁸⁴ Nesses três domínios está o “domínio de intervenção do poder pastoral.”³⁸⁵

A primeira forma de contraconduta é o ascetismo. Foucault defende que é um lugar-comum “associar o ascetismo à própria essência do cristianismo e a fazer do

³⁷⁷ Ibidem.

³⁷⁸ Ibidem, p. 268.

³⁷⁹ Ibidem.

³⁸⁰ Ibidem, p. 268-269.

³⁸¹ Ibidem, p. 269.

³⁸² Ibidem.

³⁸³ Ibidem.

³⁸⁴ Ibidem, p. 270.

³⁸⁵ Ibidem.

cristianismo uma religião da ascese, em oposição às religiões antigas.”³⁸⁶ Foucault recorda que o pastorado desenvolvido nos séculos III e IV na Igreja cristã surge como uma oposição às “práticas ascéticas”, contra aquilo que é chamado de “excessos do monaquismo, da anacorese egípcia ou síria”. Aqui, Foucault está falando da organização de mosteiros com vida comum, que é composta por um abade e seus subordinados, isto é, os “intermediários do seu poder”. Trata-se de uma organização espiritual em que existe a “regra de uma obediência que nunca deve ser discutida em relação às ordens do superior” e que leva em consideração a “renúncia não ao corpo ou à carne, mas à vontade.”³⁸⁷ Uma vez prestada obediência, o que está em jogo é a limitação de “tudo o que podia haver de infinito ou tudo o que (...) havia de incompatível no ascetismo com a organização de um poder”.³⁸⁸

Daí, Foucault formula a seguinte pergunta: “O que havia de fato no ascetismo que era incompatível com a obediência, ou o que havia na obediência que era essencialmente antiascético?”³⁸⁹ Foucault comenta alguns aspectos da ascese para poder respondê-la: 1) “a ascese é (...) um exercício de si sobre si, é uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo e em que a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro é, se não impossível, pelo menos não necessário”; a ascese leva em conta níveis de dificuldades, ou seja, “o asceta no momento mesmo em que reconhece seus limites que se torna o guia do seu próprio ascetismo e que é levado por essa experiência imediata e direta do limite, a superá-lo”; 3) a ascese aparece como uma forma de desafio e, por isso, há “histórias que fornecem descrições da vida dos ascetas (...) em que (...) fica-se sabendo que um faz um exercício de uma extrema dificuldade, a que o outro vai responder fazendo um exercício de dificuldade ainda maior”³⁹⁰; 4) a ascese leva a um estado de *apátheia*, que -- diferente da “pastoral da obediência” -- consiste no “domínio que ele [o asceta] exerce sobre si mesmo, sobre seu corpo, sobre seus sofrimentos”³⁹¹; 5) a ascese remete “seja a uma recusa do corpo, logo da matéria, logo a essa espécie de acosmismo que é uma das dimensões da gnose e do dualismo, seja à identificação do corpo com Cristo”³⁹².

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Ibidem.

³⁸⁸ Ibidem, p. 271.

³⁸⁹ Ibidem.

³⁹⁰ Ibidem.

³⁹¹ Ibidem, p. 272.

³⁹² Ibidem.

Em resumo, o ascetismo se refere a um conjunto formado “seja à justa do atleta, seja ao domínio de si e do mundo, seja à recusa da matéria e ao acosmismo gnóstico, seja à identificação glorificadora do corpo.”³⁹³ Diferentemente do ascetismo, o pastorado exige “uma obediência permanente, uma renúncia à vontade, e somente à vontade, e uma extensão da conduta do indivíduo ao mundo.”³⁹⁴ Assim, “não há nenhuma recusa do mundo no princípio pastoral da obediência”.³⁹⁵ O que há no pastorado é “um estado definitivo, adquirido desde o início, de obediência às ordens dos outros.”³⁹⁶ Ou seja, “na obediência nunca há nada dessa justa com os outros ou consigo mesmo, mas ao contrário uma humildade permanente.”³⁹⁷ Na perspectiva de Foucault, o pastorado e o ascetismo são diferentes. Sendo um lugar de desenvolvimento de “contracondutas pastorais na Idade Média”, “o ascetismo foi um dos pontos de apoio, um dos instrumentos utilizados (...) contra o pastorado.”³⁹⁸ A posição de Foucault é a de que o “ascetismo é (...) um elemento (...) estranho à estrutura de poder pastoral em torno do qual se organizava, tinha se organizado o cristianismo.”³⁹⁹ O ascetismo aparece como um “elemento de luta”⁴⁰⁰ presente ao longo da história do cristianismo. Por sua vez, o cristianismo enquanto conjunto de “estruturas de poder” é formado pelo pastorado, sendo “antiascético”. O ascetismo é, para Foucault, uma “espécie de elemento tático, de peça de reversão pela qual certo número de temas da teologia cristã ou da experiência religiosa vai ser utilizado contra essas estruturas de poder.”⁴⁰¹ Trata-se de uma “espécie de obediência exasperada e controvertida, que se tornou domínio de si egoísta.”⁴⁰² Reside no próprio exagero do ascetismo “sua inacessibilidade por um poder exterior.”⁴⁰³

Foucault recorda que, “ao princípio judaico ou princípio greco-romano da lei”, o poder pastoral acrescenta a questão da “obediência contínua e infinita de um homem a outro.”⁴⁰⁴ Com essa “regra pastoral da obediência”, o ascetismo surge como um contraponto: “O ascetismo sufoca a obediência com o excesso de prescrições e desafios

³⁹³ Ibidem, p. 273.

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ Ibidem.

³⁹⁶ Ibidem.

³⁹⁷ Ibidem.

³⁹⁸ Ibidem.

³⁹⁹ Ibidem, p. 273-274.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 274.

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² Ibidem.

⁴⁰³ Ibidem.

⁴⁰⁴ Ibidem.

que o indivíduo lança a si mesmo.”⁴⁰⁵ Como um “elemento do antipastoral ou da contraconduta pastoral”, o ascetismo se apresenta como uma oposição ao “princípio de uma submissão e de uma obediência ao outro.”⁴⁰⁶

A segunda forma de contraconduta são as comunidades. Com esse tema, Foucault trata, em primeiro lugar, do problema do pastor em estado de pecado. A partir desse problema, Foucault faz os seguintes questionamentos:

O pastor deve o privilégio do seu poder ou da sua autoridade a uma marca que teria recebido de uma vez por todas e que seria indelével? Em outras palavras, será porque ele é padre e porque recebeu a ordenação que ele detém um poder, um poder que não lhe pode ser retirado, a não ser quando eventualmente suspenso por uma autoridade superior? É o poder do pastor independente do que ele é moralmente, do que ele é interiormente, da sua maneira de viver, da sua conduta?⁴⁰⁷

Em um dado momento, o problema do pastor pecador se torna a justificativa para que se suspenda “todo o poder que ele pode ter sobre os fiéis”⁴⁰⁸. Começa-se a compreender que a obediência ao pastor infiel à lei e ao próprio princípio de obediência é demonstração de heresia. Trata-se de uma “heresia da obediência.”⁴⁰⁹

Em relação ao tema das comunidades, Foucault comenta também o “problema do poder sacramental do padre”. Desde os primórdios de sua formação, “a doutrina da Igreja não havia cessado de aprofundar, de estear, de adensar e, cada vez mais, de intensificar o poder sacramental do padre”.⁴¹⁰ Entre as capacidades do padre, está a de “absolver ante o céu o que ele absolve na confissão na terra” e a de “dar o corpo de Cristo pela eucaristia.”⁴¹¹ Segundo Foucault, “é todo esse poder sacramental, definido pouco a pouco pela Igreja para seus padres, que vai ser, que é sem cessar questionado pelas diferentes comunidades religiosas que se desenvolvem.”⁴¹² Além disso, há também a desconfiança da confissão. Para Foucault, trata-se da “confissão que, até os séculos X-XI, ainda era uma atividade, uma prática que podia ser realizada entre leigos”.⁴¹³ No entanto, a partir dos séculos XI-XII, a confissão foi reservada somente aos padres. Sendo desenvolvida mesmo assim a “prática da confissão dos leigos” no

⁴⁰⁵ Ibidem.

⁴⁰⁶ Ibidem.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 275.

⁴⁰⁸ Ibidem.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 276.

⁴¹⁰ Ibidem.

⁴¹¹ Ibidem.

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ Ibidem.

interior das comunidades, é crescente a “desconfiança em relação à confissão feita ao padre”⁴¹⁴, ou seja, da “tendência a uma recusa da confissão”⁴¹⁵.

Tendo comentado princípios doutrinários como o do pastor pecador e da recusa ao poder sacramental do padre, Foucault ainda menciona mais um: a “eucaristia”, tendo em vista as “práticas de contracondutas” que são desenvolvidas nas comunidades no contexto da “forma da refeição comunitária com consumo de pão e de vinho, mas em geral sem dogma da presença real.”⁴¹⁶

Nessas comunidades, Foucault ressalta a supressão da distinção de privilégios dos sacerdotes e dos leigos. Com essa medida comunitária, “a eficácia do padre para a sua salvação se torna nula”⁴¹⁷, assim como “já não é necessária a intervenção de um pastor para guiá-lo [o leigo] no caminho da salvação, pois ele já o trilhou”.⁴¹⁸ Com o fim da separação entre sacerdotes e leigos, Foucault situa a exclusão de “toda essa organização do poder pastoral, essa eficácia do poder pastoral que encontramos na Igreja, digamos, oficial, a Igreja geral”.⁴¹⁹

Entretanto, enfatiza que isso não significa que, “nessas comunidades, o princípio da obediência era totalmente desconhecido ou suprimido.”⁴²⁰ Mais do que isso, “havia um certo número de comunidades em que nenhuma forma de obediência era reconhecida.”⁴²¹ Afirmam-se a um só tempo a legitimidade de toda conduta e a exclusão de toda obediência. Em todo caso, Foucault diz que há “muitas outras maneiras de impor os esquemas de obediência, mas de um modo bem diferente do esquema pastoral.”⁴²² Mesmo que “o pastorado cristão diga que o pastor deve (...) ser o último dos servidores da sua comunidade”, Foucault diz que havia, por outro lado, a experiência de que “o último dos servidores das comunidades nunca se tornava pastor.”⁴²³ Por fim, Foucault ainda lembra que, “assim como a ascese tem um pouco esse lado de exagero quase irônico em relação à regra pura e simples de obediência”⁴²⁴, no caso das comunidades há a “prática carnavalesca da inversão da sociedade e da

⁴¹⁴ Ibidem.

