



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

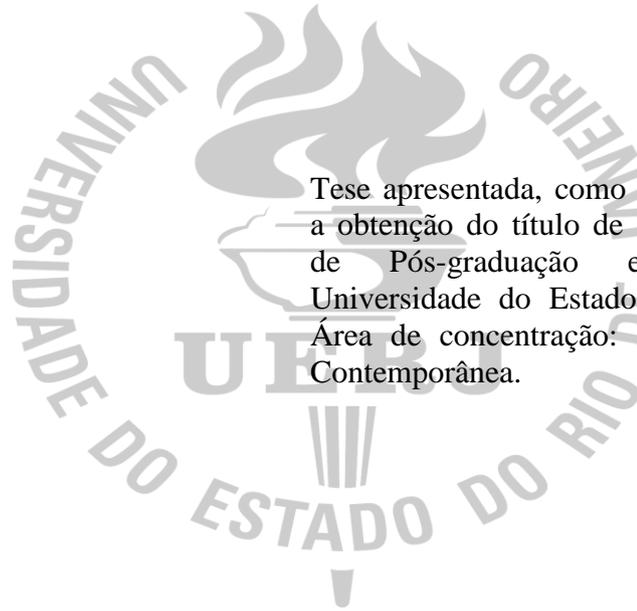
Adriano Negris Santos

As políticas contemporâneas sobre a vida a partir de Michel Foucault

Rio de Janeiro
2019

Adriano Negrís Santos

As políticas contemporâneas sobre a vida a partir de Michel Foucault



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis.

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

F762 Santos, Adriano Negrís.
As políticas contemporâneas sobre a vida a partir de Michel
Foucault / Adriano Negrís Santos. – 2019.
276 f.

Orientadora: Dirce Eleonora Nigro Solis.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Biopolítica – Teses. 3.
Neoliberalismo – Teses. 4. Geopolítica – Teses. I. Solis, Dirce
Eleonora Nigro. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 32

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Adriano Negris Santos

As políticas contemporâneas sobre a vida a partir de Michel Foucault

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 15 de maio de 2019.

Banca examinadora:

Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Marcelo José Derzi Moraes

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel

Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof. Dr. Renato Noguera

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Rio de Janeiro

2019

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que contribuíram para que este trabalho tenha se tornado uma realidade.

Este esforço é dedicado aos que me ajudaram a formar o pensamento, as palavras e, acima de tudo, ser a própria inspiração para criar e a força para finalizar esta tese. Sem citar nomes, aqueles que algum dia forem atravessados por esta obra, saberão exatamente onde nela se identificar. E, uma vez identificados, mais uma vez agradeço por tornar possível esse cruzamento de afetos. Vou me sentir eternamente grato por cada momento de incentivo, alegria, auxílio, e até mesmo pelo silêncio e a compreensão pelo distanciamento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Também agradeço à UERJ por todos os anos que lá passei; espaço que representa um verdadeiro lugar de acolhimento, uma encruzilhada de afetos e uma população de encontros.

Por fim, vale lembrar que agradecimentos dizem muito pouco, ou quase nada, sobre todo o caminho que foi trilhado não só durante este trabalho, mas também ao longo de uma vida.

Os verdadeiros afetos não são traduzidos em palavras.

RESUMO

SANTOS, Adriano Negris. *As políticas contemporâneas sobre a vida a partir de Michel Foucault*. 2019. 276 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

A hipótese de nossa tese é a de que a biopolítica trabalhada por Michel Foucault ainda pode ser usada como chave interpretativa para a compreensão do nosso presente. Para além da denominação de um poder sobre a vida, as pesquisas sobre a biopolítica constituem um verdadeiro instrumental teórico, uma “caixa de ferramenta”, a partir do qual podemos manuseá-lo para entender as complexas relações de poder que vigoram neste mundo do capital globalizado. Dessa forma, nesta tese defendemos a hipótese de que a grade de inteligibilidade do neoliberalismo elaborada por Foucault ainda é o horizonte de compreensão pelo qual podemos começar tematizar os problemas biopolíticos que se apresentam a nós hoje. A racionalidade governamental do neoliberalismo persiste como o pano de fundo sobre o qual se desdobram as técnicas de subjetivação dos indivíduos e o controle da população. Assim sendo, o neoliberalismo é o horizonte mais amplo de leitura da biopolítica e, por isso, é a partir dele que devemos tentar compreender todas as tecnologias que visarem à administração da vida. A partir desse ponto, defendemos a necessidade de uma “virada geopolítica”, que pode ser entendida como um deslocamento teórico-discursivo para pensar as práticas biopolíticas de acordo com a posição espacial e política que ocupamos no mundo. Assim, entendemos que em algumas espacialidades a biopolítica é transfigurada em necropolítica, segundo o conceito do filósofo camaronês Achille Mbembe. Nosso objetivo é entender a dinâmica da necropolítica para mostrar como essa tecnologia de poder descrita por Mbembe pode ser visualizada em nossa sociedade, principalmente em algumas localidades da cidade do Rio de Janeiro, Brasil.

Palavras-chave: Biopolítica. Neoliberalismo. Necropolítica. Geopolítica.

ABSTRACT

SANTOS, Adriano Negrís. *Contemporary politics about life as of Michel Foucault*. 2019. 276 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The hypothesis of our thesis is that the biopolitics worked by Michel Foucault can still be used as an interpretative key to the understanding of our present. Beyond the name of a power over life, research on biopolitics is a veritable theoretical tool, a "toolbox", from which we can manipulate it to understand the complex power relations that exist in this world of capital globalized world. In this thesis we defend the hypothesis that the grid of intelligibility of neoliberalism elaborated by Foucault is still the horizon of understanding by which we can begin to thematize the biopolitical problems that present themselves to us today. The governmental rationality of neoliberalism persists as the background on which the techniques of subjectivation of individuals and control of the population unfold. Neoliberalism is the broader horizon for reading biopolitics, and it is from this that we must try to understand all the technologies that aim at the administration of life. From this point, we defend the need for a "geopolitical turn", which can be understood as a theoretical-discursive shift to think biopolitical practices according to the spatial and political position we occupy in the world. We understand that in some spatialities biopolitics is transfigured into necropolitics, according to the concept of the Cameroonian philosopher Achille Mbembe. Our objective is to understand the dynamics of necropolitics to show how this power technology described by Mbembe can be visualized in our society, mainly in some localities of the city of Rio de Janeiro, Brazil.

Keywords: Biopolitics. Neoliberalism. Necropolitics. Geopolitics.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	DA ARQUEOLOGIA DO SABER À GENEALOGIA DO PODER	13
1.1	Os primeiros passos: a arqueologia do saber	15
1.1.1	<u>Descrição dos enunciados</u>	26
1.1.2	<u>Positividade e saber</u>	32
1.1.3	<u>As práticas discursivas e não-discursivas</u>	37
1.2	O projeto genealógico	47
1.2.1	<u>A concepção de poder para Foucault</u>	59
1.2.2	<u>A concepção jurídica do poder segundo Thomas Hobbes</u>	65
1.2.3	<u>A crítica de Foucault ao modelo filosófico-jurídico do poder</u>	68
1.2.4	<u>O que seria o poder para Foucault?</u>	76
2	A BIOPOLÍTICA E SUAS TECNOLOGIAS DE PODER	82
2.1	Uma política sobre a vida	83
2.2	A biopolítica e a formação do capitalismo	90
2.3	A relação poder-saber no horizonte biopolítico	94
2.4	O poder disciplinar	96
2.4.1	<u>O panóptico como imagem de atuação do poder disciplinar</u>	110
2.4.2	<u>A sociedade disciplinar</u>	114
2.5	Biopolítica e gestão da população	116
2.5.1	<u>A tecnologia regulamentadora da biopolítica</u>	120
2.5.2	<u>O racismo de Estado</u>	124
3	A SOCIEDADE DE SEGURANÇA E O NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA ..	131
3.1	A sociedade de segurança	132
3.2	A governamentalidade	140
3.3	O poder pastoral	148
3.4	A razão de Estado	153
3.5	O liberalismo	163
3.5.1	<u>O ordoliberalismo alemão</u>	174
3.6	Neoliberalismo norte-americano e o capital humano	180
3.6.1	<u>A análise da criminalidade</u>	186
3.6.2	<u>O homo oeconomicus</u>	189

4	AS POLÍTICAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE A VIDA.....	195
4.1	O conceito de biopolítica hoje.....	195
4.2	Neoliberalismo, capital humano e biopolítica.....	209
4.3	Neoliberalismo e a biopolítica na sociedade contemporânea.....	231
4.4	Biopolítica e geopolítica.....	242
4.5	Biopolítica e Necropolítica na periferia do mundo.....	246
	CONCLUSÃO.....	269
	REFERÊNCIAS.....	271

INTRODUÇÃO

Para iniciar o presente trabalho, consideramos que ao longo da história da cultura Ocidental dois fenômenos naturais incessantemente despertaram o interesse do poder político, são eles: a vida e a morte. Desde a predominância do direito de morte exercido pelo soberano na Idade Média até as políticas contemporâneas de fomento à vida, o fato incontestável é que a vida e a morte estiveram regularmente presentes nos cálculos do poder político.

Para compreender de forma mais profundada essa relação entre poder político, morte e a vida, tomamos como fio condutor de nosso trabalho as contribuições fornecidas pelo pensador francês Michel Foucault (1926-1984), principalmente àquelas que nos remetem as obras e os cursos no *Collège de France* produzidos durante a década de 1970. Nesse período Foucault procede um giro metodológico em suas pesquisas, que passam a ser realizadas sob a perspectiva genealógica. A pesquisa genealógica se mostrou extremamente profícua quanto à realização de uma nova leitura acerca das relações de poder. Desses estudos Foucault extrai uma análise de poder, um verdadeiro mapeamento sobre a mecânica das relações de poder. O ponto mais revolucionário dessa pesquisa sucede quando Foucault demonstra que para além do caráter repressivo, o poder emprega tecnologias que o fazem se converter em algo positivo e, principalmente, produtivo. O poder não só limita, reprime; o poder é igualmente incitador, indutivo, instigador e produtivo. Com base nessas considerações, Foucault pretende elaborar uma história das tecnologias de poder na cultura Ocidental. É nesse ponto que o pensador francês dirá que na Europa, ao final do século XVII, aparece uma nova configuração de poder que toma para si um objetivo até então inédito na história – trata-se do que Foucault chamou de biopolítica, uma dinâmica de poder que assume como responsabilidade o controle, gerenciamento e governo da vida humana.

A noção de biopolítica pode ser vista em dois blocos distintos, porém, articulados. Num primeiro bloco Foucault nos apresenta uma anátomo-política do corpo, tal como podemos verificar no curso *A sociedade punitiva* (1972) e no livro *Vigiar e Punir* (1975). De outro lado, Foucault nos mostra o biopoder, uma tecnologia encarregada de regular os processos naturais que possam afetar os indivíduos enquanto “corpo-espécie”, considerados como membros de uma população. Essa tecnologia de poder surge em um momento histórico mais tardio (século XVIII) e é estudada de forma mais incisiva no curso *Em defesa da sociedade* (1976) e na obra *História da sexualidade – a vontade de saber* (1976). No final dos anos 1970, por meio dos cursos *Segurança, Território, População* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979), as reflexões sobre a biopolítica ganham um novo desdobramento, pois,

segundo a ótica de Foucault, a biopolítica deve ser pensada por meio das práticas de governo e suas respectivas racionalidades.

Sabemos que já se passaram mais de um quarto de século desde os primeiros trabalhos que apresentavam a construção teórica da biopolítica. Ao levar em consideração as diversas transformações que a sociedade sofreu ao longo desses anos, será que o conceito foucaultiano de biopolítica poderia dar conta das relações que se instauraram em nossa sociedade?

No texto *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle* o filósofo Gilles Deleuze, ainda no século passado, denunciava a crise biopolítica refletida na falência do modelo de sociedade disciplinar pensada por Foucault. Para Deleuze as configurações institucionais que caracterizavam as sociedades disciplinares – a família, a escola, a fábrica, o hospital etc. –, bem como seus procedimentos funcionais rígidos, estariam passando por uma crise generalizada, dando lugar às chamadas sociedades de controle.

Segundo Deleuze, as sociedades de controle estão substituindo as sociedades disciplinares. Esse acontecimento não retrata exatamente uma evolução tecnológica do poder, Ele representa, na verdade, uma mutação interna do próprio capitalismo. O capitalismo do século XIX era essencialmente de concentração, voltado para a produção e a propriedade. Para Deleuze, o capitalismo de hoje não é mais dirigido para a produção, mas sim para sobreprodução. O capitalismo atualmente deseja vender serviços e comprar ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo. Em suas reflexões Deleuze nos mostra uma transição, a substituição do modelo disciplinar de sociedade pelo modelo de sociedade de controle.

Neste trabalho, ao tomarmos em consideração as mudanças políticas e sociais ocorridas no mundo, principalmente as que se passaram no fim do século XX e aquelas que ainda estão em desdobramento neste século, perguntamos o seguinte: ainda podemos dizer que estamos sob a égide de um biopolítica, tal como Foucault a concebeu? Nos termos do nosso presente, ainda podemos falar em biopoder? As lições sobre biopolítica de Foucault seriam insuficientes e, portanto, incapazes de responder aos problemas e as demandas dos dias atuais?

A hipótese de nossa tese é a de que a biopolítica pensada por Michel Foucault, a princípio, ainda pode ser usada como chave interpretativa para a compreensão do nosso presente. Para além da denominação de um poder sobre a vida, as pesquisas sobre a biopolítica constituem um verdadeiro instrumental teórico, uma “caixa de ferramenta”, a

partir do qual podemos manuseá-lo e assim auxiliar-nos no entendimento das complexas relações de poder que vigoram neste mundo do capital globalizado.

Dessa forma, nesta tese defendemos a hipótese de que a grade de inteligibilidade do neoliberalismo elaborada por Foucault ainda é o horizonte de compreensão por meio do qual podemos começar tematizar os problemas biopolíticos que se apresentam a nós hoje. Ora, a racionalidade governamental do neoliberalismo persiste como o pano de fundo por meio do qual se desdobram as técnicas de subjetivação dos indivíduos e o controle da população. Assim sendo, o neoliberalismo é o horizonte mais amplo de leitura da biopolítica e, por isso, é a partir dele que devemos tentar compreender todas as tecnologias que visarem à administração da vida.

Ao longo deste trabalho teremos a oportunidade de conferir que algumas tecnologias atuais, vide a *internet*, por exemplo, não poderiam integrar as pesquisas de Foucault por uma simples questão tecnológica. Contudo, esse motivo não pode ser usado como argumento para dizer que o conceito de biopolítica está ultrapassado. Isso porque as novas tecnologias de poder ainda se inscrevem no registro do neoliberalismo e, como tal racionalidade de governo persiste em nossa sociedade, é a partir dela que devemos buscar a compreensão dos fenômenos biopolíticos. Por essa razão, não seria um erro dizer que o homem nunca foi tão visto como um sujeito econômico como nos dias de hoje.

A partir da hipótese acima descrita, o objetivo deste trabalho consiste, primeiramente, em reconstruir o caminho metodológico segundo o qual levou elaboração de uma analítica poder. Veremos que essa analítica permitiu Foucault pensar uma história das tecnologias de poder, resultando no aparecimento da biopolítica. Desse modo, analisaremos o aspecto individualizante e o totalizador da biopolítica, que nos permitirá entender os modos de operação desse poder que assume a vida como objeto de seus cálculos. Posteriormente, veremos como Foucault procede o deslocamento da biopolítica para o horizonte da governamentalidade e, de maneira mais profunda, a análise sobre a racionalidade governamental do liberalismo.

Com a finalidade de cumprir os objetivos deste trabalho, o primeiro capítulo terá como foco central a apresentação, em linhas gerais, do movimento arqueológico de Foucault, tomando, como base, o que é entendido como o último escrito dessa etapa, o livro *Arqueologia do Saber*. Numa segunda etapa desde capítulo analisaremos o procedimento genealógico empreendido por Foucault e como ele foi desenvolvido durante seus trabalhos anos 1970. Para tanto, pretendemos investigar a influência dos escritos de Nietzsche nessa fase genealógica e quais desdobramentos ela representou para suas pesquisas sobre o poder.

Por fim, veremos como a genealogia forneceu o cabedal instrumental necessário para que Foucault pudesse formular aquilo que ele denominou de analítica do poder.

No segundo capítulo veremos, primeiramente, como Foucault compreende a formação de um poder que a partir do século XVII, na Europa, assume a própria vida como objeto de seus cálculos. Trata-se, aqui, do que Foucault denominou de biopolítica-biopoder. Para orientar esse recorte, vamos usar como fio condutor, principalmente, as leituras das obras *História da sexualidade I – A vontade de saber*, *Vigiar e punir* e o curso no Collège de France do ano 1975-76, *Em defesa da sociedade*, sem o prejuízo de outras leituras que venham a enriquecer nossa proposta. Após ultrapassarmos essa etapa acima descrita, explicaremos as variações tecnológicas no biopoder, ocorridas nos séculos XVII e XVIII na Europa. Iremos sondar os mecanismos desse poder que tratou de ingressar no corpo de cada homem e não cansou de individualizá-lo, separá-los dos demais e, ainda, vigiar e controlar a vida de cada indivíduo. De outro lado, veremos como no desdobramento da dinâmica da biopolítica o conceito de população se tornou um alvo estratégico para assegurar o governo da espécie humana.

No terceiro capítulo veremos que no curso *Segurança, Território e População* Foucault marca uma espécie de desvio em relação ao rumo das pesquisas sobre biopolítica. Na medida em que se desenvolvem os estudos sobre os dispositivos de segurança, emerge igualmente a importância do conceito de população para a biopolítica. Assim vamos entender em que sentido o conceito de população vai deslocar as investigações da biopolítica para o âmbito da arte de governar, para, ao fim, chegar naquilo que Foucault chamou de *governamentalidade*.

Apresentaremos um último capítulo, no qual iremos proceder a uma leitura contemporânea da biopolítica. Dessa maneira, veremos a importância da tecnologia de governo neoliberal como grade interpretativa para compreensão dos fenômenos biopolíticos atuais, principalmente sob a ótica da teoria do capital humano. Nessa fase final de nosso texto, vamos demonstrar que para realizarmos um diagnóstico do presente, faz-se necessário uma “virada geopolítica”, o que nos demonstrará significativas mudanças nas configurações das relações de poder, considerando a espacialidade a partir da qual estamos pensando as políticas contemporâneas sobre a vida.

Veremos que em alguns pontos a pesquisa de Foucault não dará conta de certos contextos geopolíticos em que as tecnologias de poder estão voltadas não para o incremento da vida, mas sim para a produção de morte. Entretanto, ainda que materialmente a biopolítica não se aplique a esses contextos, a grade de inteligibilidade do neoliberalismo elaborada por

Foucault ainda será o horizonte de compreensão por meio do qual podemos começar tematizar os problemas biopolíticos que se apresentam a nós hoje.

1. DA ARQUEOLOGIA DO SABER À GENEALOGIA DO PODER

Quando tomamos a iniciativa de direcionar nosso olhar sobre os escritos de Michel Foucault¹, uma constatação muito corriqueira salta à nossa frente: a profusão de caminhos pelos quais se desdobrou as pesquisas do pensador francês.

De modo geral, há uma preocupação em dividir o pensamento de Foucault em uma primeira etapa, que seria a fase arqueológica, onde sua investigação gira em torno da formação histórica dos discursos, suas condições de existência, bem como sua relação com emergência dos saberes.

Num período posterior, por volta do começo dos anos 1970, as pesquisas de Foucault seguem por outra direção, passando seu foco de investigação para a chamada genealogia do poder, resultando daí a ênfase nos estudos das relações entre poder, saber e corpo.

O que seria o “último Foucault” corresponde à etapa de seu pensamento que se volta para o problema da governabilidade, a formação da subjetividade e sua ligação com a verdade², caracterizando-se pela forte perspectiva ética.

Ao considerar esse cenário, diríamos que o pensamento de Foucault se estende através de três vetores, respectivamente: saber, poder e subjetividade. No entanto, em um texto do ano de 1982 – *O sujeito e o Poder* – Foucault diz expressamente que seu objetivo durante vinte anos de pesquisa foi criar uma história dos diferentes modos de subjetivação dos seres humanos em nossa cultura. Para isso, afirma Foucault, foi necessário investigar três modos de objetivação que tornam os seres humanos sujeitos. O primeiro deles é referente ao discurso que objetiva o sujeito da fala, o sujeito que trabalha e o discurso que objetiva a própria vida. A meta nessa primeira é traçar uma história que venha a mostrar como tais discursos atingiram o estatuto científico. O segundo modo seria voltado para o estudo da objetivação do por meio das práticas divisórias, ou seja, como o próprio sujeito é dividido e sua divisão em relação aos demais. São nesses estudos que podemos observar as divisões históricas entre o são e o louco, o sadio e o doente, os criminosos e os “bons meninos”. No último modo de

¹ Michel Foucault (1926-84), historiador e filósofo francês. Nasceu em Poitiers, formou-se na École Normale Supérieure, em Paris, deu aulas na Alemanha, na Suécia e na Argélia e regeu várias cadeiras nas universidades de Clermont-Ferrand e de Vincennes, até ser nomeado professor de história dos sistemas de pensamento no Collège de France, em Paris.

² É oportuno esclarecer que o problema da verdade não aparece somente em uma fase específica das obras de Foucault, senão, melhor dizendo, é uma questão e ao mesmo um motivo que perpassa todo pensamento de nosso autor. Segundo Cesar Candiotto: A investigação de Michel Foucault é objeto de análise de diferentes domínios. Da psicologia à psiquiatria; da criminologia à sexologia, da sociologia às ciências políticas, da lingüística à antropologia. Entretanto, no entremeio de tais domínios perpassa um motivo filosófico indissociável de seu pensamento que é a problemática da verdade (CANDIOTTO, 2006, p. 65).

objetivação consiste em saber a maneira pela qual o ser humano torna-se um sujeito. É nessa última fase que os trabalhos de Foucault ingressam no domínio da sexualidade (FOUCAULT, 2014, p. 118-119).

Não obstante as diversas paisagens possíveis de se extrair do pensamento de Foucault, preferimos acompanhar o posicionamento de Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow quando mencionam a necessidade de destacar que em seus primeiros trabalhos Foucault

utilizou certas variantes de uma análise estrita do discurso (a arqueologia) e deu mais atenção àquilo que condiciona, limita e institucionaliza as formações discursivas (genealogia). *Não há pré e pós-arqueologia ou genealogia em Foucault*. Contudo, o peso e a concepção dessas abordagens mudaram no decorrer do seu trabalho (RABINOW; DREYFUS, 2010, p. 139).

Essa postura não só evita maiores controvérsias e classificações vazias, como também deixa transparecer que ao decorrer dos anos Foucault mudou sua visão sobre o horizonte de pesquisa, sem abandonar por completo a produção precedente³. Nesse sentido, tudo parece indicar que os procedimentos de pesquisas adotados por Foucault em seus diversos trabalhos não se excluem mutuamente, mas, ao contrário, eles se reservam cada qual em seu nível e permanecem conjugados entre si.

É possível dizer que Foucault chega ao momento genealógico nos anos 1970, tratando com mais ênfase a questão do poder. Contudo, ele empreende uma analítica das relações de poder porque a postura arqueológica que lhe antecede abre esse novo campo de pesquisa⁴. Essa habilidosa complementação entre essas espécies de procedimentos (arqueologia-genealogia) permite a Foucault esclarecer melhor a relação poder-saber, concluindo, em síntese, que o poder gera saberes e o saber gera poderes.

Ao levar em conta essas colocações preliminares, o primeiro capítulo de nosso trabalho terá como foco central a apresentação, em linhas gerais, do movimento arqueológico de Foucault, tomando, como base, o que é entendido como o último escrito dessa etapa, o livro *Arqueologia do Saber*. Numa segunda etapa desde capítulo analisaremos o procedimento

³ Nesse sentido também é a compreensão do filósofo italiano Antonio Negri acerca das fases do trabalho de Michel Foucault. Nas palavras de Negri: Penso ser razoável distinguir três Foucaults: o estudo das formações das ciências humanas nos anos 1960, ou seja, a arqueologia do saber e a desconstrução do conceito de *episteme*; nos anos 1970, os estudos da relação saber-poder, das formas disciplinares e o desenvolvimento do conceito de soberania na modernidade; por fim, as análises dos processos de subjetivação nos anos 1980. [...]; parece-me sobretudo que os três temas sobre os quais Foucault aplicou a sua atenção sejam contínuos e coerentes – coerentes no sentido de uma produção teórica unitária e contínua. O que muda é provavelmente a especificidade das condições históricas e das necessidades políticas com que Foucault se confronta (NEGRI, 2016, p. 16-17).

⁴ Ao comentar sobre os rumos de suas pesquisas nos anos que antecedem o Curso no Collège de France de 1975-1976, Foucault frisa a conexão entre os seus métodos de pesquisa: a arqueologia seria o método próprio de análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto (FOUCAULT, 2010, p. 11).

genealógico empreendido por Foucault e como ele foi desenvolvido durante seus trabalhos anos 1970. Para tanto, pretendemos investigar a influência dos escritos de Nietzsche nessa fase genealógica e quais desdobramentos ela representou para suas pesquisas sobre o poder. Por fim, veremos como a genealogia forneceu o cabedal instrumental necessário para que Foucault pudesse formular aquilo que ele denominou de analítica do poder.

1.1 Os primeiros passos: a arqueologia do saber

Inicialmente devemos esclarecer que nossa pretensão não é fazer um inventário das obras de Foucault e muito menos produzir comentários minuciosos a respeito delas. No entanto, a diversidade dos métodos de pesquisa e a multiplicidade de temas abordados, exigem, no mínimo, a formulação de algumas coordenadas para nos orientar dentro do universo foucaultiano.

Para os propósitos deste trabalho, começaremos tentando criar uma espécie de ambientação acerca dos temas tratados por Foucault em suas primeiras obras, para, em seguida, explicitar o que viria a ser o procedimento genealógico. Para tal finalidade, adotaremos como fio condutor a obra *Arqueologia do Saber* (1969), já que esse texto condensa e explicita o ponto de vista metodológico que Foucault havia aplicado em suas pesquisas nos anos anteriores⁵.

Quanto à última fase de pesquisas, àquelas iniciadas por volta do início dos anos 1980, apenas registramos que Foucault inicia um novo giro temático em relação ao período anterior (genealógico), passando a investigar uma história dos modos de subjetivação dos seres humanos na sociedade ocidental. Quanto a esse último conjunto de pesquisas, notadamente caracterizado pelo seu viés ético, ele é simbolizado pelas obras *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* (dois últimos volumes da *História da Sexualidade*), e somente o abordaremos na medida em que seja necessário e pertinente com a nossa proposta.