⁴¹⁵ Ibidem, p. 277.

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ Ibidem.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 277-278.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 278.

⁴²⁰ Ibidem.

⁴²¹ Ibidem.

⁴²² Ibidem.

⁴²³ Ibidem, p. 279.

⁴²⁴ Ibidem.

constituição desses grupos religiosos com base num modelo exatamente inverso ao da hierarquia pastoral existente.”⁴²⁵

A terceira forma de contraconduta é a mística. Para comentar, Foucault retoma o fato de que o “poder pastoral havia (...) desenvolvido uma economia da verdade que (...) ia do ensino, de um lado, do ensino de uma verdade ao exame do indivíduo.”⁴²⁶ Trata-se de “uma verdade transmitida como dogma a todos os fiéis e uma verdade tirada de cada um deles como segredo descoberto no fundo da sua alma.”⁴²⁷ No entanto, a mística dá a entender de que “a alma não se mostra ao outro num exame, por todo um sistema de confissões.”⁴²⁸ Assim, “a mística escapa fundamentalmente, essencialmente do exame”⁴²⁹ Além disso, “como revelação imediata de Deus à alma, também escapa da estrutura do ensino e dessa repercussão da verdade, daquele que sabe àquela que é ensinado, que a transmite.”⁴³⁰ A “experiência mística” critica veementemente “toda essa hierarquia e essa lenta circulação das verdades ensinadas”.⁴³¹ O ensino pela mística passa por um “jogo de alternâncias”: “a noite/o dia, a sombra/a luz, a perda/o reencontro, a ausência/a presença”.⁴³² Ou seja, “a mística se desenvolve a partir de experiências e na forma de experiências absolutamente ambíguas, numa espécie de equívoco.”⁴³³ Na visão de ensino da mística, “a ignorância é um saber, e o saber tem a própria forma da ignorância.”⁴³⁴ A experiência mística se baseia na “comunicação pelo corpo a corpo, quando o corpo do místico sente efetivamente a presença, a presença premente do corpo do próprio Cristo.”⁴³⁵

A quarta forma de contraconduta é o problema da Escritura. Deve-se lembrar que não se trata de que “os privilégios da Escritura não existiam numa economia do poder pastoral”.⁴³⁶ Contudo, “nos movimentos de contraconduta que vão se desenvolver ao longo de toda a Idade Média, vamos ter precisamente (...) o retorno aos textos, o retorno à Escritura.”⁴³⁷ Segundo Foucault, “o ato da leitura é um ato espiritual que põe o

⁴²⁵ Ibidem.

⁴²⁶ Ibidem, p. 280.

⁴²⁷ Ibidem.

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ Ibidem.

⁴³¹ Ibidem.

⁴³² Ibidem.

⁴³³ Ibidem, p. 280-281.

⁴³⁴ Ibidem, p. 281.

⁴³⁵ Ibidem.

⁴³⁶ Ibidem.

⁴³⁷ Ibidem.

fiel em presença da palavra de Deus e que encontra, por conseguinte, nessa iluminação interior, sua lei e sua garantia.”⁴³⁸ É através da leitura do “texto que foi dado por Deus aos homens”, que se pode chegar à própria palavra Dele. Desse modo, é “a compreensão que ele [o leigo] tem dela (...) nada mais é do que aquilo que Deus quis revelar por si próprio ao homem”.⁴³⁹

Por último, a quinta forma da contraconduta é a crença escatológica. Segundo Foucault, essa crença corresponde à volta de Deus ao seu “rebanho”, uma vez que “Ele é o verdadeiro pastor (...), Ele pode dispensar os pastores, os pastores da história e do tempo” e, assim, “cabe agora a Ele fazer as distinções, cabe a Ele dar de comer ao rebanho, cabe a Ele guiá-lo.”⁴⁴⁰

Com os exemplos do ascetismo, das comunidades, da mística, da Escritura e da escatologia, Foucault indica o “desenvolvimento dos movimentos de contraconduta na Idade Média”.⁴⁴¹ Para ele, o “cristianismo, na sua organização pastoral real, não é uma religião ascética, não é uma religião da comunidade, não é uma religião da mística, não é uma religião da Escritura e, claro, não é uma religião da escatologia”.⁴⁴²

Foucault reforça que essas contracondutas não são elementos exteriores ao cristianismo. Nos séculos XV e XVI, quando o pastorado é ameaçado por “todos esses movimentos de contraconduta”, a decisiva e grande separação entre as “Igrejas protestantes, que (...) escolheram um certo modo de reimplantação dessas contracondutas, e a Igreja católica, que (...) tentará (...) reutilizá-las e reinseri-las em seu sistema próprio.”⁴⁴³ De acordo com Foucault, “a luta não se faz na forma da exterioridade absoluta, mas sim na forma da utilização permanente de elementos táticos pertinentes na luta antipastoral”.⁴⁴⁴ Foucault aborda lutas que estão inseridas no “horizonte geral do cristianismo”.⁴⁴⁵

Ao final da aula, Foucault diz que o poder pastoral é o “pano de fundo dessa governamentalidade que vai se desenvolver a partir do século XVI”.⁴⁴⁶ Não se trata de fazer uma “história endógena do poder que se desenvolveu a partir dele mesmo numa espécie de loucura paranoica e narcísica”, e sim de “mostrar como o posto de vista do

⁴³⁸ Ibidem, p. 282.

⁴³⁹ Ibidem.

⁴⁴⁰ Ibidem.

⁴⁴¹ Ibidem, p. 283.

⁴⁴² Ibidem.

⁴⁴³ Ibidem.

⁴⁴⁴ Ibidem, p. 283-284.

⁴⁴⁵ Ibidem, p. 284.

⁴⁴⁶ Ibidem.

poder é uma maneira de identificar relações inteligíveis entre elementos exteriores uns aos outros.”⁴⁴⁷ Para Foucault, trata-se de perceber, por exemplo, que os “conflitos entre feudalismo e burguesia mercantil” estão ligados a uma crise do pastorado no final da Idade Média. Contudo, se ele não toma o “problema do pastorado, do poder pastoral, das suas estruturas como sendo o ponto de articulação desses diferentes elementos exteriores uns aos outros”, haveria um retorno às “velhas concepções da ideologia.”⁴⁴⁸ Não é o que acontece: “O ponto de vista do poder pastoral, o ponto de vista de toda essa análise das estruturas de poder permite (...) retomar as coisas e analisá-las, não mais na forma de reflexo e transcrição, mas na forma de estratégias e práticas.”⁴⁴⁹

2. Em maio de 1978, Foucault realiza a conferência intitulada *O que é a crítica?*, na Sociedade Francesa de Filosofia. Nessa ocasião, retoma algumas reflexões presentes no curso *Segurança, território, população*, tendo em vista uma nova terminologia: a ideia de “atitude crítica”, “atitude de ‘recusa em ser governado por outrem’.”⁴⁵⁰ Essa noção corresponde à ideia expressa na passagem seguinte:

A atitude crítica seria (...) uma espécie de “forma cultural geral”, uma atitude ao mesmo tempo “moral e política”, uma “maneira de pensar”, que teria nascido na Europa simultaneamente ao desenvolvimento das artes de governar e que poderia ser chamada de “arte de não ser governado”.⁴⁵¹

O título da conferência está ligado à proposta foucaultiana de tecer algumas considerações em torno da “crítica”. Trata-se de um projeto que não para de “se formar, de se prolongar, de renascer nos confins da filosofia, ao mesmo tempo perto dela, ao mesmo tempo contra ela, às suas custas, em direção a uma filosofia vindoura, no lugar talvez de toda filosofia”.⁴⁵² Ainda no início da conferência, Foucault menciona o empreendimento crítico de Kant, além das “pequenas atividades polêmico-profissionais que levam o nome de crítica”⁴⁵³, essas atuações “menores” que, durante os séculos XV e XVI do Ocidente moderno, são consideradas manifestações da chamada “atitude

⁴⁴⁷ Ibidem.

⁴⁴⁸ Ibidem.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 284-285.

⁴⁵⁰ FONSECA, 2012, p. 257.

⁴⁵¹ Ibidem, p. 259.

⁴⁵² FOUCAULT, 2019, p. 11.

⁴⁵³ Ibidem, p. 12.

crítica”. Elas consistem, segundo Foucault, em uma “certa maneira de pensar, de dizer, de agir (...), uma certa relação com o que existe, com o que se diz, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação (...) com os outros”.⁴⁵⁴ Foucault ressalta que uma das características fundamentais da crítica é que ela “não existe a não ser em relação a outra coisa que não ela mesma”, isto é, “ela é instrumento, meio para um porvir ou verdade que ela não conhecerá e não será.”⁴⁵⁵ A crítica é um “olhar sobre um domínio que ela deseja policiar e no qual não é capaz de fazer a lei.”⁴⁵⁶ Por isto, aparece “subordinada àquilo que constitui positivamente a filosofia, a ciência, a política, a moral, o direito a literatura, etc.”⁴⁵⁷ Desse modo, Foucault almeja a análise histórica da “atitude crítica como virtude em geral.”⁴⁵⁸

Existem muitos caminhos para realizar a análise histórica da atitude crítica, ao que Foucault retorna a um trajeto aberto em *Segurança, território, população*: a pastoral cristã. Foucault lembra que o poder pastoral é uma forma específica em que o indivíduo “devia ser governado e devia se deixar governar, isto é, ser dirigido para a sua salvação, por alguém que o liga numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência.”⁴⁵⁹ Essa direção dos indivíduos rumo à salvação por meio da obediência se dá a partir de uma “tripla relação com a verdade”: 1) “verdade entendida como dogma; 2) “na medida em que essa direção implica um certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos”; 3) “na medida em que essa direção se estabelece como uma técnica refletida, comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissão, conversações, etc.”⁴⁶⁰ Durante séculos, essa tripla relação com a verdade é o modo como funcionou a pastoral cristã como “arte de governar os homens”. Essa técnica de governo esteve atrelada a “práticas relativamente limitadas (...), mesmo na sociedade medieval, ligada à existência em conventos, (...) praticada sobretudo em grupos espirituais relativamente restritos.”⁴⁶¹ Por esse motivo, desde o século XV, há uma “verdadeira explosão da arte de governar os homens”, o que pode ser entendido de duas maneiras: 1) “deslocamento (...) em expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos

⁴⁵⁴ Ibidem.