⁵ Os comentários de Roberto Machado apontam o livro *Arqueologia do Saber* como uma espécie de ponto culminante do período arqueológico de Foucault. Segundo Roberto Machado, *L'archeologie du savoir* é um livro intrinsecamente relacionado com as pesquisas históricas realizadas por Foucault no sentido em que sem referência a elas é impossível compreender o seu significado (1981, p. 174). Mais adiante Machado destaca: Não se deve entretanto imaginar que este livro estabeleça uma descontinuidade, no sentido de inaugurar uma etapa inteiramente diferente do projeto teórico de Foucault considerado em totalidade. Os princípios de análise definidos e ilustrados em *L'archeologie du savoir* os relaciona mais com as pesquisas históricas sobre as ciências antes realizadas do que com o tipo de análise que os livros seguintes farão sobre o poder e que o próprio Foucault denominará “genealogia”. (1981, p. 174). Por fim, Roberto Machado explica: Há, portanto, homogeneidade temática entre as pesquisas arqueológicas de Foucault quando consideradas em suas grandes linhas. Podemos afirmar que se trata de uma única e extensa pesquisa centrada na questão do homem no saber da modernidade (1981, p. 176).

Dessa forma, o nosso trabalho começa pelo bloco de obras produzidas por Foucault durante os anos 1960, o que seria considerado o seu período arqueológico. *História da Loucura* (1961), *Nascimento da Clínica* (1963), *As Palavras e as Coisas* (1966) e *Arqueologia do Saber* (1969) são obras que quando confrontadas uma a uma, elas apresentam uma grande diferença em torno do objeto de pesquisa. No entanto, quando todas essas obras são relacionadas com os escritos dos anos 1970 e 1980, elas adquirem uma autonomia metodológica que as permite situar como o projeto de uma história da arqueologia⁶. Dito isso, como poderíamos definir o período arqueológico de Michel Foucault?

O professor e comentador Roberto Machado nos indica uma espécie de definição da arqueologia, colhida a partir da leitura de *Arqueologia do Saber*:

A arqueologia tem por objetivo descrever conceitualmente a formação dos saberes, sejam eles científicos ou não, para estabelecer suas condições de existência, e não de validade, considerando a verdade como uma produção histórica cuja análise remete a suas regras de aparecimento, organização e transformação ao nível do saber (MACHADO, 1981, p. 185).

Diante da síntese conceitual apresentada, passa a ser nossa tarefa explicitar e desenvolver um pouco melhor as noções e objetivos que Foucault coloca em jogo com a análise arqueológica.

De um modo geral, a arqueologia exercida por Foucault tem o objetivo realizar uma análise das mais variadas práticas discursivas que se desenvolvem em uma sociedade. Dizer que a arqueologia procura fazer uma análise das práticas discursivas não significa fazer um exame dos discursos segundo as leis da gramática ou da lógica. Ao contrário do que se poderia imaginar, a arqueologia não investiga os discursos em um nível mais “profundo”, como se buscasse a origem ou algum fundamento que porventura estaria oculto devido à acumulação de sedimentos históricos.

A arqueologia é espécie de pesquisa voltada para a análise do acontecimento discursivo em sua superficialidade. Ao observar os discursos, o arqueólogo não está buscando estabelecer um sentido ou fundamento para as práticas discursivas, nem tampouco descobrir a veracidade ou falsidade desses discursos. Investigar a superfície dos discursos é tentar compreender a emergência de um discurso em meio a malha relacional composta pelos diversos discursos que foram produzidos em determinada época. Vista desse modo, a

⁶ Nessa história arqueológica, segundo Roberto Machado, *A Arqueologia do Saber* representa um “ponto final” de uma linha de pesquisa. Contudo, *A Arqueologia do Saber* não é uma explicação conceitual da metodologia aplicada por Foucault em suas pesquisas anteriores, nem a instauração de um novo método, senão a consolidação de uma última etapa que tiveram início com *A História da Loucura*, passando pelos livros *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas* (MACHADO, 1981, 175).

arqueologia seria um projeto voltado para a descrição do discurso como acontecimento histórico.

Devemos lembrar que o foco da arqueologia está concentrado nos discursos que foram efetivamente produzidos, ditos ou escritos. Assim, o método de pesquisa arqueológico está relacionado com aquilo que Foucault chamou de *descrição do arquivo*⁷⁸. O arquivo e a sua consequente descrição representam para Foucault uma operação de análise que tem por objeto o conjunto de determinados discursos que foram pronunciados numa época dada e que continuam a existir através da história. É importante ressaltar que o arquivo não é para o pensador francês apenas uma massa documentária que permanece sem vida e presa a um passado distante. A arqueologia investiga o que Foucault chama de arquivo para dele extrair a compreensão das regras de emergência dos discursos, sua prática e condições de funcionamento.

A descrição do arquivo tem como base primária a análise do conjunto de discursos efetivamente pronunciados (ditos ou escritos). Uma vez demarcado seu objeto, tenta-se fazer uma descrição acerca das regras que condicionam o aparecimento, as mutações e a eventual extinção dos discursos. A descrição do arquivo permite não só a apreensão da inteligibilidade dos mecanismos discursivos, mas também seus movimentos de transformação ao longo da história. Essas regras que estabelecem a formação dos discursos não estão situadas para além do próprio discurso, não são transcendentais em relação ao discurso, mas elas estão inscritas na superfície dos discursos. A tarefa da arqueologia seria uma análise dessas regras de formação dos discursos.

⁷ Sobre o arquivo, Foucault explica detalhadamente o seguinte: Chamarei de *arquivo* não a totalidade de textos que foram conservados por uma civilização, nem o conjunto de traços que puderam ser salvos de seu desastre, mas o jogo das regras que, numa cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos* e de *coisas*. Analisar os fatos de discurso no elemento geral do arquivo é considerá-los não absolutamente como *documentos* (de uma significação escondida ou de uma regra de construção), mas como *monumentos*: é - fora de qualquer metáfora geológica, em nenhum assinalamento de origem, sem o menor gesto na direção do começo de uma *archè* - fazer o que poderíamos chamar, conforme os direitos lúdicos da etimologia, de alguma coisa como uma *arqueologia* (FOUCAULT, 2013, p. 98-99).

⁸ No texto *Diálogo sobre o Poder*, Foucault explica a utilização dos termos arqueologia e arquivo desta forma: “Utilizo a palavra “arqueologia” por duas ou três razões principais. A primeira é que é uma palavra com a qual se pode jogar. *Arche*, em grego, significa “começo”. Em francês, temos também a palavra “arquivo”, que designa a maneira como os elementos discursivos foram registrados e podem ser extraídos. O termo “arqueologia” remete, então, ao tipo de pesquisa que se dedica a extrair os acontecimentos discursivos como eles estivessem registrados em um arquivo. Uma outra razão pela qual utilizo essa palavra concerne a um objetivo que fixei para mim. Procuro reconstruir um campo histórico em sua totalidade, em todas as suas dimensões políticas, econômicas, sexuais. Meu problema é encontrar a matéria que convém analisar, o que constitui o próprio fato do discurso. Assim, meu projeto não é o de fazer um trabalho de historiador, mas descobrir por que e como se estabelecem relações entre os acontecimentos discursivos (FOUCAULT, 2015, p. 251-252).

Se a arqueologia tematiza principalmente o discurso, então nada mais natural do que tentarmos compreender em que sentido Foucault utiliza esse termo. Ao comentar sobre o que seria o campo pertinente à análise do discurso, Foucault nos sinaliza acerca da compreensão do termo discurso, porém, associando-o ao enunciado. Nesse sentido o arqueólogo diz que

a análise do discurso tem uma finalidade de apreender o enunciado na estreiteza e na singularidade de seu acontecimento; de determinar as condições de existência, de fixar da maneira mais justa os seus limites, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados aos quais ele pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação ele exclui (FOUCAULT, 2013, p. 96).

O que significa exatamente “apreender o enunciado na singularidade do seu acontecimento”? Em que medida o enunciado estaria relacionado com o discurso e com o tema arqueológico?

Foucault começa sua descrição do enunciado partindo da suposição de que ele pudesse se comportar como um átomo, sendo uma espécie de fração indecomponível do discurso, “suscetível de ser isolado em si mesmo e capaz de entrar em um jogo de relações com outros elementos semelhantes a ele” (FOUCAULT, 2016, p. 96). Se tal suposição é verdadeira, argumenta Foucault, como o enunciado poderia se diferenciar da frase, de uma proposição, ou mesmo de um ato de fala?

Na obra *Arqueologia do Saber*, Foucault traça os limites do conceito de enunciado, diferenciando-o das noções de frase e proposição. A necessidade dessa delimitação decorre do fato de que a arqueologia não firma suas análises a partir da dimensão da gramática ou da lógica. Se arqueologia está preocupada com as regras de formação discursiva, a lógica e a gramática seriam derivadas ou viabilizadas por esse conjunto de regras de formação dos discursos. Logo, o campo de investigação arqueológica se situa em patamar diverso e autônomo da análise gramatical ou proposicional.

O enunciado quando pensado em termos de frase ou proposição representa uma unidade indecomponível; uma unidade nuclear que associada a outras unidades formam o todo de uma estrutura lógica ou gramatical. Todavia, o estudo das formações discursivas deixa de lado essa concepção de unidade, representada, por exemplo, na ideia de livro ou obra.

Em *Arqueologia do Saber*, Foucault constrói diversos exemplos para demonstrar que um enunciado não se confunde com a frase ou proposição. Ao analisar essa questão sob a perspectiva da lógica, Foucault nos diz que é possível se imaginar diversas proposições que

não ocupam o mesmo lugar no discurso⁹ ou, ainda, se ter um enunciado simples com proposições complexas¹⁰. Quanto à gramática, podemos vislumbrar a existência de enunciados que não correspondem a frase alguma, como na hipótese de um catálogo que classifica espécies botânicas. Nesse exemplo do catálogo botânico vemos a formação de enunciados, porém, sem a constituição de qualquer frase¹¹.

A intenção em jogo nos exemplos de Foucault é demonstrar a importância de se pensar o enunciado para além da individualidade e da materialidade dos signos linguísticos. Isso significa que o enunciado se situa em um nível independente e diferenciado quando comparado as frases e as proposições. O enunciado não é exatamente uma estrutura linguística composta por unidades fundamentais (gramatical ou lógica). Em função do que acabamos de assinalar, Foucault observa que

não se requer uma construção linguística regular para formar um enunciado (esse pode ser constituído de uma série de probabilidade mínima), mas não basta tampouco qualquer realização material de elementos linguísticos, ou qualquer emergência de signos no tempo e no espaço, para que um enunciado apareça e passe a existir. O enunciado, portanto, não existe nem do mesmo modo que a língua (apesar de ser composto de signos que só são definíveis, em sua individualidade, no interior de um sistema linguístico natural ou artificial), nem do mesmo modo que objetos quaisquer apresentados à percepção (se bem que seja sempre dotado de uma certa materialidade, e que se possa sempre situá-lo segundo coordenadas espaço-temporais). (FOUCAULT, 2016, p. 97)

Em *Arqueologia do Saber*, Foucault também tenta diferenciar o enunciado dos atos de fala. Entretanto, essas entidades linguísticas possuem muitos pontos de contato entre elas, o que dificulta estabelecer um limite bem claro para distingui-las. Como mencionam os autores Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, na *Arqueologia do Saber* Foucault reconhece a semelhança

⁹ Para essa hipótese Foucault constrói o seguinte exemplo: "*Ninguém ouviu*" e "*é verdade que ninguém ouviu*" são indiscerníveis do ponto de vista lógico e não podem ser consideradas como duas proposições diferentes. Ora, enquanto enunciados, estas duas formulações não são equivalentes nem intercambiáveis. Não se podem encontrar em um mesmo lugar no plano do discurso, nem pertencer exatamente ao mesmo grupo de enunciados. Se encontramos a fórmula "*Ninguém ouviu*" na primeira linha de um romance, sabe-se, até segunda ordem, que se trata de uma constatação feita seja pelo autor, seja por um personagem (em voz alta ou sob a forma de um monólogo interior); se encontramos a segunda formulação "*É verdade que ninguém ouviu*", só podemos estar em um jogo de enunciados que constitui um monólogo interior, uma discussão muda, uma contestação consigo mesmo, ou um fragmento de diálogo, um conjunto de questões e de respostas. Nos dois casos, trata-se da mesma estrutura proposicional, mas de caracteres enunciativos bastante distintos (FOUCAULT, 2016, p. 91).

¹⁰ "*O atual rei da França é careca*", que só pode ser analisado do ponto de vista lógico se se reconhecer, sob as formas de um enunciado único, duas proposições distintas, cada uma suscetível de ser verdadeira ou falsa em si mesma (FOUCAULT, 2016, p. 91-92).

¹¹ Nesse sentido, outro exemplo oferecido por Foucault. o teclado de uma máquina de escrever não é um enunciado; mas a mesma série de letras - *A, Z, E, R, T* – (o posicionamento dessa série de letras corresponde é feito de acordo com a língua francesa), enumerada em um manual de datilografia, é o enunciado da ordem alfabética adotada pelas máquinas francesas (FOUCAULT, arqueologia do saber, p. 97). Na língua portuguesa teríamos a seguinte disposição de letras: *Q-W-E-R-T*.

entre os enunciados e os atos de fala, porém, acaba por diferenciá-los¹², como veremos a seguir.