⁴⁵⁵ Ibidem.

⁴⁵⁶ Ibidem.

⁴⁵⁷ Ibidem.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 13.

⁴⁵⁹ Ibidem.

⁴⁶⁰ Ibidem, p. 14.

⁴⁶¹ Ibidem.

para fazê-lo”; 2) “multiplicação dessa arte de governar para domínios variados”⁴⁶².

Sobre este último ponto, Foucault diz:

como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar as forças armadas, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito? “Como governar?” creio que esta foi uma das questões fundamentais disso que se passou no século XV ou XVI. Questão fundamental à qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar – arte pedagógica, arte política, arte econômica (...) - e de todas as instituições de governo, no sentido amplo que tinha a palavra governo nessa época.⁴⁶³

Junto à profusão das artes de governar nos séculos XV e XVI -- ou do processo de “governamentalização” --, surge outro movimento, a atitude crítica:

Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na busca das maneiras de governar, localiza-se uma perpétua questão que seria: “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles?”; e se dermos a esse movimento de governamentalização, da sociedade e dos indivíduos, ao mesmo tempo, a inserção histórica e a amplitude que acredito ter sido a sua, parece que podemos nos aproximar disso que chamar-se-ia atitude crítica. Em face, e como contrapartida, ou sobretudo como parceiro e adversário das artes de governar, como uma maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar-lhes uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar dessas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-las, com reticência essencial, mas também e por aí mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria havido algo nascido na Europa nesse momento, um tipo de forma cultural geral, atitude moral e política, maneira de pensar, etc. É que eu chamaria simplesmente arte de não ser governado ou ainda arte de não ser governado desse modo e a este preço. E eu proporia então, como primeira definição da crítica, essa caracterização geral: a arte de não ser tão governado [*l’art de n’être pas tellement gouverné*]⁴⁶⁴

Procurando especificar o que entende por atitude crítica, Foucault apresenta três pontos históricos relevantes:

⁴⁶² Ibidem.

⁴⁶³ Ibidem.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 15-16.

1) Foucault observa que a “época em que o governo dos homens era basicamente uma arte espiritual ou uma prática essencialmente religiosa ligada à autoridade de uma Igreja, ao magistério de uma Escritura.”⁴⁶⁵ A atitude crítica nesse contexto se localiza no momento em que, por exemplo, se coloca a seguinte questão: “qual tipo de verdade diz a Escritura, como ter acesso a essa verdade da Escritura na Escritura apesar talvez do escrito?”⁴⁶⁶ Aqui, a atitude crítica em relação à Bíblia.

2) Foucault diz que não querer ser governado desta forma está associado intimamente ao “não mais querer aceitar tais leis porque elas são injustas, porque, sob o fato de serem antigas ou sob o esplendor mais ou menos ameaçador que lhes dá o soberano de hoje, elas escondem uma ilegitimidade essencial.”⁴⁶⁷ Nessa perspectiva, a atitude crítica é, “face ao governo e à obediência que ele demanda, opor direitos universais e imprescritíveis, aos quais todo governo qualquer que seja, quer se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, deverá se submeter.”⁴⁶⁸ Trata-se da atitude crítica em relação ao Direito e ela está associada à pergunta: “quais são os limites do direito de governar?”⁴⁶⁹

3) Por fim, Foucault diz que a atitude crítica como não querer ser governado assim está distante de “aceitar como verdade (...) que uma autoridade lhes diz ser verdade, ou pelo menos não o aceitar porque uma autoridade o disse, é não o aceitar senão quando nós mesmos consideramos como boas as razões para aceitá-lo.”⁴⁷⁰ Aqui, Foucault aborda a atitude crítica em relação à Autoridade.

Nesse cruzamento entre governamentalização e atitude crítica, o estudo de Foucault encontra “fenômenos que são (...) capitais na história da cultura ocidental, quer se trate do desenvolvimento das ciências filológicas, quer se trate do desenvolvimento da reflexão, da análise jurídica, da reflexão metodológica.”⁴⁷¹ Através desse cruzamento, Foucault afirma que “o núcleo da crítica é essencialmente o feixe de relações que une um ao outro, ou um aos dois outros, o poder, a verdade e o sujeito.”⁴⁷² Tendo visto o processo de governamentalização como uma “prática social, de sujeitar os indivíduos pelos mecanismos de poder que reclamam para si uma verdade”, Foucault

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 16.

⁴⁶⁶ Ibidem.

⁴⁶⁷ Ibidem, p. 17.

⁴⁶⁸ Ibidem.

⁴⁶⁹ Ibidem.

⁴⁷⁰ Ibidem.

⁴⁷¹ Ibidem, p. 17-18.

⁴⁷² Ibidem, p. 18.

diz que a atitude crítica consiste no “movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder, e o poder sobre seus discursos de verdade.”⁴⁷³ Com isso, a atitude crítica é vista como a “arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida”, que possui como função o “desassujeitamento no jogo disso que poderia chamar (...) política da verdade.”⁴⁷⁴

Com essa definição, Foucault considera a atitude crítica próxima daquilo que Kant formula não em suas *Críticas* -- *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática* e *Crítica da faculdade do juízo* --, e sim no artigo de opinião, de 1784, intitulado *Que é Esclarecimento?* Nesse texto, Kant define a *Aufklärung* (Esclarecimento) como “[saída] em relação a um certo estado de menoridade no qual estaria mantida, e mantida autoritariamente, a humanidade.”⁴⁷⁵ Isso, de acordo com Foucault, estaria ligado a uma certa incapacidade de servir-se de seu próprio entendimento sem a intervenção de um outro. Assim, Foucault considera importante que “Kant tenha definido essa incapacidade como uma certa correlação (...) entre esse excesso de autoridade e, por outro lado, (...) uma falta de decisão e de coragem”.⁴⁷⁶ Foucault possui uma posição original em relação à concepção kantiana de *Aufklärung*, visto que ela não aparece apenas como uma “definição histórica e especulativa”. Para ele, há “nessa definição de *Aufklärung* (...) um chamado à coragem.”⁴⁷⁷

É por meio da *Aufklärung* kantiana que Foucault busca a descrição precisa da atitude crítica, que surge a partir do processo de governamentalização da sociedade no Ocidente dos séculos XV e XVI. Como Foucault entende essa *Aufklärung* em Kant como atitude crítica?

E em relação a essa *Aufklärung* (cujo lema, vocês sabem bem e Kant o evoca, é “*sapere aude*”, não sem que uma outra voz aquela de Frederico II, diga em contraponto: “que eles pensem tanto quanto queiram, desde que obedeçam”), em todo caso em relação a essa *Aufklärung*, como Kant vai definir a crítica? Ou em todo caso, (...) em relação a esta *Aufklärung*, como poderíamos situar a crítica propriamente dita? Se efetivamente Kant chama de “*Aufklärung*” todo esse movimento crítico que precedeu, como ele irá situar isso que ele entende por crítica? Eu diria (...) que em relação à *Aufklärung* a crítica será aos olhos de Kant quem irá dizer ao saber: você sabe bem até onde

⁴⁷³ Ibidem.

⁴⁷⁴ Ibidem.

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 19.

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 19-20.

⁴⁷⁷ Ibidem, p. 20.

você pode saber? Pense tanto quanto queira, mas você sabe bem até onde pode pensar sem perigo? A crítica dirá, em suma, que é menos daquilo que nós empreendemos com mais ou menos coragem, que da ideia que nós próprios fazemos de nosso conhecimento e de seus limites, que advém nossa liberdade; e que, por consequência, no lugar de deixar ser dito por um outro “obedeçam”, é nesse momento, quando se terá feito do próprio conhecimento uma ideia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se ouvirá mais o obedeçam; ou, antes, que o obedeçam será fundado sobre a própria autonomia.⁴⁷⁸

Foucault ressalta que possui o objetivo de “mostrar a oposição que haveria em Kant entre a análise da *Aufklärung* e o projeto crítico”.⁴⁷⁹ E então acompanha como, em Kant, “essa verdadeira ‘coragem de saber’ que era invocada pela *Aufklärung* (...) consiste em reconhecer os limites do conhecimento”⁴⁸⁰ e entende que Kant estabelece que “a autonomia está longe de ser oposta à obediência aos soberanos.”⁴⁸¹ Segundo Foucault, “Kant conferiu à crítica, na sua empresa de desassujeitamento no jogo do poder e da verdade, a tarefa primordial, como prolegômenos a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento”.⁴⁸²

Nos séculos XIX e XX, Foucault entende que há “muito mais motivos para a continuação da empresa crítica, como Kant a havia situado em um tipo de recuo em relação à *Aufklärung*”.⁴⁸³ O que Foucault diz em relação a esses séculos é que há uma “ocasião concreta a essa nova atitude crítica, a essa atitude crítica recuada em relação à *Aufklärung*, que Kant tinha aberto a possibilidade.”⁴⁸⁴

Para explicar mais esse “motivo histórico que parecia ser atribuído à crítica kantiana”⁴⁸⁵, Foucault menciona três traços fundamentais: 1) “uma ciência positivista, (...) tendo fundamentalmente confiança em si mesma, apesar de ter sido cuidadosamente crítica de cada um de seus resultados”⁴⁸⁶; 2) “o desenvolvimento de um Estado ou de um sistema estatal que se dava ele próprio como razão e como racionalidade profunda da história (...)”⁴⁸⁷; 3) “na costura desse positivismo científico e do desenvolvimento

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 20-21.

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 21.

⁴⁸⁰ Ibidem.

⁴⁸¹ Ibidem.

⁴⁸² Ibidem.

⁴⁸³ Ibidem, p. 22.

⁴⁸⁴ Ibidem.

⁴⁸⁵ Ibidem.

⁴⁸⁶ Ibidem.