A teoria dos atos de fala foi inicialmente concebida por John Austin em *How to Do Things with Words* e posteriormente desenvolvida por John R. Searle. Dito de modo geral, essa teoria preconiza a ideia de que a linguagem é um tipo ou modo de ação. Para Austin a linguagem seria essencialmente performativa, ou seja, ela não teria apenas a função de representar o real ou descrever fato do mundo. Além disso, a linguagem é uma espécie de “fazer”; essa performance estaria expressa de tal modo que ao dizer algo estaríamos colocando em prática uma ação¹³.

A partir dessa teoria sobre os atos de fala Foucault argumentará a favor de uma diferenciação entre atos ilocutórios e o que ele está chamando de enunciado. No entanto, como explica Dreyfus e Rabinow, inicialmente há uma semelhança entre o enunciado e os atos de fala¹⁴. Essa coincidência reside no fato de que enunciado e ato de fala possuem um sentido literal, o que dispensa a investigação de um sentido mais profundo para a compreensão de ambos. Ao considerar essa peculiaridade, a análise do enunciado para Foucault deve ser tomada a partir do seu “valor de superfície”, em cotejo com os demais enunciados, sem exigir mais considerações de caráter sintático ou semântico (não se requer uma pesquisa hermenêutica para desvendar um suposto sentido oculto “por trás” do enunciado). Não obstante essa semelhança, Foucault distancia-se da teoria dos atos de fala por uma série de motivos.

Como dissemos, a arqueologia está interessada no enunciado na sua relação com outros enunciados; ela se interessa pela malha relacional que os enunciados formam em determinado período histórico, permitindo formação de um objeto de conhecimento, a elaboração de conceitos e a adoção de estratégias teóricas.

¹² Entretanto, o filósofo norte-americano John R. Searle, contesta essa suposta diferença, fazendo com que Foucault alterasse seu ponto de vista sobre essa questão para concluir que os enunciados integram a categoria dos atos de fala. É importante ressaltar que mesmo reconhecendo a identidade entre enunciado e ato de fala, Foucault os considera sob um ângulo completamente diverso da teoria dos atos de fala de Searle.

¹³ Segundo Danilo Marcondes, a Teoria dos Atos de Fala pode ser considerada como uma das principais correntes da filosofia da linguagem contemporânea no que diz respeito à análise pragmática da linguagem. A concepção básica de Austin consiste em manter que os constituintes elementares do uso e da compreensão da linguagem natural são atos de fala tendo condições de sucesso e de felicidade para sua realização e não proposições possuindo condições de verdade, tal como é mantido pelas teorias do significado da vertente lógica da filosofia da linguagem do início do século XX, representada, por exemplo, por Frege, Russell e pelo Wittgenstein do *Tractatus* (MARCONDES, 2006, p. 217-230).

¹⁴ A diferença entre os enunciados de Foucault e os atos de fala oriundos da concepção performática da linguagem não é muito clara e reconhecemos que o tema necessita de maior explicitação. Todavia, como essa celeuma não abrange nosso objeto de estudo; assim, é o bastante dizer que Foucault e Searle travaram um intenso debate acerca dessa diferença e, ao fim, Foucault reconhece que estava equivocado ao considerar seu conceito de enunciado diferente dos atos de fala descobertos e catalogados pelo filósofo inglês John Austin e sistematizados na teoria do ato de fala de John Searle (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 59).

Nesse sentido, apesar da teoria dos atos de fala admitir uma compreensão do sentido literal desses atos, ela se desenvolve agregando outros elementos para além dos atos de fala. Para que um ato de fala seja bem-sucedido é necessário, além do sentido literal, a prática de alguns atos por parte do ouvinte, depende do contexto do local de fala, bem como de outras práticas que gravitam em torno do ato de fala. Todos os elementos que envolvem a emissão de um ato de fala válido são verdadeiras convenções sociais que devem ser obedecidas para que o ato de fala venha a obter sucesso¹⁵. Nos atos discursivos cotidianos essas regras estão implícitas, porém, elas estão sempre se fazendo presente como condição de realização dos atos discursivos.

Dessa forma, Dreyfus e Rabinow explicam que Foucault não está interessado em elaborar uma teoria do ato discursivo. Em razão disso, o método arqueológico deixa de lado uma investigação sobre os atos discursivos cotidianos, o contexto local em que esses atos são proferidos, bem como o fundamento de práticas não discursivas que determinam as condições de satisfação desses atos. Em suma, Foucault não se preocupa com os atos discursivos cotidianos e por isso despreza a identidade entre os atos discursivos e os enunciados (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 61). Uma vez que Foucault está preocupado na descrição do enunciado, ele direciona sua pesquisa no sentido de achar o espaço onde os atos discursivos possam aparecer desvinculados do contexto local de fala e das práticas cotidianas que lhe contrastam ao fundo.

O interesse do pensador francês volta-se para as espécies de atos discursivos que se destacam desse contexto ordinário, cotidiano, formando um campo relativamente autônomo. Para ganhar destaque e formar essa região relativamente distanciada dos atos cotidianos, esses atos necessitam atender uma outra ordem de requisitos. Foucault busca verdadeiras regras que qualificam determinados atos discursivos e os retiram do contexto local de fala e das práticas cotidianas.

Dreyfus e Rabinow asseveram que os atos discursivos que interessam a Foucault adquirem certa autonomia quando são aprovados por uma espécie de teste institucional, representados por regras do argumento dialético, interrogação inquisitória ou confirmação empírica (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 62). Dentro desse espaço de “institucionalização”

¹⁵ Para Austin as condições pressupostas para a realização dos atos de fala consistem em uma combinação de intenções do falante e convenções sociais com diferentes graus de formalidade. A satisfação dessas condições é o critério do sucesso ou fracasso da tentativa de realização do ato. As intenções são consideradas como psicológicas e, portanto, subjetivas; embora, em última análise, se originem de práticas sociais. Wittgenstein dizia que não se poderia ter a intenção de jogar xadrez se o xadrez não existisse (*Investigações filosóficas*, §§ 205, 337) (MARCONDES, 2006, p. 217-230).

esses atos discursivos ganham relativa autonomia em relação àqueles atos discursivos cotidianos e assumem um valor de verdade.

Diante disso, e considerando o que Foucault chama de enunciado em última instância também não deixa de ser um ato de fala, Dreyfus e Rabinow preferem substituir o emprego da palavra “enunciado” pela denominação “atos de fala sérios”. Esses autores acentuam que

qualquer ato de fala pode ser sério, se alguém fizer o levantamento dos procedimentos necessários de validade – a comunidade de especialistas, etc. Por exemplo, “vai chover” é normalmente um ato de fala cotidiano com apenas um sentido local, mas pode ser também um ato de fala sério se expresso verbalmente pelo porta-voz do Serviço Nacional de Meteorologia, como consequência de uma teoria meteorológica geral (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 62-63).

Não obstante a interpretação de Dreyfus e Rabinow, nós devemos frisar que o mais importante, e talvez o que mais instigue o interesse de Foucault, seja o valor de verdade dos atos de fala sérios e a consequente formação de um saber, como veremos mais adiante. Cabe igualmente frisar que em *Arqueologia do Saber* Foucault sustenta a impossibilidade de aplicação dos modelos gramaticais, lógicos ou dos atos de fala devido a uma espécie de “raridade” do enunciado, pois tudo se passa como

se o enunciado fosse mais tênue, menos carregado de determinações, menos fortemente estruturado, mais onipresente, também, que todas essas figuras; como se seus caracteres fossem em número menor e menos difíceis de serem reunidos (FOUCAULT, 2016, p. 101).

A partir das distinções feitas acima, Foucault vai traçar um sentido específico para a palavra “enunciado” dentro do “vocabulário arqueológico”. Diferente da frase, da proposição ou mesmo dos atos interlocutórios, o enunciado é uma função. O enunciado é uma função que confere existência aos signos. Sem essa função de existência, sem essa função enunciativa, não poderíamos dizer se uma frase é correta ou não, se uma proposição é ou não legítima ou, ainda, se um ato de linguagem está de acordo com os seus requisitos de validade.

Assim, o enunciado é “uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço” (FOUCAULT, 2016, p. 105). É importante registrar que essa função de existência do enunciado não se dá tal como a existência material das marcas, bem como a existência dos signos como elementos de uma língua.

O enunciado, por mais simples que ele venha a ser, não tem como correlato um grupamento de signos, um sujeito ou objeto singular. Segundo Foucault, o que poderia ser considerado como correlato do enunciado seria “um conjunto de domínios em que objetos podem aparecer e em que relações podem ser assinaladas” (FOUCAULT, 2016, p. 110).

Dessa maneira, a rigor, um enunciado não teria exatamente um correlato, mas sim um referencial.

A função enunciativa faz aparecer e permite que existam (e se atualizem) conjuntos de signos, regras de construção de frases e proposições¹⁶. Esse nível da função enunciativa não se confunde com a dimensão dos signos, da língua, ou mesmo com a existência material das marcas que perduram no tempo e no espaço.

Assim o nível enunciativo opera como uma dimensão que é composta por regras de existência para os objetos e suas relações, dadas exclusivamente pelo próprio enunciado ou por um conjunto de enunciados que vão se constituindo historicamente. Portanto, o nível do

enunciado forma, o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá a frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade. É esse conjunto que caracteriza o nível enunciativo da formulação, por oposição a seu nível gramatical e a seu nível lógico (FOUCAULT, 2016, p. 111).

Dessa forma Foucault diz que a investigação ou descrição do nível enunciativo se faz pela análise das relações entre o enunciado e os espaços de diferenciação que ele mesmo faz aparecer.

O enunciado é uma função que dá existência a frase ou a proposição. Desse modo, temos que compreender que o enunciado determina as condições de existência de uma frase ou proposição. Quando Foucault diz que um enunciado não existe do mesmo modo que os objetos apresentados à percepção, devemos ter em mente que o modo de percepção do objeto vai depender do enunciado através do qual ele se mostra. É o próprio enunciado que vai determinar a maneira pela qual falamos e abordamos os objetos.

Como uma função de existência, o enunciado vai associar as unidades de signos à determinada região de objetos e assim, depois de exercida essa correlação, é possível falar ou tematizar sobre esses objetos. Ao operar segundo essa forma de correlação ou referência, o enunciado se apresenta como “a condição de possibilidade do aparecimento, diferenciação e desaparecimento dos objetos e relações que são designados pela frase ou podem verificá-la”¹⁷.

O outro consectário da perspectiva funcional do enunciado é a ausência de um “autor”. Uma frase certamente possui um autor, sendo ele plenamente identificável. O enunciado,

¹⁶ Como salienta o filósofo francês Gilles Deleuze: “Longe de serem síntese de palavras e de coisas, longe de serem composições de frases e de proposições que os supõem implicitamente, são formadores de palavras e de objetos (DELEUZE, 2005, p. 24).

¹⁷ Ciência e Saber – A trajetória da arqueologia de Foucault, p. 168.

como função, não exige um sujeito, tendo em vista que é o próprio enunciado o criador de uma posição que eventualmente pode ser ocupada por um sujeito. Nesse sentido, podemos dizer que o enunciado é uma função que em si mesma é vazia, sendo certo que o espaço criado por essa função permite apontar um sujeito ligado à autoria de uma frase ou proposição.

O enunciado como função de existência cria a posição do sujeito em uma frase. O enunciado não é concebido a partir de um sujeito ou de um autor que intencionalmente viria a colocar sentido nas palavras, ordenaria proposições ou executaria atos de fala. Dito de outro modo, o enunciado cria a posição para que algo como o sujeito ou autor venha a existir. Nesse sentido, para Foucault, o enunciado

é um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes; mas esse lugar, em vez de ser definido de uma vez por todas e de se manter uniforme ao longo de um texto, de um livro ou de uma obra varia – ou melhor, é variável o bastante para poder continuar, idêntico a si mesmo, através de várias frases, bem como para se modificar a cada uma. Esse lugar é uma dimensão que caracteriza toda formulação enquanto enunciado, constituindo um dos traços que pertencem exclusivamente à função enunciativa e permitem descrevê-la (FOUCAULT, 2016, p. 115-116).

Devemos ter em mente que o enunciado foucaultino representa uma espécie de função (função enunciativa) que coloca em jogo diversas unidades linguísticas (frases, proposições ou signos em geral) para apresentar um objeto ou instaurar uma posição de sujeito, sempre se articulando em coexistência com outros enunciados, formando uma espécie de “campo enunciativo” por meio da qual tais unidades linguísticas podem aparecer com determinado “sentido”.

Foucault comenta que o enunciado não pode vir a existir sem um domínio associado. Para compreensão disso, primeiramente, é necessário entender que o campo do enunciado ou campo enunciativo não se confunde e nem ao menos está no mesmo nível das frases ou proposições. Diferente do que se passa em algo como um contexto – o que determina a formulação ou o sentido de uma frase – o enunciado se constitui a partir da relação com outros enunciados que lhe servem de suporte ou apoio. O enunciado se estrutura e se articula com outros enunciados formando uma espécie de “rede” que permite a existência de algo como o contexto de uma frase.

Essa malha de enunciados, apoiados uns aos outros, possibilita a delimitação e a forma daquilo que é dito. O campo enunciativo aparece como o lugar de onde se autoriza a delimitação de um contexto, bem como possibilita a pluralidade de sentidos ou o estabelecimento de uma relação lógica. Assim, esse domínio associado de que fala o

arqueólogo é visto como a dimensão autônoma que coordena unidades como a frase ou a proposição em um determinado espaço. Como explica Foucault

É lícito, certamente, analisar todas essas relações sem que se tome por tema o próprio campo enunciativo, isto é, o domínio de coexistência em que se exerce a função enunciativa. Mas elas só podem existir e só são suscetíveis de análise na medida em que as frases tenham sido “enunciadas”; em outros termos, na medida em que se desenrolem em um campo enunciativo que permita que elas se sucedam, se ordenem, coexistam e desempenhem um papel umas em relação às outras (FOUCAULT, 2016, p. 121).

Como observamos acima, o enunciado, ainda que desempenhe o papel de uma função, exige uma materialidade para sua existência. Certamente a materialidade que estamos tratando não é da mesma ordem dos objetos sensíveis entregues à percepção. A materialidade do enunciado é traduzida em termos de repetibilidade, ou seja, é a capacidade de se poder repetir o enunciado para além do momento de sua emergência. Isso significa que o enunciado não é algo que se confunde com uma enunciação.

A enunciação ocorre toda vez que se dá a emissão de um conjunto de signos. No entanto, essa emissão ocorre em um determinado ponto no tempo e não se repete. Tratando-se de enunciação, podemos dizer que a mesma frase pode ser proferida inúmeras vezes, mas a cada vez que ela for proferida, teremos uma nova enunciação.

O enunciado, ao contrário da enunciação, se constitui a partir de sua possibilidade de repetição. O aspecto mais importante dessa característica do enunciado é a necessidade do que Foucault chamará de existência material. Essa materialidade que se verifica nos enunciados e autoriza sua repetição não é da mesma ordem daquela da dimensão perceptiva. Se de um lado, a materialidade do enunciado não é da ordem dos objetos dados à percepção, de outro lado a “identidade do enunciado varia de acordo com o regime complexo de instituições materiais” (FOUCAULT, 2016, p. 125). Esse regime de instituições materiais se traduz na possibilidade de reinscrição, utilização ou aplicação de um enunciado. Ao argumentar sobre essa possibilidade de repetição do enunciado, Foucault assevera que

o enunciado não deve ser tratado como um acontecimento que se teria produzido em um tempo e lugares determinados, e que poderia ser inteiramente lembrado – e celebrado de longe – e um ato de memória. Mas vê-se que não é, tampouco, uma forma ideal que se pode sempre atualizar em um corpo qualquer, em um conjunto indiferente e sob condições materiais que não importam. Demasiado repetível para ser inteiramente solidário com as coordenadas espaço-temporais de seu nascimento (é algo diverso da data e do local de seu aparecimento), demasiado ligado ao que o envolve e o suporta para ser tão livre quanto uma pura forma (é algo diferente de uma lei de construção referente a um conjunto de elementos), ele é dotado de uma certa lentidão modificável, de um peso relativo ao campo em que está colocado, de uma constância que permite utilizações diversas, de uma permanência temporal que não tem a inércia de um simples traço, e que não dorme sobre seu próprio passado (FOUCAULT, 2016, p. 127-128).

Assim, essa materialidade do enunciado é vista por Foucault sob a perspectiva de um campo institucional. Uma frase, por exemplo, pronunciada no dia a dia ou escrita em um romance pode ser exatamente a mesma, contudo elas não constituem um mesmo enunciado. Neste exemplo, pode-se concluir que as frases não integram o mesmo enunciado porque possuem materialidades diversas, uma vez que pertencem a campos institucionais distintos (vida cotidiana e literatura). Cada uma dessas frases é formada a partir de instituições diversas e por esse motivo integram enunciados diferentes. Em suma, a materialidade do enunciado vai depender do campo institucional a partir do qual ele é formado.

1.1.1 Descrição dos enunciados

Pelo que expomos até o momento, não seria precipitado concluir que a ideia de apreender o enunciado em sua estreiteza aponta para um tipo de análise que busca definir as condições que constituem um enunciado. Nesse sentido, perquirir as condições de constituição do enunciado significa verificar as condições em que se deu a existência específica para uma série de signos. O enunciado se mostra então como uma função de existência que determina a condição de possibilidade do aparecimento, diferenciação e desaparecimento dos objetos. Além disso, o enunciado se constitui como um jogo de posições possíveis para um sujeito, mediante uma materialidade repetível, diferente de um evento passageiro ou uma totalidade autônoma, fechada em si mesma. Explicado de forma mais concisa podemos dizer que

o enunciado é uma função que possibilita um conjunto de signos, formando unidade lógica ou gramatical, se relacionar com um domínio de objetos, receber um sujeito possível, se coordenar com outros enunciados e aparecer como um objeto, isto é, como materialidade repetível. É através do enunciado que se tem o modo como existem essas unidades de signos. Ele lhes dá as modalidades particulares de existência, estipula as condições de existência dos discursos. Descrever um enunciado é descrever uma função enunciativa que é uma condição de existência (MACHADO, 1981, p. 170).

A arqueologia como descrição acerca da existência, das regras e das práticas que envolvem um conjunto determinados discursos não deixa de ser uma descrição de um conjunto de enunciados que detém o mesmo processo de constituição, o que será chamado por Foucault de formação discursiva.

Para poder realizar a descrição dos enunciados, Foucault afina seus instrumentos metodológicos, lapidando os conceitos que paulatinamente vai disseminado em sua obra. É nítida a preocupação do arqueólogo em definir, com precisão, alguns conceitos que já

possuem uma forte carga semântica sedimentada pela tradição. Assim, na *Arqueologia do Saber*, a palavra discurso receberá de Foucault outro sentido. Nessa obra o pensador francês diz que

o discurso é constituído por um conjunto de sequencias de signos, enquanto enunciados, isto é, enquanto lhes podemos atribuir modalidades particulares de existência. [...] a lei de tal série é precisamente o que chamei, até aqui, formação discursiva, se conseguir demonstrar que esta é o princípio de dispersão e de repartição, não das formulações das frases, ou das proposições, mas dos enunciados (no sentido que dei à palavra), o termo discurso poderá ser fixado: conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação; é assim que poderei falar do discurso clínico, do discurso econômico, do discurso da história natural, do discurso psiquiátrico (FOUCAULT, 2016, p. 131).

Dessa maneira, o discurso nada mais é que “um conjunto de enunciados que têm seus princípios de regularidade em uma mesma formação discursiva” (MACHADO, 1981, p. 170).

É preciso atentar para o fato de que o discurso é constituído por um conjunto de sequencias de signos, compreendido como enunciado. O intento do arqueólogo será descrever as leis que formam o discurso enquanto um conjunto de enunciados. A compreensão do que Foucault chama de discurso implica, por consequência, a descoberta dos mecanismos de formação dos enunciados.

Vale ressaltar que esse nível de análise pretendido pelo arqueologista é distinto daquele realizado pelas análises gramatical, proposicional ou mesmo psicológica. A descrição dos enunciados não tem por escopo a busca de uma totalidade perdida, nem ressuscitar a plenitude da expressão viva, a riqueza do verbo ou a unidade profunda do *logos* (FOUCAULT, 2016, p. 132). Por isso Foucault explica o seguinte sobre a descrição das formações discursivas:

Esse tipo de descrição faz-se mediante a definição das condições de existência por um conjunto de sequencias de signos, enquanto enunciado. Esse tipo de descrição leve em consideração aquilo que efetivamente foi dito (falado ou escrito), uma vez que essa análise tem como característica precípua a dimensão de existência dos enunciados. Nesse sentido, a análise enunciativa é essencialmente histórica. Dizer que análise dos enunciados é uma espécie de descrição histórica significa se perguntar e tentar buscar o modo pelo qual esses enunciados vieram a existir, de que modo existem, o que significa sua manifestação e, além disso, o fato desses enunciados ter deixado rastro e permanecerem reutilizáveis (FOUCAULT, 2016, p. 133).

Contudo, como essa descrição dos enunciados vai se ajustar à análise das formações discursivas? Para responder a essa indagação, Foucault supõe que se possa definir o regime geral a que está submetido o enunciado. Descrever a função enunciativa, analisar as condições pelas quais se exerce essa função, é tentar revelar o que se poderá individualizar como formação discursiva. Ou ainda: a formação discursiva é o sistema enunciativo geral ao qual

obedece a um grupo de performances verbais. Dessa maneira, o intento da pesquisa arqueológica volta-se para a busca de um princípio unificador, uma espécie de regularidade que dê conta da formação dos discursos.

Foucault estuda a viabilidade de encontrar um princípio unificador a partir de algumas unidades que estão ligadas essencialmente aos enunciados, na suposição que elas pudessem oferecer a regularidade necessária para a formação dos discursos que circulam na sociedade. Desse modo são colocadas à prova por Foucault determinadas unidades associadas a todos os enunciados, tais como: o objeto, a enunciação do discurso (estilo discursivo), o conceito e o tema (teorias ou estratégias discursivas). Com isso o que se pretendia era encontrar uma resposta para este tipo de pergunta: um objeto de um enunciado pode ser o princípio regulador de uma formação discursiva? Um determinado conceito pode constituir uma unidade reguladora de um conjunto de enunciados?

Após testar cada um desses elementos (objeto, enunciação do discurso, conceito e o tema) como matriz reguladora dos discursos, Foucault chega à conclusão de que os discursos operam segundo um regime de dispersão, pois nenhum dos elementos mencionados acima é capaz de assegurar a unidade de um discurso. Para não sermos muito vagos quanto a esse ponto, vamos explicitar uma hipótese de trabalho de Foucault para dissipar eventuais dúvidas.

Foucault trabalha, por exemplo, testando o objeto “loucura” como índice unificador do discurso da Psicopatologia. Essa experiência revela, primeiramente, que não é o objeto que constitui o discurso, mas ao contrário, o enunciado cria um objeto passível de tematização. A “doença mental” só aparece quando um conjunto de enunciados dispõe e organiza uma constelação de signos de modo a fazer aparecer o objeto “loucura”. Então, o objeto só vem a existir devido à formação de discurso e não o oposto. Importante ressaltar que esses enunciados constitutivos da loucura não se relacionam somente com um único objeto e vão se modificando ao longo do tempo. Foucault observa que

o objeto que é colocado como seu correlato pelos enunciados médicos dos séculos XVII ou XVIII não é idêntico ao objeto que se delinea através das sentenças jurídicas ou das medidas policiais; da mesma forma, todos os objetos do discurso psicopatológico foram modificados desde Pinel ou Esquirol até Bleuler: não se trata das mesmas doenças, não se trata dos mesmos loucos (FOUCAULT, 2016, p. 39).

Não obstante a multiplicidade e a mudança dos objetos que atravessam um enunciado, Foucault entende que a unidade do discurso está ligada às regras ou condições que perfilam diversos objetos e continuamente os transformam. A investigação sobre a singularidade de um objeto, ou a sua suposta imutabilidade frente à passagem do tempo, não são caminhos que poderiam conduzir a unidade dos discursos.

Com essas constatações à sua frente, Foucault conclui que o conjunto de regras responsáveis por uma formação discursiva não pode ser identificada o objeto de determinado discurso, nem com algum tipo de conceito ou enunciação, ou mesmo estratégia discursiva (teorias). Daí Foucault considerar que descrever a regularidade de uma formação discursiva é o mesmo que explicitar, “fazer ver”, o conjunto de relações que vão determinar, por exemplo, a emergência, as diversas transformações ou a extinção de um objeto situado no interior de um dado discurso.

O que Foucault percebe é que descrever o princípio regulador de um discurso é o mesmo que descrever um regime de dispersão, ou seja, significa apontar um conjunto de enunciados que possibilitam o surgimento, a extinção ou a modificação dos objetos, conceitos, temas e enunciações que se encontram em relação em um determinado discurso. Logo, a análise das formações discursivas consistirá na descrição dos quatro domínios em que se desdobra a função enunciativa (formação dos objetos, formação das posições subjetivas, formação dos conceitos e opções estratégicas) e como se desenvolve a relação entre esses mesmos domínios.

Assim, o que se tem numa primeira visada é um regime de dispersão dos discursos. O que vai interessar a Foucault será justamente as regras desse regime de dispersão. Se os discursos atuam conforme o modo de dispersão, então a unidade de um discurso consistirá na compreensão dessas regras de dispersão. Considerando essa peculiaridade das formações discursivas, a loucura, por exemplo, não seria propriamente um objeto, mas um referencial a partir do qual diversos objetos seriam constituídos, modificados, correlacionados ou até mesmo extintos. Nas palavras pensador francês:

A unidade dos discursos sobre a loucura não está fundamentada na existência do objeto “loucura” ou na constituição de um horizonte único de objetividade: é o conjunto das regras que tornam possíveis, durante uma determinada época, o aparecimento de descrições médicas (com seu objeto), o aparecimento de uma série de medidas discriminatórias e repressivas (com seu próprio objeto), o aparecimento de um conjunto de práticas codificadas em receitas ou em medicações (com seu objeto específico). [...] A unidade dos discursos sobre a loucura é o jogo das regras que definem as transformações desses diferentes objetos, sua não identidade através dos tempos, a ruptura neles produzida, a descontinuidade interna que suspende sua permanência. Paradoxalmente, definir um conjunto de enunciados no que ele tem de individual não consiste em individualizar seu objeto, em fixar sua identidade, em descrever as características que ele conserva permanentemente; ao contrário, é descrever a dispersão desses objetos, apreender todos os interstícios que os separam, medir as distâncias que reinam entre eles – em outros termos, formular sua lei de repartição (FOUCAULT, 2013, p. 102-103).