⁴⁸⁷ Ibidem, p. 22-23.

dos Estados, uma ciência do Estado ou um estatismo”.⁴⁸⁸ Entre esses traços, Foucault observa que, nessa época, “os poderes de tipo estatal irão se exercer cada vez mais através de conjuntos técnicos refinados”.⁴⁸⁹ Considerando a atitude crítica relacionada a *Aufklärung*, pergunta-se: “de quais excessos de poder, de qual governamentalização, tanto mais incontornável porque ela se justifica racionalmente, esta razão não é ela mesma historicamente responsável?”⁴⁹⁰

Tendo em vista a Alemanha e a França, Foucault reforça que a pergunta não é formulada do mesmo modo. Na crítica alemã, há uma “suspeita de que há alguma coisa na racionalização e (...) na própria razão, que é responsável pelo excesso de poder.”⁴⁹¹ Essa crítica é formulada principalmente pelo que ele chama de “esquerda alemã” -- “esquerda hegeliana” --, referida à Escola de Frankfurt. Nela, diz Foucault, existe “toda uma crítica às relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica.”⁴⁹² Com essa crítica, há o propósito de “fazer aparecer os elos entre uma presunção ingênua da ciência, por um lado, e, por outro, os modos de dominação próprios à forma da sociedade contemporânea.”⁴⁹³ Além da Escola de Frankfurt, Foucault lembra de Husserl que, “em 1936, relacionava a crise contemporânea da humanidade europeia a algo onde estavam em questão as relações do conhecimento com a técnica.”⁴⁹⁴

Por sua vez, a França e as suas “condições do exercício da filosofia e da reflexão política”⁴⁹⁵ são diversas em relação a Alemanha, de modo que “a crítica da razão presunçosa e de seus efeitos específicos do poder não parece ter sido conduzida da mesma forma.”⁴⁹⁶ O processo do Iluminismo e da Revolução Francesa impediu que “se colocasse real e profundamente em questão essa relação entre a racionalização e o poder.”⁴⁹⁷ Mesmo com o sucesso da *Aufklärung* na Alemanha, não houve o mesmo resultado na França: por um lado, há uma “valorização política dos filósofos do século XVIII” e, por outro, uma desqualificação do “pensamento das Luzes como um episódio menor na história da filosofia”.⁴⁹⁸ Ao contrário, os alemães encaram a *Aufklärung* como

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 23.

⁴⁸⁹ Ibidem.

⁴⁹⁰ Ibidem.

⁴⁹¹ Ibidem, p. 23-24.

⁴⁹² Ibidem, p. 24.

⁴⁹³ Ibidem.

⁴⁹⁴ Ibidem.

⁴⁹⁵ Ibidem.

⁴⁹⁶ Ibidem.

⁴⁹⁷ Ibidem.

⁴⁹⁸ Ibidem, p. 25.

um episódio capital na história da razão ocidental, de modo que é associado ao período em que “a política à qual ela estava ligada tornou-se objeto de um exame suspeito.”⁴⁹⁹

O panorama intelectual da França se modifica no pós-Segunda Guerra Mundial. Assim como a *Aufklärung* é importante para os pensadores alemães -- Mendelssohn, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Escola de Frankfurt ---, os pensadores franceses do pós-Guerra veem sua importância pelo viés da fenomenologia. Após 1945, Foucault afirma que os fenomenologistas franceses fazem o retorno ao “problema entre *ratio* e poder”.⁵⁰⁰ Além disso, Foucault aponta a relevância da “história das ciências” realizada por nomes como Cavailles, Bachelard e Canguilhem. Como esses epistemólogos franceses pode-se colocar a pergunta: “como nasce, como se forma essa racionalidade, a partir de algo que é totalmente outra coisa?”⁵⁰¹ Com essa questão, Foucault trata “a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: como é que a racionalização pode conduzir ao furor do poder?”⁵⁰²

Foucault argumenta que a fenomenologia e a epistemologia francesas “não fizeram outra coisa (...) senão reduzir numa visão estritamente acadêmica o que foi (...) o movimento de fundo de nossa história depois de um século.”⁵⁰³ Diante de um cenário de alarde em relação a uma suposta carência de racionalidade na organização social ou econômica, Foucault entende que é igualmente o contexto em que se encontram os franceses diante de um excesso do poder. Foucault ressalta a concomitância das “promessas da revolução” e da “inércia de um poder que se manteve indefinidamente”.⁵⁰⁴ Além disso, lembra o discurso recorrente da “oposição entre as ideologias da violência e a verdadeira teoria científica da sociedade, do proletariado e da história”⁵⁰⁵, ao mesmo tempo em que havia “duas formas de poder que se assemelhavam como dois irmãos: fascismo e stalinismo.”⁵⁰⁶ A partir de Max Weber, Foucault afirma que há a reativação das seguintes problematizações:

o que se dá nesta racionalização que nós concordamos que caracteriza não somente o pensamento e a ciência ocidentais desde o século XVI, mas também as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e talvez até o

⁴⁹⁹ Ibidem.

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 26.

⁵⁰¹ Ibidem.

⁵⁰² Ibidem.

⁵⁰³ Ibidem, p. 27.

⁵⁰⁴ Ibidem.

⁵⁰⁵ Ibidem.

⁵⁰⁶ Ibidem.

comportamento dos indivíduos? O que se passa nessa racionalização, em seus efeitos de coerção e talvez de obnubilação, de implantação massiva e crescente e jamais radicalmente contestada, de um vasto sistema científico e técnico?⁵⁰⁷

É por meio de diferentes caminhos que se pode colocar a questão da *Aufklärung*, aquele que Foucault considera o “problema da filosofia moderna”.⁵⁰⁸ Através do tema da *Aufklärung*, Foucault indica o seu engajamento a uma “certa prática que se chamaria histórico-filosófica”, que nada tem a ver com “filosofia da história” ou com “história da filosofia”. Com essa prática, Foucault tem em vista o “domínio da experiência”, mas que não se configura na “experiência interior”. Trata-se de “fazer a sua própria história, de fabricar como uma ficção” em que há o cruzamento da “questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição que estão ligados a ele.”⁵⁰⁹ Com essa articulação, há um deslocamento em relação aos “objetos históricos habituais e familiares aos historiadores”⁵¹⁰ e um encaminhamento para o “problema do sujeito e da verdade do qual os historiadores não se ocupam”.⁵¹¹

Diante de uma reação negativa de historiadores e filósofos do seu tempo em relação às suas pesquisas histórico-filosóficas, Foucault questiona: “o que sou eu então, eu que pertencço a esta humanidade, talvez a esta franja, a este momento, a este instante de humanidade que está sujeitado ao poder da verdade em geral e das verdades em particular?”⁵¹² Para Foucault, a primeira característica de sua prática histórica-filosófica é a de “liberar os conteúdos históricos pela interrogação sobre os efeitos de poder que essa verdade, da qual supostamente esses efeitos dependem.”⁵¹³ É por meio dessa prática histórico-filosófica que é possível obter uma relação com o seu próprio tempo, isto é, a época da *Aufklärung*, “no sentido amplo do termo ao qual se referiam Kant, Weber, etc., período sem datação fixa, de múltiplos acessos.”⁵¹⁴ A *Aufklärung* está, para Foucault, associada a vários aspectos: a “formação do capitalismo”, a “constituição do mundo burguês”, a “emergência de sistemas estatais”, a “organização de um *vis-à-vis*

⁵⁰⁷ Ibidem.

⁵⁰⁸ Ibidem, p. 28.

⁵⁰⁹ Ibidem.

⁵¹⁰ Ibidem.

⁵¹¹ Ibidem, p. 28-29.

⁵¹² Ibidem.

⁵¹³ Ibidem.

⁵¹⁴ Ibidem, p. 30.

entre a arte de ser governado e aquela de não ser tão governado”, etc. É com a prática histórico-filosófica que é possível examinar a superfície das transformações das “relações entre poder, verdade e sujeito”. A *Aufklärung* é o ponto de encontro para o “esquema histórico de nossa modernidade”: independentemente do período no qual a prática histórico-filosófica se detém, o essencial é a *Aufklärung* e as suas “relações entre poderes, a verdade e o sujeito.”⁵¹⁵

Foucault retorna ao tema da *Aufklärung* e sua defasagem em relação à crítica a partir de Kant. Na sua perspectiva, essa defasagem é crucial para a introdução do problema do destino histórico do conhecimento no momento da constituição da ciência moderna” e, nesse destino, há a busca pelos “efeitos de poder indefinidos”. Com isso, examina-se a relação do “conhecimento com as condições de constituição e de legitimidade de todo conhecimento possível”, buscando “saber como, na história, fora operada a passagem para fora da legitimidade (ilusão, erro, esquecimento, ocultação, etc.).”⁵¹⁶ Daí, o que Foucault chama de “investigação sobre a legitimidade dos modos históricos do conhecer”⁵¹⁷, tal como Dilthey e Habermas entendem. Com esse tipo de investigação, Foucault se pergunta: “que falsa ideia o conhecimento fez dele mesmo e a qual uso excessivo ele se encontrou exposto, a qual dominação, por consequência, ele se viu ligado?”⁵¹⁸

Ao invés de uma “investigação sobre a legitimidade dos modos históricos do conhecer”, Foucault aborda um procedimento diferente, um procedimento que toma como “acesso à questão da *Aufklärung*” o problema do poder: uma “prova de acontecimentalização”. Com esse termo, Foucault entende “mecanismos de coerção diversos, (...) conjuntos legislativos, os regulamentos, os dispositivos materiais, os fenômenos de autoridade”⁵¹⁹, isto é, formas de saber tomadas “em função dos efeitos de poder de que são portadores na medida em que são validados como parte de um sistema de conhecimento.”⁵²⁰ Com a noção de acontecimentalização, Foucault investiga, por exemplo, “o que faz com que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder atribuídos, em um semelhante sistema, a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso.”⁵²¹

⁵¹⁵ Ibidem, p. 31.

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ Ibidem, p. 32.

⁵¹⁸ Ibidem.

⁵¹⁹ Ibidem.

⁵²⁰ Ibidem, p. 32-33.

⁵²¹ Ibidem, p. 33.