Ao regressar à definição de discurso dada por Foucault, agora podemos entender um pouco melhor sobre aquilo que seria o discurso como um conjunto de enunciados que têm seus princípios de regularidade em uma mesma formação discursiva.

Como vimos anteriormente, nenhum dos elementos ligados ao discurso (objeto, conceitos, estilo e estratégia) por si só é capaz de justificar a sua unidade. Não obstante, a arqueologia concentrará seus esforços para encontrar as regras que permitem apontar a unidade de um discurso. A busca por essa regularidade é o mesmo que descrever as regras de formação dos discursos ou, como Foucault denomina, “formação discursiva”.

Anteriormente Foucault havia verificado que cada elemento por si só não poderia ordenar a unidade de um discurso. Entretanto, o método arqueológico pode demonstrar que as regras de formação do discurso dependem de um sistema de relação entre seus elementos. Esse sistema se constitui mediante relações travadas em diversos níveis – conceitos, objetos, tipos enunciativos e estratégias – e que podem nos conceder a regularidade necessária para determinação da singularidade de um discurso. Aqui, mais um exemplo pode nos ser útil para fins de esclarecimento dessa passagem.

Em *Arqueologia do Saber* o pensador francês explica que no século XIX a ciência médica se notabiliza por uma forma constante de enunciação. Todavia essa mesma série de enunciados descritivos não teria o condão de condicionar a unidade do discurso clínico. Ao lado desse conjunto de descrições colocava-se outra série de decisões econômicas, prescrições políticas, regulamentações institucionais que também se referiam ao discurso clínico. Além disso, ao longo do século XIX essas formas de enunciação foram se modificando devido à utilização do microscópio, dentre outros procedimentos fisiopatológicos que foram sendo adotados. Tudo isso leva Foucault a concluir pela impossibilidade de uma forma específica de enunciação indicar a unidade do discurso clínico.

O essencial para estabelecer a singularidade desse discurso seria não só a pluralidade de enunciados, mas também a heterogeneidade e a dispersão com que eles se apresentam e se relacionam. No cerne desse conjunto de elementos heterogêneos e que se encontram dispersos, Foucault entende que a unidade do discurso recai sobre o sistema que condiciona a distribuição, exclusão e a relação desses elementos. Dessa forma, a medicina clínica é um discurso singular porque é regida por uma lei que condiciona a dispersão e a heterogeneidade de enunciados, mas que os mantém ligados por um mesmo jogo de relações. Nesse exemplo

citado por nós, Foucault denomina essa lei de *defasagem enunciativa*¹⁸. Sobre esse ponto, vejamos os apontamentos do próprio Foucault:

a unidade do discurso clínico não é uma forma determinada de enunciados, mas o conjunto de regras que, simultânea e sucessivamente, tornou possível não somente descrições puramente perceptivas, mas também observações mediatizadas por instrumentos, protocolos de experiências de laboratórios, cálculos estatísticos, constatações epidemiológicas ou demográficas, regulamentos institucionais, decisões políticas. [...] O que deve ser caracterizado como medicina clínica é a coexistência desses enunciados dispersos e heterogêneos; é o sistema que rege sua repartição, a confirmação que eles adquirem uns a partir dos outros, a maneira pela qual eles se implicam ou se excluem, a transformação que sofrem, o jogo de sua emergência, de sua disposição e de sua substituição. [...] A partir desse fenômeno e inteiramente em torno dele se depreende um conjunto de formas enunciativas diversas: é a regra geral desse desdobramento que constitui, em sua individualidade, o discurso clínico. A regra de formação desses enunciados em sua heterogeneidade, em sua própria impossibilidade de se integrar em uma só cadeia sintática é o que chamarei de *defasagem enunciativa* (FOUCAULT, 2013, p. 104-105).

A conclusão que podemos chegar é a seguinte: o discurso se constitui a partir de um conjunto de enunciados, sendo que a unidade desse conjunto é assegurada por um sistema de relações que se dá em diversos níveis: nível dos objetos, nível dos tipos enunciativos, nível dos conceitos e nível dos temas e teorias¹⁹. Como notamos no exemplo acima descrito, não é um estilo discursivo que dá unidade ao discurso médico, mas sim um sistema de relação que regula e coordena a emergência de determinado tipo de discurso, tal como o discurso médico.

A perspectiva arqueológica, segundo Foucault, permite uma análise da formação discursiva em diversos níveis, desde que estejamos atentos para o fato de que cada um desses níveis se apresenta como um sistema de relações. Assim, teríamos uma descrição das formações discursivas a partir de um nível dos objetos, nível dos tipos enunciativos, nível dos conceitos e das estratégias. Isso permite Foucault a estabelecer um sistema de quatro níveis que regem uma formação discursiva. Contudo, também é importante ter mente que esses

¹⁸ A heterogeneidade e a diversidade dos objetos, tipos enunciativos, conceitos e estratégias são todas expostas por Foucault para, posteriormente, demonstrar que não obstante a diversidade de enunciados, há regras (regras de formação discursiva) que garantem a singularidade ou a unidade de um discurso.

¹⁹ Como dissemos acima, Foucault instituiu quatro níveis para se reconhecer unidades discursivas. Esses níveis não são independentes, mas se relacionam entre si, reclamam uns aos outros para o estabelecimento de uma formação discursiva. Nesse sentido, cada um desses níveis pensados Foucault viria a estabelecer a unidade do discurso conforme uma perspectiva. Assim, o nível dos objetos apontaria a unidade do discurso pela regra de formação de todos seus objetos, o nível dos enunciados pela regra de formação de seus tipos sintáticos, o nível dos conceitos pela regra de formação de seus tipos semânticos e, por fim, o nível das estratégias indicaria as regras de formação das eventualidades operatória dos discursos. Com esse esquema, Foucault pode concluir o seguinte: “todos os aspectos do discurso estão, desse modo, cobertos. E quando, em um grupo de enunciados, é possível observar e descrever um referencial, um tipo de defasagem enunciativa, uma rede teórica, um campo de possibilidades estratégicas, pode-se então estar seguro de que eles pertencem ao que se poderia chamar de uma formação discursiva. Essa formação agrupa toda uma população de acontecimentos enunciativos” (FOUCAULT, 2013, p. 110).

níveis não existem de forma isolada, uma vez que é a articulação entre esses quatro feixes de relações que fornecem a individualização do discurso. De acordo com Roberto Machado

esses quatro feixes de relações estão também relacionados entre si formando na verdade um único sistema, na medida em que constituem quatro níveis que caracterizam o próprio discurso. Não se trata de justa posição, como também não existe autonomia absoluta. Existe, ao contrário, entre eles um sistema vertical de dependência. E essa hierarquia de relações também não privilegia nível algum na medida em que se dá nos dois sentidos, o que faz um nível depender do outro em sua formação (MACHADO, 1981, p. 165).

É preciso frisar que esses quatro níveis enunciativos se encontram em uma relação de interdependência, de modo que um nível não se sustenta autonomamente sem o apoio dos outros níveis enunciativos. Apesar de esses níveis enunciativos estarem em dependência, a pesquisa arqueológica pode dar ênfase a descrição de qualquer um desses domínios. É assim que em *História da Loucura* Foucault problematizou a emergência dos objetos e assim procurou descrever as regras de formação dos objetos para individualizar o discurso sobre a loucura. Já em *As palavras e as Coisas*, Foucault busca realizar uma arqueologia das ciências humanas, investigando, prioritariamente, as regras de formação dos conceitos que comandavam o discurso dos saberes sobre o homem.

Dessa forma, a análise da formação discursiva e a descrição do nível dos enunciados estão em estrita correlação. Descrever os enunciados e sua forma de organização implica na identificação das formações discursivas. Do mesmo modo que a análise das formações discursiva resulta na delimitação do nível dos enunciados. A partir dessas conclusões, Foucault dirá que o discurso é

Um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiam na mesma formação discursiva; [...] é constituído por um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência. O discurso, assim entendido, não é uma forma ideal e intemporal que teria, além do mais, uma história; o problema não consiste em saber como e por que ele pôde emergir e tomar corpo num determinado ponto do tempo; [o discurso] é, de parte a parte, histórico – fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento ab-rupto em meio às complicitades do tempo (FOUCAULT, 2016, p. 143).

1.1.2 Positividade e saber

O discurso é um conjunto finito de enunciados, que se ordenam sob a mesma formação discursiva, e que determina as condições de existência de grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas.

A arqueologia assume como tarefa a descrição do campo enunciativo, visando expor e compreender o jogo de regras que determina, o aparecimento, transformação e o desaparecimento de enunciados em uma cultura. Essas verdadeiras condições de existência não residem em nenhum “espaço transcendental”, para além do próprio discurso, mas se materializam nos manuscritos de uma época, livros, decisões judiciais ou econômicas, ou qualquer outra forma de registro contida nos documentos.

Nesse sentido, podemos dizer que a arqueologia pretende descrever o discurso a partir de uma prática, uma espécie de prática discursiva. Não podemos compreender essa prática como o produto de uma operação realidade por um sujeito, nem como a dinâmica de uma atividade racional. O cuidar das práticas discursivas se perfaz por meio de uma análise pontual sobre discursos reais que efetivamente foram pronunciados em uma sociedade, num dado tempo histórico. Esse tipo de abordagem faz com que os discursos sejam investigados fora de seu caráter abstrato, rejeitando a apreensão dos princípios que os tornam válidos ou verdadeiros.

Visto dessa maneira, os discursos são analisados no contexto de sua própria produção e na sua relação com acontecimentos de outras ordens, tais como a social, política ou econômica. Na obra *Arqueologia do Saber* a prática discursiva é definida por Foucault como “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2008, p. 133).

Tanto a descrição dos discursos como a análise das práticas discursivas estão voltadas para a busca das regras de formação discursivas, pois são essas regras que proporcionam a condição de gênese para a formação de objetos, conceitos, enunciações e escolhas teóricas. Assim, vê-se bem que a regularidades da formação discursiva condiciona o exercício da função enunciativa em diversas áreas (social, econômica, geográfica ou linguística), a partir de um determinado período histórico. Ao analisar e descrever essas regras de formação discursiva, estamos, em verdade, estabelecendo o que Foucault em *Arqueologia do Saber* chamou de positividade.

A positividade pensada por Foucault deve representar o sistema relacional que veio possibilitar a formação de um discurso ou, dito de outra forma, o sistema que pode ser deduzido por meio da análise das formações discursivas. É sob a perspectiva da positividade que podemos vislumbrar as formações discursivas em sua unidade. Nunca é dispensável lembrar que os discursos são compostos de enunciados dispersos e heterogêneos, porém, o sistema que rege a repartição, a transformação, a emergência e a unidade desses enunciados é

o que vem a ser chamado de positividade. A positividade, em outros termos, não deixa de ser uma formação discursiva vista por meio do prisma do sistema que, em sua dispersão, rege os objetos, os tipos de formulação, os conceitos e as opiniões colocados em ação nos enunciados (FOUCAULT, 2013, p. 115).

Pelo que foi dito acima, não fica muito difícil de perceber que identificar a positividade dos discursos nada mais é que apontar as regras ou sistemas de regras que ordenam uma prática discursiva. Sabemos que as práticas discursivas, orientadas por um princípio regente, forma grupo de objetos, estabelece jogos de conceitos, desdobra as possibilidades de enunciação e abre um horizonte de escolhas teóricas. Esses elementos, organizados e comandados por uma regra, formam um sistema. Descrever esse sistema que rege uma determinada formação discursiva é identificar uma positividade.

Segundo Foucault, ao olharmos para as práticas discursivas de uma cultura, podemos extrair, a partir dessas práticas, as positivities a elas inerentes. Para alcançarmos sucessos nessa tarefa, é preciso identificar nas próprias práticas discursivas as regras de formação que as possibilitam ou criam condições para a formações de objetos, conceitos, enunciações e estratégias teóricas.

É bom que se diga que o espaço da positividade nada tem a ver com alguma estrutura ideal que ordenaria eventuais elementos sob sua égide ou, ainda, com a demarcação de um “espaço” científico, com seus critérios de verdade e sistematicidade. A positividade não é uma ciência, muito menos regras oriundas do domínio da ciência. Uma positividade nada mais é do que o conjunto de regras de organizam as práticas discursivas e, como tal, forma o horizonte pelo qual se permite estabelecer proposições coerentes (ou não), realizar o desdobramento de descrições mais ou menos exatas, bem como a produção de teorias.

Conforme se vê, a positividade, muito distinta da ciência, irá formar o “antecedente do que se revelará e funcionará com um conhecimento ou uma ilusão, uma verdade admitida ou um erro denunciado, uma aquisição definitiva ou um obstáculo superado” (FOUCAULT, 2016, p. 219).

A esse conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar *saber*. Em outros termos, o saber é um domínio que emerge em conformidade com as práticas discursivas e que colocará em jogo o sistema de dispersão pelo qual operam as formações discursivas.

Nesse ponto, a correlação entre formação discursiva, positividade e saber se estabelece. Aliás, o próprio Foucault assevera que a arqueologia percorre o eixo prática

discursiva – saber – ciência. Sobre a pesquisa de cunho arqueológico podemos seguramente afirmar isto: ela, a arqueologia, promove um deslocamento no foco de investigação, que passa da ciência para o saber.

Tivemos a oportunidade de ver que a análise sobre os acontecimentos discursivos nos remete ao conjunto de regras que condicionam o nascimento, a organização ou a extinção de um grupo de objetos, tipos de formulações, conceitos e escolhas teóricas. Esse conjunto de quatro níveis que coexistem entre si e dá ensejo as regras que regem determinada formação discursiva, Foucault denominou de positividade.

No texto *Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia*, a positividade é descrita como

um sistema regado de diferenças e dispersões. Esse sistema de quatro níveis [objetos, tipos de formulações, conceitos e escolhas teóricas], que rege uma formação discursiva e deve dar conta não dos seus elementos comuns, mas do jogo de suas defasagens, seus interstícios, suas distâncias – de qualquer forma, de suas lacunas, mais do que de suas superfícies plenas –, é isso que proporei chamar de sua positividade (grifo nosso - FOUCAULT, 2013, p. 111).

A formação discursiva e a positividade que lhe é inerente se diferem radicalmente daquilo que entendemos como ciência. A estratégia arqueológica é calcada na tematização sobre a constituição dos saberes por eles mesmos e não a partir de eventuais critérios exteriores à própria formação discursiva. Cada saber detém uma positividade que é a sua, não devendo ser julgado ou avaliado segundo alguma estrutura (seja ela científica, econômica ou social) extrínseca ao próprio saber.

As formações discursivas pensadas por Foucault distanciam-se da ideia de ciência²⁰, pois o que importa é o modo pelo qual os diversos elementos se relacionam para que um discurso possa efetivamente ser dito, desprezando qualquer critério de cientificidade. Desse modo, as formações discursivas oferecem o suporte necessário para a formação de enunciados que conferem a possibilidade de se instaurar regras de verificação que, por sua vez, conduzirão a produção de verdade ou a certificação do erro.

O sistema de diferenças e dispersões que regem uma formação discursiva é caracterizada por Foucault como positividade. Vimos que ao realizar a descrição de uma formação discursiva, não só estamos expondo seus quatro níveis de regras de formação (objetos, tipos de formulações, conceitos e estratégias), como também definindo o que é um

²⁰ Além disso, vale lembrar que Foucault é taxativo ao asseverar que “As formações discursivas não são, pois, as ciências futuras no momento em que, ainda inconscientes de si mesmas, se constituem em surdina: não estão, na verdade, em um estado de subordinação teleológica em relação à ortogênese das ciências” (FOUCAULT, 2016, p. 217).

saber. Assim sendo, “para haver saber basta a existência de uma prática discursiva e a análise arqueológica tem como objetivo determinar suas regras de formação” (MACHADO, 1981, p. 172).

O saber definido por Foucault é um domínio por meio do qual aparecem diversos objetos (que podem ou não adquirir o *status* de cientificidade), cria posições a serem ocupadas por um sujeito, permitindo-o falar sobre determinados objetos. É nesse “espaço” do saber que também se verifica a mobilização de conceitos e a produção de estratégias teóricas que podem adotadas a partir de uma formação discursiva. Dessa maneira podemos concluir que é a existência das formações discursivas, bem como a positividade que lhes são inerentes, que assegura a produção do saber. Por isso a análise da formação do saber ganha certa autonomia em relação à ciência, pois o saber como conjunto de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva é indispensável à constituição de uma ciência; no entanto, um saber não se destina necessariamente a tornar-se uma ciência (FOUCAULT, 2016, p. 219).

Com essas observações podemos asseverar que o saber não se forma segundo os critérios formais exigidos para que se tenha algo como uma ciência. Para que um conhecimento seja alçado ao *status* de ciência é imprescindível que ele passe por determinados crivos, como, por exemplo, atenda aos critérios de objetividade e sistematicidade.

Distintamente da ciência, o saber é caracterizado pelas práticas e formações discursivas. É a existência do saber que assegura as condições de possibilidade de emergência do conhecimento científico. Isso significa dizer que o saber pode ou não vir a ser uma ciência. O saber é apenas o campo de emergência do que possa a vir se tornar uma ciência.

Os critérios daquilo que possa vir a ser aferido como ciência ou não são postulados estabelecidos posteriormente às práticas discursivas. Assim as chamadas “ciências humanas” certamente podem ter seu critério de cientificidade questionado, de modo a não serem equiparadas em seu grau de cientificidade às chamadas ciências naturais²¹. Todavia, em termos arqueológicos, é inegável que o discurso das ciências humanas possui uma regularidade em sua formação discursiva, constituindo uma positividade e, portanto, podendo ser qualificado como um saber. Aliás, é importante frisar que essa é propriamente a tese defendida por

²¹ Nunca é demais visitarmos, mais uma vez, lições de Roberto Machado. Sobre a discussão filosófica acerca das ciências humanas, Roberto Machado lembra que esse debate é travado ao nível da cientificidade, em que se privilegia a possibilidade de matematização e o processo de formalização do discurso. Todavia, Roberto Machado assevera que “se é verdade que as ciências humanas mantem relações com a matemática, no sentido em que a utilizam como elemento de formalização, então a relação com a matemática não é constitutiva das ciências humanas como saberes – como é por exemplo o caso da física – isto é, não foram a partir da matemática que as ciências humanas definiram sua positividade (MACHADO, 1981, p. 124).

Foucault em seu livro *As Palavras e as Coisas*, que não aleatoriamente atende pelo subtítulo “*Uma arqueologia das ciências humanas*”.

Um saber não tem uma relação de causalidade direta com a ciência e, por isso, ele não pode ser considerado como uma ciência em seu estado incipiente. É certo que um saber pode se tornar uma ciência, porém não podemos compreender essa transformação como um processo teleológico, como se houvesse uma continuidade ou evolução necessária que partisse do saber em direção a constituição de uma ciência. Assim sendo, podemos concluir, juntamente com Foucault, que há saberes que são independentes das ciências, entretanto, não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma (FOUCAULT, 2016, p. 220).

Diante disso, pouco importa para a arqueologia se um discurso é científico ou não, uma vez que ela se dedica exclusivamente a análise das formações discursivas. A questão da cientificidade dos discursos é o objeto próprio da epistemologia e não da arqueologia. O saber se encontra em um “platô” distinto da ciência, sendo possível encontrar a existência de saberes onde não há correlatos no campo da ciência. O saber emerge das positivities intrínsecas a prática discursiva e mostra autônomo em relação ao domínio científico, “mas toda ciência se localiza no campo do saber e pode ser analisado enquanto tal” (MACHADO, 1981, p. 172).

1.1.3 As práticas discursivas e não discursivas

Tal como vimos acima, a arqueologia como análise das práticas discursivas, (e também das positivities e do saber), não está voltada para o estabelecimento ou descrição das condições de possibilidade de uma ciência. Realizar a descrição das regularidades das formações discursivas importa em atravessar

um campo de determinação histórica que deve dar conta, em seu aparecimento, persistência, transformação e, eventualmente, em seu apagamento, de discursos dos quais alguns são ainda hoje reconhecidos como científicos, outros perderam esse estatuto, alguns jamais o adquiriram, enquanto outros jamais pretenderam adquiri-lo. Em uma só palavra, o saber não é ciência no deslocamento sucessivo de suas estruturas internas, é o campo de sua história efetiva (FOUCAULT, 2013, p. 117).

Ao tomar em consideração essas palavras de Foucault, não seria estranho nos perguntar sobre que tipo de história pretende produzir a pesquisa arqueológica. Poderíamos dizer que com a pesquisa arqueológica Foucault pretende elaborar uma “história dos saberes”. Trata-se de uma história muito particular e extremamente distinta, bem distinta daquela que

preconiza a história das ideias ou a história das ciências em geral. Assim a história arqueológica, deslocando seu objeto da ciência e o concentrando no saber, procura entender *como* podem emergir os saberes, *como* eles podem se transformar, produzir novos saberes e *como* podem se articular e eventualmente ser extintos.

Mas por que falamos que a arqueologia, no sentido mais apropriado da palavra, representa uma história? Nunca é demais recordar que a ideia central da arqueologia é a descrição do conjunto de regras que autoriza o exercício da função enunciativa. Essas regras, devido seu regime de dispersão, expandem-se por determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, em uma dada época histórica. Além desses domínios, as práticas discursivas sempre se desdobram no tempo e no espaço e, por isso, são propriamente dotadas de historicidade. Nesse sentido, a descrição das práticas discursivas não deixa de ser uma forma de análise histórica, que enreda uma história voltada para a descrição da formação, mutação e extinção dos saberes, em determinado período histórico, circunscrito a uma cultura ou sociedade em específico.

Mas então, em que sentido a arqueologia se diferencia da história das ideias e até mesmo da abordagem epistemológica?

Primeiramente, é preciso atentar para o fato de que uma história das ideias ou das ciências é uma narrativa factual, produzida de forma linear e dentro de uma lógica de continuidade, por meio da qual os acontecimentos se sucedem de forma progressiva, sem solução de continuidade.

Outro dado relevante desse tipo de perspectiva histórica é sua relação com a ideia de verdade. Nessa história que prioriza o nexos de causalidade dos fatos e sua sequência cronológica, verifica-se um enorme esforço para alcançar uma verdade que se esconde “por trás dos fatos”. Esse método de análise histórica pressupõe uma espécie de “unidade ontológica” que sustentaria todo o processo causal da história ou, ainda, que há um tipo de finalidade inserida na própria dinâmica do devir, tendo em vista a constatação da existência de uma meta para o qual todas as coisas tenderiam naturalmente. Pressupõe-se que a realidade é provida de uma causa final e, por meio dessa causa, poderíamos desvelar o propósito das coisas ou fundamentar todas as ações.

Ao dizer que a história das ideias é factual estamos dando maior relevo à sua área de concentração: a reconstituição causal e linear dos acontecimentos. Todavia, ao adotar esse procedimento, a história das ideias permanece cega a historicidade dos conceitos. É exatamente esse tipo de postura que é criticada por Foucault no livro *As palavras e as Coisas*. Há uma tentativa de se fazer uma “história da biologia” no século XVIII, porém, como

observa o pensador francês, essa proposta mostra-se completamente inviável na medida em que o conceito de vida não existia no século XVIII. O conceito de vida é essencial para o surgimento da biologia como disciplina e, exatamente porque ele não havia surgido no século XVIII, não se poderia realizar uma história da biologia no referido período histórico.

Vista as coisas por esse ângulo, verifica-se que a história das ideias ou das ciências em geral realiza um julgamento daquilo que pode ser considerado uma ciência, aplicando ao passado os critérios epistemológicos constituídos no presente. Nota-se, neste sentido, a presença de uma espécie de recorrência, uma vez que se adotam os critérios científicos estabelecidos no presente para julgar um saber situado no passado. À guisa de exemplificação, ao se tomar como modo de avaliação a história das ideias, seríamos forçados a dizer que a física aristotélica não é exatamente uma ciência frente à física de Galileu, justamente porque a física de Aristóteles não corresponde mais aos critérios paradigmáticos estabelecidos pela física de Galileu. Esse tipo de avaliação também é o que vai permitir que se diga que houve um progresso entre os dois estágios da física citados em nosso exemplo (a física de Galileu seria mais “correta e avançada” frente à física de Aristóteles).

Ao contrário do que acabamos de explicitar, a arqueologia não está preocupada com a reconstrução de fatos históricos para encontrar uma suposta origem para determinados saberes. Ao entender a arqueologia no sentido de uma pesquisa voltada para constituição dos saberes, dando ênfase às interrelações discursivas e suas articulações com as instituições, Foucault procura responder como se formam os saberes e como se dá suas transformações.

Na verdade, o método arqueológico objetiva deixar vir à tona, a partir de diversos campos (filosófico, político, econômico, médico, biológico, etc.), as condições de possibilidade da formação de saberes em uma determinada época histórica. Ao ser compreendido dessa maneira, o estudo arqueológico pode ser considerado como uma pesquisa acerca da história dos saberes, ou seja, um empreendimento voltado para a investigação da constituição dos discursos, próprios do saber científico ou com pretensão à cientificidade, que integram uma cultura em uma determinada época. A arqueologia como uma história dos saberes nada mais é que uma pesquisa acerca da ordem interna que constitui os saberes.

A perspectiva da arqueologia nos impede de entender a história das ciências e a história das ideias através de uma racionalidade que se desenvolve continuamente e linearmente. A suposta continuidade lógica e temporal entre os saberes pertencentes a épocas distintas não é tributária das condições materiais ou da causalidade temporal das ideias, muito menos da crescente acuidade técnica que se desenvolve ao longo do tempo.

Os pensamentos ou teorias (ou poderíamos dizer os discursos em geral) que costumamos compreender dentro de uma lógica de evolução temporal, na verdade, atuam em regime de descontinuidade. Isso significa dizer que não há uma continuidade temporal entre as ideias, de modo que uma ideia só vem a suceder a outra quando ocorre uma quebra, uma ruptura, uma mudança radical em face do pensamento que vigorava até outrora. A arqueologia é capaz de demonstrar que a sensação de continuidade é apenas aparente, uma vez que qualquer mudança radical nos saberes só é verificável a partir de descontinuidades ocorridas no interior das práticas discursivas²².

É bem verdade que a descontinuidade não é um traço exclusivo da arqueologia. A epistemologia também trabalha com essa noção de ruptura. A diferença entre uma e outra reside no fato de que a epistemologia circunscreve seu âmbito de atuação ao campo das ciências, investigando as descontinuidades que se dão exclusivamente em termos conceituais.