Foucault enfatiza que, ao longo de sua trajetória, existe a “utilização (...) da palavra *saber*, que se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num dado momento e num domínio definido” e do “termo *poder*, que não faz outra coisa senão cobrir toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos.”⁵²² Com as noções de saber e poder, ele se distancia da “perspectiva de legitimação como o fazem os termos de conhecimento ou de dominação”.⁵²³ Com suas análises do saber e do poder, não coloca a existência de “*um* saber ou *um* poder, menos ainda *o* saber ou *o* poder” -- “saber, poder, é somente uma rede de análise”. E, como dissemos no início do Capítulo I, essa rede “não é composta de duas categorias de elementos estranhos um ao outro, o que seria da ordem do saber de um lado e o que seria, de outro lado, da ordem do poder.”⁵²⁴ De um lado, “nada pode figurar como elemento de saber se (...) ele não está conforme um conjunto de regras e de coações características”, como é o caso de “tal tipo de discurso científico numa dada época.” Por outro lado, “nada pode funcionar como mecanismos de poder se ele não se desenvolve segundo procedimentos, instrumentos, meios, objetivos que possam ser validados dentro de sistemas mais ou menos coerentes de saber.”⁵²⁵ Por isso, Foucault não descreve “o que é o saber e o que é o poder e como um reprimiria o outro ou como o outro abusaria do primeiro”⁵²⁶, e sim “um nexo de saber-poder que permite apreender isto que constitui a aceitabilidade de um sistema, seja o sistema da doença mental, da penalidade, da delinquência, da sexualidade, etc.”⁵²⁷

Resumidamente, Foucault retoma o trajeto de uma “análise do nexo-saber-poder” a partir de sua “positividade.”⁵²⁸ Ao contrário do “ponto de vista fundamental da lei”, Foucault recorre ao “ciclo da positividade”, de modo que possa ir “do fato da aceitação ao sistema de aceitabilidade analisado a partir do jogo saber-poder”. É aí que ele situa o “nível da arqueologia.”⁵²⁹ De acordo com Foucault, “essas positivities são conjuntos que não são evidentes por si mesmos”, visto que, “qualquer que seja a força de cegar dos mecanismos de poder que elas fazem atuar, (...) elas não se tornaram

⁵²² Ibidem.

⁵²³ Ibidem, p. 34.

⁵²⁴ Ibidem.

⁵²⁵ Ibidem.

⁵²⁶ Ibidem.

⁵²⁷ Ibidem, p. 34-35.

⁵²⁸ Ibidem, p. 35.

⁵²⁹ Ibidem.

aceitáveis por nenhum direito originário.”⁵³⁰ Com isso, Foucault diz que “não era de forma nenhuma evidente que a loucura e a doença mental se sobrepusessem no sistema institucional e científico da psiquiatria”, nem que “os procedimentos punitivos, o aprisionamento e a disciplina penitenciária viessem se articular em um sistema penal”, nem que “o desejo, a concupiscência e o comportamento sexual dos indivíduos devessem efetivamente se articular uns com os outros em um sistema de saber e de normalidade chamado sexualidade.”⁵³¹ Através de toda essa aceitabilidade, Foucault identifica o que seria inaceitável: “sua arbitrariedade em termos de conhecimento, sua violência em termos de poder.”⁵³² Assim, ressalta que “esses conjuntos não são analisados como universais aos quais a história apontaria, com suas circunstâncias particulares, um certo número de modificações”.⁵³³ Por meio da análise das positivities, Foucault se orienta pela “singularidade como a loucura no mundo ocidental moderno, singularidade absoluta como a sexualidade, singularidade absoluta como o sistema jurídico-moral de nossas punições.”⁵³⁴

Essas singularidades marcam o que realmente importa na prática histórico-filosófica mencionada por Foucault: “se ela não quer cair numa filosofia da história, nem numa análise histórica, ela deve se manter no campo de imanência das singularidades puras.”⁵³⁵ Nessa abordagem foucaultiana, trata-se de “ruptura, descontinuidade, singularidade, descrição pura, quadro imóvel, ausência de explicação, ausência de transição.”⁵³⁶ Foucault lista três características da análise das positivities: 1) “não se reconhece valor causal senão nas explicações que visam a uma última instância valorada como profunda e única”; 2) “não se reconhece como tendo valor causal senão aquilo que obedece a um processo piramidal que aponta para ‘a’ causa ou o foco causal, a origem unitária”; 3) “não se reconhece valor causal senão àquilo que estabelece uma certa inevitabilidade ou ao mesmo que se aproxima da necessidade”.⁵³⁷

Lidando com contingências em sua prática histórico-filosófica, Foucault comenta “a análise das positivities, na medida em que se trata de singularidades puras que não se referem a uma espécie ou a uma essência, mas a simples condições de

⁵³⁰ Ibidem.

⁵³¹ Ibidem, p. 36.

⁵³² Ibidem.

⁵³³ Ibidem.

⁵³⁴ Ibidem.

⁵³⁵ Ibidem.

⁵³⁶ Ibidem, p. 37.

⁵³⁷ Ibidem.

aceitabilidade.”⁵³⁸ Sua abordagem possui o objetivo de “tornar inteligível uma positividade singular naquilo que ela tem justamente de singular”.⁵³⁹

Ao invés da busca por uma “gênese”, a prática histórico-filosófica em Foucault se baseia em outra coisa: “trata-se aqui de uma genealogia, ou seja, de algo que procura restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, dos quais ela aparece não como o produto, mas como o efeito”. Não constituindo pesquisas fechadas em essências, Foucault examina a produção de efeitos particulares que “implicam sujeitos, tipos de comportamento, decisões e escolhas.”⁵⁴⁰ Assim, a arqueologia e a genealogia -- procedimentos histórico-filosóficos distintos, mas complementares, como vimos no Capítulo I -- investigam “quais são as condições que tornam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pela assinalação das interações e das estratégias às quais ela se integra”.⁵⁴¹

Foucault não realiza as suas pesquisas considerando “o conhecimento” e “a legitimação do conhecimento”; considera a “via do poder e da acontecimentalização.”⁵⁴² E poder entendido não como dominação, “princípio único de explicação ou de lei incontornável”; “trata-se de pensá-lo em uma relação indissociável das formas de saber”, de modo que “ele seja visto associado a um domínio de possibilidade e, como consequência, de reversibilidade, de reversão possível.”⁵⁴³ Foucault explicita o modo que coloca as suas questões na seguinte passagem da conferência:

Vocês veem que a questão não é mais: por qual erro, ilusão, esquecimento, por quais faltas de legitimidade o conhecimento vem induzir efeitos de dominação que no mundo moderno manifesta a influência da *technê*? A questão seria, sobretudo, esta: como a indissociabilidade do saber e do poder no jogo das interações e das estratégias múltiplas pode induzir, ao mesmo tempo, singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de reversões e de deslocamentos eventuais que as torna frágeis, que as tornam impermanentes, que fazem desses efeitos acontecimentos, nada mais nada menos que acontecimentos? De que modo os efeitos de coerção próprios dessas positivities podem ser, não dissipados

⁵³⁸ Ibidem.

⁵³⁹ Ibidem, p. 38.

⁵⁴⁰ Ibidem.

⁵⁴¹ Ibidem, p. 39.

⁵⁴² Ibidem, p. 40.

⁵⁴³ Ibidem.

por um retorno ao destino legítimo do conhecimento e por uma reflexão sobre o transcendental ou o quase transcendental que o fixe, mas invertidos ou desatados no interior de um campo estratégico concreto, desde campo estratégico que os induziu, e a partir da decisão, justamente, de não ser governado?⁵⁴⁴

Partindo das contracondutas no fim da Idade Média, chegando à questão da *Aufklärung* em Kant, passando pela breve história da crítica na Alemanha e na França do século XX, Foucault reflete sobre a sua trajetória intelectual e prepara caminho para novas pesquisas. Mas para onde? Em 1978, já indica um “deslocamento” significativo nas suas pesquisas: a expansão da analítica do poder e o desenvolvimento da noção de governo, como vimos no Capítulo II. No entanto, não há apenas esse movimento em direção da pergunta “como governar?” Além dele, Foucault pergunta “como não ser governado assim?” A atitude crítica é “a noção que melhor expressa a forma que pode vir a ter a resistência ao poder normalizador para Foucault”⁵⁴⁵ e assim se pode falar em uma “positividade da atitude crítica”, da possibilidade concreta de “práticas de resistência aos mecanismos da normalização.”⁵⁴⁶

Foucault finaliza a conferência nos seguintes termos:

Em suma, o movimento que fez alternar a atitude crítica na questão da crítica, ou ainda, o movimento responsável pela reavaliação do projeto da *Aufklärung* no projeto crítico, que consistia em fazer com que o conhecimento pudesse fazer de si mesmo uma ideia justa – dado este movimento basculante, dado este deslocamento, o modo de deportar a questão da *Aufklärung* na crítica -, será que não se precisaria tentar fazer agora o caminho inverso? Não se poderia tentar percorrer este caminho, mas em outro sentido? E, se é preciso colocar a questão do conhecimento na sua relação com a dominação, seria antes de tudo a partir de uma certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, da sua minoridade. Questão de atitude.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 40-41.

⁵⁴⁵ FONSECA, 2012, p. 262.

⁵⁴⁶ Ibidem.

⁵⁴⁷ FOUCAULT, 2019, p. 41.

3. Didier Eribon, autor de uma biografia sobre Foucault, comenta sobre as viagens de Foucault realizadas em 1978 na ocasião da Revolução Iraniana.⁵⁴⁸ Elas foram realizadas no âmbito de um projeto jornalístico que Foucault empreende a convite do diretor do diário italiano *Corriere della Sera*. Trata-se de uma experiência feita após a publicação de *A vontade de saber* em 1976 e não pode ser considerada inteiramente inédita, visto que Foucault se interessa pelo lançamento do periódico francês *Libération* -- fundado em 1973 -- e é um dos colaboradores mais ativos do semanário *Le Nouvel Observateur*. O interesse de Foucault pela reportagem remonta ao início da década de 1970, quando atua no GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões).

O ano de 1978 é decisivo para os eventos políticos no Irã, uma vez que “a sublevação contra o regime do xá aumentou consideravelmente e no começo de setembro a repressão se transformou em massacre.”⁵⁴⁹ Estando em solo iraniano, Foucault não estabelece contato apenas com líderes da oposição ao governo do xá Reza Pahlevi, mas “também quer ouvir estudantes, homens da rua, jovens islâmicos que se declaram dispostos a morrer”.⁵⁵⁰ Eribon lembra que “alguns dias antes de sua chegada se realizaram em todas as mesquitas do país cerimônias de luto em homenagem às vítimas da repressão.”⁵⁵¹ De todos os iranianos que entrevista, Foucault obtém a resposta sobre o que desejavam: “um governo islâmico.”⁵⁵²

Em sua primeira passagem, “Foucault fica no Irã uma semana”⁵⁵³ e, de volta à França, redige artigos que são publicados no jornal italiano. Ainda em 1978, o aiatolá Ruhollah Khomeini vive exilado em território francês enquanto o povo iraniano clamava nas ruas por seu retorno. O aiatolá possuía uma posição firme em relação aos acontecimentos em sua terra natal: “Nada de eleição, nada de governo misto”.⁵⁵⁴ Um mês depois, Foucault retorna ao Irã. Depois, chegando à França, redige novos artigos. O seu interesse por esse país continua ainda durante algum tempo. Em 1979, quando o aiatolá Khomeini parte de Paris, “Foucault comparece ao aeroporto para presenciar o que não deixa de ser um acontecimento de importância mundial”.⁵⁵⁵ Com a chegada do

⁵⁴⁸ ERIBON, 1990, p. 261-274.

⁵⁴⁹ Ibidem, p. 262.

⁵⁵⁰ Ibidem, p. 264.

⁵⁵¹ Ibidem.

⁵⁵² Ibidem.

⁵⁵³ Ibidem.

⁵⁵⁴ Ibidem, p. 265.

⁵⁵⁵ Ibidem, p. 268.

aiatolá, “milhões de iranianos se apinham na estrada que vai do aeroporto ao centro de Teerã, milhões de homens e mulheres gritando: ‘Khomeini, enfim voltaste’”.⁵⁵⁶

Com os textos de Foucault sobre as suas viagens, “percebemos a extraordinária fascinação que exerceu sobre ele a Revolução Iraniana: uma revolução que escapava à política, ou de qualquer modo a categorias políticas ocidentais”.⁵⁵⁷ Eribon lembra que “o regime do xá inspirava profunda repulsa e que a repressão inconcebível que ensanguentava as passeatas suscitou uma ampla corrente de simpatia pelo povo iraniano”.⁵⁵⁸ A violência era tamanha que, na época, “todo mundo queria que o xá perdesse a luta, que saísse do Irã”.⁵⁵⁹ Com o futuro incerto, a leitura de Foucault é a de que “esse país não voltaria tão facilmente às formas tradicionais da política e que o elã religioso que dera toda a sua força à insurreição não desapareceria depois de obtida a vitória”.⁵⁶⁰

O cenário político no Irã não se pacifica após a Revolução. Pelo contrário, intensifica-se a violência. Foucault e os seus artigos se tornam alvos de críticas severas, uma vez que “o novo poder mostra sua verdadeira face”⁵⁶¹: prisões, execuções, atos sangrentos de repressão. Em resposta a esses ataques, Foucault publica em 1979, no jornal francês *Le Monde*, o artigo *É inútil revoltar-se?* No início do artigo, reconhece a semelhança da política na época do xá e, depois, com a constituição da República Islâmica:

Para que o xá se vá, estamos prontos para morrer aos milhares”, diziam os iranianos no verão passado. E o aiatolá, recentemente: “Que o Irã sangre, para que a revolução se fortaleça.”⁵⁶²

Antes de ressaltar a política na ordem dos “xás” ou dos “aiatolás”, Foucault lembra: “as insurreições pertencem à história”.⁵⁶³ Sua posição é a de compreender “o movimento com que um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: ‘não obedeco mais’, e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua

⁵⁵⁶ Ibidem.

⁵⁵⁷ Ibidem.

⁵⁵⁸ Ibidem.

⁵⁵⁹ Ibidem.

⁵⁶⁰ Ibidem, p. 269.

⁵⁶¹ Ibidem.

⁵⁶² FOUCAULT, 2017, p. 76.

⁵⁶³ Ibidem.

vida”.⁵⁶⁴ Havendo qualquer espécie de sublevação, “nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível”.⁵⁶⁵ A rebelião e a revolta são características incontornáveis na política e “o homem que se rebela é em definitivo sem explicação”.⁵⁶⁶ Não observando a política na ordem de uma “Razão da História”, Foucault enfatiza que “é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, ‘realmente’, preferir o risco da morte à certeza de ter obedecer”.⁵⁶⁷

É através das sublevações que se formam “todas as formas de liberdade adquiridas ou reivindicadas, todos os direitos exercidos”.⁵⁶⁸ A própria existência da sociedade civil e o fato de que “os seus poderes não são ‘absolutamente absolutos’” se devem, principalmente, à revolta no seio da política. Assim, para além dos efeitos de assujeitamento, “há a possibilidade desse momento em que nada mais se permuta na vida, em que os poderes nada mais podem e no qual, na presença dos patíbulo e das metralhadoras, os homens se insurgem”.⁵⁶⁹

Tendo em vista a experiência política dos iranianos através do islamismo, Foucault afirma que eles estavam a um só tempo “fora da história e na história”.⁵⁷⁰ No Irã, “as insurreições puderam tão facilmente encontrar nas formas religiosas sua expressão e sua dramaturgia”.⁵⁷¹ Trata-se de uma cultura em que, durante séculos, a religião se presta para “a própria maneira de viver as insurreições”.⁵⁷²

Curiosamente, Foucault diz: “Chegou a época da ‘revolução’”. O que significam essas palavras? Ele remonta aos séculos XVIII e XIX, quando a revolução “se projetou sobre a história, organizou nossa percepção do tempo, polarizou as esperanças”.⁵⁷³ Uma certa experiência da revolução, na qual é realizada “gigantesco esforço para aclimatar a insurreição no interior de uma história racional e controlável”.⁵⁷⁴ Desde esses séculos, a revolução “lhe deu legitimidade, escolheu suas boas ou más formas, definiu as leis do seu desenvolvimento, estabeleceu suas condições prévias, objetivos e maneiras de se

⁵⁶⁴ Ibidem.

⁵⁶⁵ Ibidem.

⁵⁶⁶ Ibidem.

⁵⁶⁷ Ibidem.

⁵⁶⁸ Ibidem.

⁵⁶⁹ Ibidem.

⁵⁷⁰ Ibidem, p. 77.

⁵⁷¹ Ibidem.

⁵⁷² Ibidem.

⁵⁷³ Ibidem.

⁵⁷⁴ Ibidem.

acabar”.⁵⁷⁵ Por um lado, há aqueles que enxergam a insurreição no horizonte do realismo político e, por outro, os que a inserem na “dimensão de uma história racional”.⁵⁷⁶ Foucault retoma o questionamento de Max Horkheimer e, em suas palavras, o “enigma da insurreição”: “Mas será ela assim tão desejável, essa revolução?”⁵⁷⁷

Essa pergunta oferece um olhar singular para a Revolução Iraniana. Foucault se interessa pela maneira como esse evento histórico é vivenciado, isto é, pela maneira como homens e mulheres tinham suas vidas arriscadas constantemente. Com a fome, as humilhações, o ódio pelo regime do xá Pahlavi e a vontade de transformá-lo, Foucault observa que “eles os inscreviam nos confins do céu e da terra, em uma história sonhada que era tão religiosa quanto política”.⁵⁷⁸ Há, no Irã de 1978, um desafio de sacrifícios e promessas milenares, em que as numerosas passeatas possuíam a capacidade de “responder realmente à ameaça do exército (até paralisá-lo), se desenvolver segundo o ritmo das cerimônias religiosas e finalmente remeter a uma dramaturgia intemporal na qual o poder é sempre maldito”.⁵⁷⁹ O que parece surpreender Foucault é, em pleno século XX, a existência de um movimento potente frente a um regime amplamente armado, “embora estivesse próxima dos velhos sonhos que o Ocidente conheceu outrora, quando se queria inscrever as figuras da espiritualidade no terreno da política”.⁵⁸⁰ Tendo em vista essa “espiritualidade política” no Irã, Foucault faz as seguintes perguntas e propõe uma resposta possível:

Anos de censura e perseguição, uma classe política tutelada, partidos proibidos, grupos revolucionários dizimados: em que, a não se na religião, podiam então se apoiar a desordem e depois a revolta de uma população traumatizada pelo “desenvolvimento”, pela “reforma”, pela “urbanização” e por todos os outros fracassos do regime? É verdade. Mas seria preciso esperar que o elemento religioso rapidamente se apague em e proveito de forças mais reais e de ideologia menos “arcaica”? Certamente não, e por várias razões.⁵⁸¹

Foucault reconhece a presença indiscutível da religião na Revolução Iraniana, de modo que “havia a solidez institucional de um clero cujo domínio sobre a população era

⁵⁷⁵ Ibidem.

⁵⁷⁶ Ibidem.

⁵⁷⁷ Ibidem.

⁵⁷⁸ Ibidem.

⁵⁷⁹ Ibidem.

⁵⁸⁰ Ibidem, p. 78.

⁵⁸¹ Ibidem.

forte, e as ambições políticas, vigorosas”.⁵⁸² O islamismo possui um papel fundamental dentro desse processo, na própria organização cultural, política e social do Irã, “tanto que os conteúdos imaginários da revolta não estavam dissipados no grande dia da revolução”.⁵⁸³ Por esse motivo, Foucault afirma que “o movimento iraniano não se submeteu à ‘lei’ das revoluções que faria, parece, ressaltar, sob o entusiasmo cego, a tirania que já os habitava em segredo”.⁵⁸⁴ Desse modo, “o que constituía a parte mais íntima e intensamente vivida da insurreição era contíguo a um tabuleiro político sobrecarregado”.⁵⁸⁵ Existe uma espiritualidade na Revolução Iraniana que não se compara, segundo Foucault, ao “governo sangrento de um clero fundamentalista”.⁵⁸⁶ Mesmo que os religiosos iranianos validem o seu regime por meio da insurreição que o antecedeu, Foucault defende que não se pode justamente “desqualificar o fato da insurreição pelo fato de haver hoje um governo de mulás”.⁵⁸⁷

Para Foucault, não estão em jogo dizeres como “Revoltem-se por mim, trata-se da libertação final de todo homem!” ou “Inútil se insurgir, sempre será a mesma coisa!”⁵⁸⁸. E isso porque “não se impõe a lei a quem se arrisca sua vida diante de um poder”.⁵⁸⁹ Havendo ou não razões para se insurgir diante de um governo, o fato é que existem insurgências e “é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento”.⁵⁹⁰ Por exemplo, “um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa o regime que o oprime”.⁵⁹¹ Segundo Foucault, “todas as desilusões da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da ‘história’”. Além disso, “é sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre o outro”.⁵⁹² Longe de ser reconhecido como um “mal”, “o poder, por seus mecanismos, é interminável (o que não significa que ele seja todo-poderoso, muito pelo contrário”.⁵⁹³ Distanciando-se dos

⁵⁸² Ibidem.

⁵⁸³ Ibidem.

⁵⁸⁴ Ibidem.

⁵⁸⁵ Ibidem.

⁵⁸⁶ Ibidem.

⁵⁸⁷ Ibidem.

⁵⁸⁸ Ibidem, p. 79.

⁵⁸⁹ Ibidem.

⁵⁹⁰ Ibidem.

⁵⁹¹ Ibidem.

⁵⁹² Ibidem.

⁵⁹³ Ibidem.

universais para analisar o poder, Foucault sustenta que “é preciso sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições”.⁵⁹⁴

Ao final do artigo, Foucault (re)elabora o papel do intelectual a partir de sua ida ao Irã e das investigações que empreende. Em seu modo de ver, “os intelectuais, hoje em dia, não têm muito boa ‘fama’” e, no entanto, ele não considera “o momento de dizer que não se é intelectual”.⁵⁹⁵ Pelo contrário, ele diz: “Intelectual eu sou”. Mas como Foucault entende o intelectual? Se for para compreendê-lo como o “estrategista” que diz “Que importa tal morte, tal grito, tal insurreição em relação à grande necessidade do conjunto, e que me importa, em contrapartida, tal princípio geral na situação particular em que estamos?”, mantém-se distante. Sua “moral teórica” é “antiestratégica”, no sentido de “ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal”.⁵⁹⁶ Para ele, “é preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la.”⁵⁹⁷

Ainda em 1979, Foucault concede uma entrevista à revista francesa *Le Nouvel Observateur*, explorando alguns pontos mencionados em textos sobre a sua experiência no Irã como o artigo *É inútil revoltar-se?* Nessa entrevista, há a solicitação para que Foucault comente mais o que ele chama de “espiritualidade política”. E ele é direto ao afirmar que essa expressão aparece quando se pergunta “qual continua sendo a força que atualmente pode se voltar contra um regime pavoroso, terrível, e terrivelmente forte, já que tem um exército, uma polícia absolutamente gigantescas”.⁵⁹⁸ Em outras palavras, trata-se da colocação da seguinte pergunta: “Qual é então essa força que implica ao mesmo tempo uma vontade de sublevação feroz, obstinada, a cada dia renovada, e a aceitação de sacrifícios dos próprios indivíduos que aceitam a morte?”⁵⁹⁹

Foucault tenta dar conta dessa pergunta distante das “ideologias políticas do tipo marxista” e de um “tipo de ideologia revolucionária no sentido ocidental do termo”.⁶⁰⁰ Ressaltando as especificidades da Revolução Iraniana, diz que “nas camadas mais amplas da população, isto é, dos intelectuais aos operários (...) o que se reivindica é (...)

⁵⁹⁴ Ibidem.

⁵⁹⁵ Ibidem, p. 80.

⁵⁹⁶ Ibidem.

⁵⁹⁷ Ibidem.

⁵⁹⁸ FOUCAULT, 2018, p. 18.

⁵⁹⁹ Ibidem.

⁶⁰⁰ Ibidem.

peças como Khomeini, e, de modo mais geral, líderes religiosos.”⁶⁰¹ Através do Islã, Foucault nota que a reivindicação dos iranianos é por “uma outra forma de vida, que não é a vida antiga em contraste à vida moderna, mas uma vida específica ligada à religião.”⁶⁰²

Apesar de localizar a relação dos iranianos com o Islã, Foucault argumenta que quando aborda o tema da espiritualidade, não está necessariamente falando de religião. Há, assim, uma distinção entre espiritualidade e religião e Foucault se espanta ao “constatar que a espiritualidade, o espiritualismo e a religião se misturam no espírito das pessoas em uma salada notável, uma ‘marmelada’, uma confusão impossível”.⁶⁰³ Segundo Foucault, “a espiritualidade é algo que você pode encontrar na religião, mas também fora dela; você a encontra no budismo, religião sem teologia, nos monoteísmos, mas também na civilização grega”⁶⁰⁴: “a espiritualidade não está necessariamente relacionada à religião, embora a maioria das religiões tenha uma dimensão de espiritualidade”.⁶⁰⁵

Qual seria então a definição de Foucault para essa noção? De acordo com ele, a espiritualidade consiste em uma “prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito”.⁶⁰⁶ O que está em jogo é “não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença”.⁶⁰⁷ Assim, a espiritualidade está ligada à “possibilidade de se insurgir contra si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social”.⁶⁰⁸ Por sua vez, “as religiões são ao mesmo tempo uma espécie de estrutura de acolhimento para essas formas de espiritualidade, para essas práticas de espiritualidade”. Portanto, “as religiões constituem uma codificação da espiritualidade.”⁶⁰⁹

A partir dessa distinção entre espiritualidade e religião, Foucault declara que “todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter

⁶⁰¹ Ibidem, p. 19.

⁶⁰² Ibidem.

⁶⁰³ Ibidem, p. 20.

⁶⁰⁴ Ibidem.

⁶⁰⁵ Ibidem.

⁶⁰⁶ Ibidem, p. 21.

⁶⁰⁷ Ibidem.

⁶⁰⁸ Ibidem.

⁶⁰⁹ Ibidem.

lugar na história a partir de um movimento que foi um movimento de espiritualidade”.⁶¹⁰ Localizando no final da Idade Média, a crise do pastorado cristão e a formação de contracondutas, Foucault entende que “tudo efetivamente mudou nas crenças, nos modos de vida, nas relações sociais, nas formas de obediência política, nas hierarquias no interior das sociedades, nas práticas econômicas”.⁶¹¹ Esse movimento situa-se entre os séculos XV e XVI, “não tanto no interior de uma religião, mas a partir de um movimento de espiritualidade que abalou precisamente as estruturas hierárquicas da religião”.⁶¹² Com isso, “a espiritualidade pode (...) ser considerada como a raiz de todas as grandes reviravoltas políticas e culturais” e, por conseguinte, “a religião pode desempenhar um papel, e um papel decisivo nesse movimento, mas no movimento que é o da espiritualidade e não o da religião”.⁶¹³

No caso do Irã do século XX, Foucault considera absolutamente evidente o sofrimento dos iranianos em relação às condições econômicas que lhe foram impostas, à violência brutal dos policiais e ao “tipo de ‘rapina’ feita sob seus próprios olhos de suas riquezas naturais pelo poder em vigor, por um lado, e pelos americanos, por outro”.⁶¹⁴ Tendo em vista essa situação considerada intolerável, o Islã se revela a “única coisa que pode efetivamente dar a essa vontade de espiritualidade, isto é, a essa vontade de ser outro do que se é, uma forma concreta, precisa, organizável em um movimento político”.⁶¹⁵

A viagem de Foucault ao Irã o fez constatar que “revoluções sem espiritualidade são a exceção”.⁶¹⁶ Qual seria a exceção então? “Talvez a Revolução Francesa”. Para Foucault, quem sabe seja o levante em que não se utilizaram as referências tradicionais da espiritualidade e, ao mesmo tempo, “quiseram deixar de ser sujeito em todos os sentidos do termo”.⁶¹⁷ A Revolução Francesa é aquela em que um “bom sistema de representação parlamentar revolveria os problemas, que uma filosofia suficientemente sábia e adaptada poderia de maneira efetiva permitir que as pessoas deixassem de ser sujeitos como eram, tornando-se sujeito da razão universal, etc.”⁶¹⁸ Se, por um lado, Foucault diz que “a Revolução Francesa foi a primeira e única revolução que

⁶¹⁰ Ibidem.

⁶¹¹ Ibidem, p. 22.

⁶¹² Ibidem.

⁶¹³ Ibidem.

⁶¹⁴ Ibidem, p. 24.

⁶¹⁵ Ibidem, p. 25.

⁶¹⁶ Ibidem.

⁶¹⁷ Ibidem.

⁶¹⁸ Ibidem, p. 25-26.

menosprezou sua espiritualidade”, por outro lado, pensa a Revolução Iraniana como um “movimento da espiritualidade”⁶¹⁹, um levante espiritual ⁶²⁰ que “utiliza os instrumentos que estão à sua disposição, e o problema não é o de saber se o instrumento é religioso ou não, o problema é saber qual é o valor do instrumento em relação a essa vontade”.⁶²¹

Foucault declara que o debate sobre a espiritualidade política se deve em grande parte às influências literárias que recebe de Blanchot e Bataille. Com a leitura de Bataille, por exemplo, reconhece a distância entre seu modo de pensar e o de filósofos até então consagrados como Jean-Paul Sartre: “o que é importante para a filosofia, para a política, em última análise, para todo homem, é o que Bataille chamou de experiência”.⁶²² Mas, o que é a experiência? É “algo que não é a afirmação do sujeito na continuidade fundadora de seu projeto”⁶²³ e sim a ruptura e o risco ao qual “o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição, em sua relação com as coisas, com os outros, com a verdade, com a morte, etc.”⁶²⁴; “experiência é arriscar não ser mais si mesmo”.⁶²⁵ A noção de experiência aparece nesta entrevista com uma função crucial na trajetória de Foucault como se pode notar no trecho a seguir:

O que é a história da loucura senão a história dessa experiência pela qual o Ocidente arriscou e ao mesmo tempo contribuiu seu estatuto, o estatuto da razão como sujeito em face da loucura finalmente dominada como objeto a ser conhecido?

O que é, enfim, a ciência ocidental senão uma experiência na qual se constituiu um sujeito puro e imóvel de racionalidade, capaz de dominar um discurso que pode ser demonstrado de ponta a ponta? É uma experiência. A verdade não é senão um episódio na história da espiritualidade.⁶²⁶

Tendo em vista a noção de experiência e essa vontade de não permanecer o mesmo, Foucault retorna ao tema da espiritualidade. Em sua perspectiva, “esse tipo de desnudamento da espiritualidade, como um esforço de sublevação dos sujeitos, está ligado a uma série de coisas que dizem respeito à história do mundo contemporâneo”.⁶²⁷

⁶¹⁹ Ibidem, p. 27.

⁶²⁰ Ibidem.

⁶²¹ Ibidem, p. 27-28.

⁶²² Ibidem, p. 28.

⁶²³ Ibidem.

⁶²⁴ Ibidem, p. 28-29.

⁶²⁵ Ibidem, p. 29.

⁶²⁶ Ibidem.

⁶²⁷ Ibidem, p. 31.

Foucault leva em conta o “grande fracasso do projeto de uma revolução que seria cientificamente pensável”, o “grande fracasso de uma revolução que levaria a um estado racionalmente controlado e, ao mesmo tempo, asseguraria a felicidade dos indivíduos” para examinar, no contexto iraniano, essa “vontade de espiritualidade”.⁶²⁸

No entanto, declara que, após a Revolução Iraniana, existem “perigos de certas formas de governo inspiradas no Ocidente e alguns perigos inerentes a um governo religioso”.⁶²⁹ Perguntando a alguns iranianos sobre o “governo islâmico”, recebe respostas como “Bem, é a maioria que, formulando a lei, definirá qual é o estatuto a ser dado às minorias”.⁶³⁰ Outras vezes, a resposta é a de que certos grupos religiosos “vivem uma religião totalmente errônea e de tal forma corrompida que não há como tolerá-los”.⁶³¹ Como pano de fundo, há, segundo Foucault, “o pensamento ocidental, racionalista, dessa democracia jacobina”⁶³², que endossa os perigos dessa tensão religiosa. No entanto, Foucault percebe que outros iranianos são “capazes de tirar desse islã, que atualmente é ao mesmo sua tradição, sua forma de consciência nacional, seu instrumento de luta e o princípio de seu levante, algo que permitirá evitar esses perigos”.⁶³³ Ao invés de simplesmente denunciar os iranianos de “fanatismo religioso”, Foucault diz que eles não são fanáticos. Mesmo assim, “é absolutamente verdade que há um risco de fanatismo assim que esse movimento for organizado como um Estado religioso, ou como uma religião de Estado”.⁶³⁴ A questão principal de Foucault é a de saber o que se pode fazer com essa “vontade de espiritualidade que reaparece em estado nu sob os escombros das grandes esperanças revolucionárias e que aqui se manifesta no islã, ali em uma certa forma de cristianismo”.⁶³⁵

Foucault não busca condenar os iranianos “em nome de uma ideologia que traiu todo esse imenso trabalho de espiritualidade”.⁶³⁶ Por isso, considera importante a “ideia de uma preocupação com a espiritualidade, assim como, afinal, Bataille nos sugeriu”.⁶³⁷ Até o final da entrevista, Foucault se mostra interessado em associar a experiência do Irã às contracondutas do final da Idade Média. Em suas palavras, foi necessário chegar

⁶²⁸ Ibidem.

⁶²⁹ Ibidem, p. 32-33.

⁶³⁰ Ibidem, p. 33.

⁶³¹ Ibidem.

⁶³² Ibidem.

⁶³³ Ibidem.

⁶³⁴ Ibidem, p. 34.

⁶³⁵ Ibidem.

⁶³⁶ Ibidem.

⁶³⁷ Ibidem, p. 34-35.

aos séculos XV e XVI “para que, do interior do cristianismo, uma espiritualidade ainda cristã, mas inteiramente voltada contra a Igreja, conseguisse mudar (...) muitas coisas no Ocidente”.⁶³⁸ Com esse paralelo, demonstra a importância de pensar as lutas políticas no presente. Na sua compreensão, “é preciso praticar a sublevação, (...) praticar a recusa do estatuto de sujeito no qual nos encontramos”.⁶³⁹

Buscando explicar essa prática da sublevação, Foucault afirma que “seria talvez demasiado genérico dizer que, basicamente, o que desapareceu foi a ideia nascida aproximadamente no século XVIII, isto é, um pouco antes da Revolução Francesa”.⁶⁴⁰ Trata-se da ideia de “sujeito da história”. Atualmente não existiria mais, segundo Foucault, esse tipo de subjetividade. O motivo para isso é que “a história não carrega em si esse sujeito, e esse sujeito não carrega em si a história”⁶⁴¹: “essa espécie de insurreição dos sujeitos que não querem mais ser assujeitados ao sujeito da história, é esse (...) o fenômeno característico de nossa época”.⁶⁴²

⁶³⁸ Ibidem, p. 35.

⁶³⁹ Ibidem.

⁶⁴⁰ Ibidem, p. 36.

⁶⁴¹ Ibidem.

⁶⁴² Ibidem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final da década de 1970, elementos novos são incorporados à reflexão de Foucault sobre o poder. Tais elementos levam-no a caminhos não planejados: se antes, no decorrer da década, ocupara-se com as relações de poder – poder disciplina e biopoder --, a partir de 1978 passa a trabalhar com a noção de governo entendida como “condução de condutas”. Há também uma outra “mudança”: se falava de resistências como formas de os indivíduos lutarem contra os efeitos do poder, passa a falar de contracondutas, termo que indica não apenas a recusa da conduta imposta por um governo excessivo -- seja do padre, do pai de família, do rei, do juiz --, mas também a possibilidade de o indivíduo criar maneira própria de se conduzir frente ao governo.

Em 1978, ano em que Foucault começa a pesquisar exaustivamente essas duas noções -- governo e contraconduta --, duas outras concepções são também importantes para se entender o questionamento sobre formas de autogoverno, em Foucault: atitude crítica e insurreição. Em princípio, a noção de atitude crítica parece ter um caráter historicamente mais amplo do que a de contraconduta; parece até englobá-la. Com a atitude crítica, Foucault remonta ao final da Idade Média, passa pelo chamado de Kant ao Esclarecimento como uma atitude filosófica diante do tempo presente e chega ao século XX da Escola de Frankfurt e da Epistemologia Francesa das quais se aproxima. A noção de insurreição vem a público nos textos de Foucault sobre a Revolução Iraniana. Contraposto à noção moderna e ocidental de revolução, Foucault traz à tona a ideia de insurreição como uma forma de lutar contra um governo abusivo. Tendo em vista o papel crucial do Islamismo nesse processo, não está interessado propriamente na religião e sim na coragem de milhares de iranianos frente a um governo tão sanguinário, na força da “espiritualidade islâmica”. Associando as lutas antipastorais do Cristianismo ocidental e as insurreições ocorridas no Irã em 1978, Foucault parece indicar um traço comum -- a espiritualidade e o seu papel ético-político na transformação dos sujeitos.

Assim, ao diagnosticador do presente impõem-se a seguinte pergunta: de onde vem a coragem de arriscar a própria vida na luta contra um governo violento? como se produzem subjetividades resistentes, insurgentes, revoltosas e assujeitadas? Não por acaso, percebendo o encaminhamento de suas pesquisas para a elaboração de uma ética da subjetivação, afirma, mais tarde, em 1982, que seu problema maior não foi o poder ,

mas o sujeito.⁶⁴³ Afirmação certamente ligada à compreensão de que as relações de poder apenas se exercem quando existem “sujeitos livres”⁶⁴⁴ e de que, por isto inclusive, há sempre um campo aberto de possibilidades para diversas formas de condutas.

Pode-se dizer que hoje em dia esse campo está mais limitado? Alteraram-se as formas de poder? Como os “sujeitos” podem exercer sua liberdade frente ao controle cada vez maior e mais sofisticado das condutas através de novas tecnologias? É possível exercer a liberdade enquanto milhares de pessoas adoecem constantemente, tendo a sua saúde mental em risco constante? Como se insurgir diante da medicalização cada vez maior da população? Como criar contracondutas quando os trabalhadores se encontram em regime ainda mais precário? Como praticar a liberdade em um país cuja política se encontra cada vez mais dominada por interesses de “líderes religiosos” que não param de lucrar com o crescimento exponencial de novos fiéis em seus templos? Como resistir a uma educação que cotidianamente se encontra mais voltada para o “empresariamento”? Revoltar-se: talvez seja o primeiro passo para não aceitar ser governado desta maneira e para buscar formas de autogoverno.

⁶⁴³ FOUCAULT, 1995, p. 232.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 244.

BIBLIOGRAFIA

CALOMENI, Tereza Cristina B. Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra. Campos, RJ: Editora Faculdade de Direito de Campos, 2004.

_____. Filosofia, estética da existência e cuidado de si. In: O que nos faz pensar, n. 31. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

_____. Poder disciplinar e biopolítica. In: RESENDE, Haroldo de. (Org.) O ronco surdo da batalha. XX Intermeios, 2018a.

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

ERIBON, Didier. Michel Foucault, 1926-1984. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. Michel Foucault e seus contemporâneos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

FONSECA, Márcio Alves da. Michel Foucault e a constituição do sujeito. São Paulo: EDUC, 2016.

_____. Michel Foucault e o direito. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016d.

_____. Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a.

_____. Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Editora WMF, 2011.

_____. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Ditos e escritos, volume V: ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. São Paulo: n-1, 2018.

_____. História da loucura na Idade clássica. São Paulo: Perspectiva, 2019.

_____. História da sexualidade 1; A vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

_____. História da sexualidade 2; O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. História da sexualidade 3; O cuidado de si. São Paulo: Paz e Terra, 2016a.

_____. História da sexualidade 4; As confissões da carne. São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

_____. Nascimento da clínica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016b.

_____. Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. A ordem do discurso. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2016e.

_____. O poder psiquiátrico: curso no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2006.

_____. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2016c.

_____. O que é a crítica? Rio de Janeiro: Lug Editora, 2019.

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

_____. A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014b.

_____. O sujeito e o poder. In.: DREYFUS, Hurbert; RABINOW, Paul. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Teorias e instituições penais: curso no Collège de France (1971-1972). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020b.

_____. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014c.

MACHADO, Roberto. Foucault, a filosofia e a literatura. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. Foucault, a ciência e o saber. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. Impressões de Michel Foucault. São Paulo: n-1 edições, 2017.

_____. (Org.) Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MUCHAIL, Salma Tannus. Foucault, mestre do cuidado. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. Foucault, simplesmente: textos reunidos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da moral: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RESENDE, Haroldo de. Michel Foucault: a arte neoliberal de governar e a educação. São Paulo: Intermeios, 2018b.

_____. Michel Foucault: o governo da infância. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. Michel Foucault: política - pensamento e ação. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. Michel Foucault: o ronco surdo da batalha. São Paulo: Intermeios, 2018a.

_____. Michel Foucault: transversais entre educação, filosofia e história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

YAZBEK, André Constantino. Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. São Paulo: EDUC, 2010.

_____. 10 lições sobre Foucault. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.