A arqueologia possui um espectro muito mais amplo. Sua proposta visa o deslocar as pesquisas do campo da ciência para o saber e, portanto, nada mais natural do que perquirir a ordenação dos saberes de uma época a partir do próprio saber, dispensando critérios de valorização que estejam fora do seu arco de atuação. O projeto arqueológico se perfaz segundo uma pesquisa produzida em diversos níveis (tais como o filosófico, econômico, científico, político, etc.), com a finalidade de estabelecer as condições de emergência do saber de uma dada época²³. Em consequência da diferença de objeto, a arqueologia deixa de lado os

²² Foucault, no livro *As Palavras e as Coisas*, trabalha com o conceito de *epistémê* ou *campo epistemológico*, que nada mais é do que a condição de possibilidade para produção de conhecimento e saberes em determinada época. A *epistémê* tem como traços marcantes a generalidade, pois ela é a condição de possibilidade da constituição dos saberes em uma determinada época e, além disso, atua como um princípio ordenador, o qual exercerá sua influência sobre todos os saberes vindouros em um espaço histórico. De acordo com Foucault, em uma dada configuração histórica, há somente uma *epistémê* em vigor. Por meio dessa *epistémê* é possível a formação de saberes e a construção de conhecimentos científicos, tais como a gramática geral e a história natural (presentes na idade clássica). Havendo um esgotamento das forças relacionais que compunham essa *epistémê*, dar-se-á uma transformação que possibilitará a edificação de novos conhecimentos, como, por exemplo, a filologia e a biologia (situados no período moderno). O que a arqueologia foucaultiana vem atestar é que não existe uma continuidade entre conhecimentos que integram *epistémês* distintas, de modo que a biologia não é o desenvolvimento lógico ou o aprimoramento técnico da história natural. De outro lado, há uma semelhança constitutiva entre a filologia e a biologia, já que erigidas sob as mesmas regras de formulação. Nesse sentido, o trabalho arqueológico deve demarcar as descontinuidades históricas, a homogeneidade das regras de formação entre os saberes que são diferentes entre si, bem como apontar as simultaneidades desses saberes com os discursos filosóficos que interagem em uma mesma época.

²³ Judith Revel, na sua obra *Michel Foucault: conceitos essenciais*, comenta que ao invés de estudar a história das ideias em sua evolução, Foucault concentra seus esforços de investigação sobre recortes históricos precisos – em particular, a idade clássica e o início do século XIX –, a fim de descrever não somente a maneira pela qual os diferentes saberes locais se determinam a partir da constituição de novos objetos que emergiram num certo momento, mas como eles se relacionam entre si e desenham de maneira horizontal uma configuração epistêmica coerente. (REVEL, 2005, p.16).

critérios de verdade instaurados pela ciência, fixando-se apenas nos critérios de formação dos saberes²⁴.

Toda essa reconstrução ilustrativa do projeto arqueológico deixa evidente não só a relação de proximidade e, ao mesmo tempo, de diferença entre saber e ciência, mas também a conexão que esses temas possuem com a questão da verdade. Vale lembrar que nossa proposta nesse primeiro momento é apenas traçar um panorama da fase dos estudos arqueológicos de Foucault. No entanto, ainda que nossa intenção seja uma abordagem superficial, o tema da verdade transpassa, seja em primeiro plano, ou como pano de fundo, toda a trajetória filosófica de nosso autor. Dessa forma, apenas para fins de apontamento, gastaremos algumas linhas tentando pontuar perspectiva foucaultiana sobre a verdade e sua ligação com ela.

De início, devemos marcar que o posicionamento de Foucault quanto à questão da verdade é de dissociação da corrente tradicional da filosofia. Foucault não acompanha a tradição naquilo que poderíamos nomear de “concepção metafísica da verdade”. No interior dessa abordagem a essência da verdade é concebida a partir de valores supremos, eternos e imutáveis. Ao pensar sob essa ótica, a verdade de alguma maneira sempre existiu, sempre já esteve disponível *a priori*. Para alcançá-la, a tarefa a ser empreendida é a busca de um método adequado para que essa verdade possa ser desvelada em toda sua plenitude. Parece que a incessante mutabilidade das configurações fenomênicas da realidade forçou os homens a cultivar o anseio por um mundo imutável e, por conseguinte, verdadeiro. Dessa maneira, foi criada uma instância para “além” deste mundo na qual se poderia assegurar a existência de valores eternos e imutáveis, possibilitando, por conseguinte, conceber algo que se poderia nomear de verdadeiro.

A verdade é aquilo que está isento do fluxo das contingências. Essa vertente de pensamento está associada à ideia de verdade como adequação, com a ideia de descoberta, reminiscência, bem como a noção de uma verdade que pode se apresentar sempre de forma objetiva e universal, bastando, para tanto, o emprego do método mais propício. É em conformidade com essa concepção de verdade que se afinam as práticas científicas de modo geral.

²⁴ Quanto à relação da arqueologia com a verdade, mostra-se de extrema pertinência os apontamentos feitos por Roberto Machado, observe-se: “A arqueologia abandona os critérios de verdade definidos pela ciência e, mais ainda, pela atualidade de uma ciência. [...] A arqueologia não neutraliza inteiramente a questão da verdade; não parte dela como critério de avaliação do passado da ciência, mas procura defini-la no interior do próprio saber da época estudada, para estabelecer as condições de possibilidade dos discursos enquanto saberes e não suas condições de validade, como faz a epistemologia (MACHADO, 1981, p. 157).”

Foucault, ao contrário da tradição metafísica, entende que a verdade é uma produção. Dizer que a verdade é produzida implica em acentuar, em primeiro lugar, seu caráter histórico. Cada sociedade possui suas práticas, rituais, intuições e técnicas que são encarregadas da formulação de códigos que serão empregados para aferir se algo pode ser tachado de verdadeiro ou não. Trata-se de perceber a verdade como uma construção realizada por meio de práticas, voltada não para descobrir algo que estaria à espera de ser desvendado, mas sim de produzir algo que não existia antes²⁵.

Ao invés da verdade, pensada metafisicamente, Foucault trabalha com a noção de *acontecimento*. Dito em poucas palavras, o acontecimento é a irrupção de uma singularidade histórica, algo que se dá em um espaço e tempo específicos. Essa singularidade que é característica do acontecimento impede que se pense uma concepção de verdade universal e atemporal. Em suma, para Foucault, a verdade é tem uma história, ela mesma descontínua, dispersa, localizada no tempo e no espaço. Sob esse aspecto, a verdade vem a ser construída, não se mostra a partir de uma universalidade, mas conforme a singularidade de seu acontecimento²⁶.

No que afeta o nosso tema, mais especificamente os apontamentos sobre o projeto arqueológico, o discurso, as práticas discursivas são pensadas em termos de *acontecimento*. Assim, apreender o discurso em sua singularidade envolve a pesquisa não do sentido ou da verdade dos discursos. Essa singularidade do discurso significa duas coisas: uma, que o discurso é estranho, tem uma raridade, sendo certo que ele pode não estar escondido, mas nem por isso ele é visível; o discurso é “aquele pensamento impensado onde se singulariza cada acontecimento da história” (VEYNE, 2009, p. 23). Dois, a singularidade impede o pensamento do universal, da generalidade, pois cada acontecimento é único em sua espécie e irrupção.

²⁵ Uma vez que mostra evidente duas vertentes sobre o entendimento acerca da verdade, Cesár Candiottto comenta a possibilidade da existência de dois tipos de histórias da verdade. O mencionado comentador explica o seguinte: “Segue a possibilidade de duas histórias da verdade: uma da manifestação daquilo que *é*: verdade-apofântica, verdade-descoberta, verdade-abstração, constante, demonstrada e objetiva que faz uso da mediação de instrumentos; outra, da ordem daquilo que *acontece*, das técnicas, de produção, da captação mediante rituais e recusas, efeito de jogos de verdade que ocorrem nas práticas concretas. Enquanto a verdade-descoberta discute questões de método, a verdade-acontecimento estabelece estratégias; se a primeira sublinha relações entre sujeito e objeto, a segunda enfatiza choques arriscados, reversíveis e belicosos, enfrentados por aqueles que são tomados por ela (CANDIOTTO, 2007, p. 205).

²⁶ Roberto Machado destaca que a arqueologia desloca a problemática sobre a questão da verdade. Diz o comentador que Foucault, ao privilegiar o saber, desvincula a reflexão histórico-filosófica sobre a verdade da ciência e a sua atualidade, eliminando a utilização de qualquer critério externo de verdade para julgar o que é dito nos discursos. Para o comentador a arqueologia aceita a verdade como uma configuração histórica e examina seu modo de produção unicamente a partir das normas internas dos saberes de determinada época (MACHADO, 1981, p. 184).

A arqueologia enxerga o problema dos discursos de acordo com sua existência, num determinado tempo e lugar, em sua funcionalidade própria e na relação com outras séries de acontecimentos discursivos, aliado com as forças econômicas, sociais, políticas e institucionais. Por essa razão, Foucault considera o discurso uma figura complexa, pois ele é formado por uma população de acontecimentos que, vistos em conjunto, aglutinam enunciados “simultaneamente práticos e teóricos, descritivos e institucional, analítico e prescritivo, composto tanto de inferências como de decisões, tanto de afirmações como de decretos” (FOUCAULT, 2013, p. 114).

Pelo que foi dito, acreditamos que é autorizado a concluir que os fatos históricos são sempre percebidos por Foucault segundo a singularidade dos seus acontecimentos. Essa singularidade não deriva de algo para além da própria aleatoriedade do devir e do encontro de forças que culminam na irrupção desses acontecimentos. Logo, para Foucault, não há a presença de uma verdade geral ou supra histórica a comandar a emergência dos fatos históricos e seus consequentes desdobramentos. Decididamente os fatos humanos, sejam eles traduzidos em palavras ou ações, não são oriundos de uma natureza, de uma razão que seriam sua origem, nem refletem fielmente o objeto para o qual remetem (VEYNE, 2009, p. 17)²⁷. A arqueologia, nesse sentido, seria um projeto que teria como objeto acontecimentos não universalizáveis, tendo em vista que não interessaria a Foucault a descrição de estruturas universais ou *a priori*²⁸.

Como sublinhamos anteriormente, o discurso para Foucault aparece como uma “população de acontecimentos”. Essa multiplicidade de acontecimentos se traduz nas próprias práticas discursivas em articulação com acontecimentos de outras ordens, tais como as dimensões técnicas, econômicas, sociais e política. Aqui resta claro que a arqueologia não se fecha unicamente para a descrição dos discursos. Na verdade, o seu objeto é muito mais

²⁷ O historiador francês nesse ponto faz uma curiosa aproximação entre a noção de discurso de Foucault e os jogos de linguagem em Wittgenstein. Paul Veyne assim coloca a seguinte especulação: “Foucault e ele (Wittgenstein) têm em comum acreditarem unicamente em singularidades, de recusar a verdade como *adaequatio mentis et rei* e de estarem persuadidos de que algo em nós (o “discurso” ou, segundo Wittgenstein, a linguagem) pensa mais fundo no nosso lugar do que nós próprios. Para Wittgenstein, a vida mantém-se através de jogos de linguagem dos quais é prisioneira; pensamos através das palavras, códigos de conduta (relações sociais, políticas, magia, atitude perante as artes, etc.). Cada jogo de linguagem tem sua “verdade”, isto é, revela de uma norma que permite distinguir o que é admitido ou não dizer dela; cada época vive sobre as suas ideias recebidas (mais vale dizer sobre a suas frases recebidas) e a nossa não é exceção” (VEYNE, 2009, p. 60).

²⁸ Não obstante, o termo é operacionalizado em *As Palavras e as Coisas*. O termo *a priori histórico* é usado para marcar “aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro” (FOUCAULT, 2007(a), p. 219. Esse *a priori histórico* funciona como um “pano de fundo” que dá o sentido ao conhecimento e aos discursos de uma maneira geral.

abrangente, uma vez que ela tenta estabelecer a ligação entre as práticas propriamente discursivas e as formações ou prática não-discursivas.

Não há dúvidas que a arqueologia tem como foco primordial as formações discursivas, no entanto, também é correto afirmar que ela não se fecha em si mesma e, com isso, tenta descrever a partir do nível do discurso o jogo de relações que ele mantém com o âmbito do não-discursivo²⁹. A novidade da arqueologia é considerar os discursos como práticas discursivas que se relacionam necessariamente com o nível não discursivo.

Nesse passo, a medicina clínica do século XVIII, por exemplo, seria um tipo de discurso constituído, por uma rede de enunciados que garante a emergência de um objeto, abre a possibilidade de formação de novos conceitos e enunciados e adoção de estratégias teóricas. Mas o discurso da medicina clínica, para ser o discurso que é, deve se articular com outras dimensões não-discursivas. Essa outra dimensão não-discursiva é composta pelas observações mediatizadas por instrumentos, protocolos de experiência de laboratórios, cálculos estatísticos, constatações epidemiológicas ou demográficas, regulamentos institucionais, decisões políticas (FOUCAULT, 2013, p. 104).

Até *Arqueologia do Saber* é nítida a ênfase de Foucault na pesquisa das práticas discursivas. Mesmo admitindo a articulação entre as práticas não-discursivas, há um privilégio na análise do saber por meio das formações discursivas. Há uma prevalência do aspecto teórico sobre a prática, tendo em vista que a tarefa da arqueologia deve ser a descrição das regras que regem as práticas discursivas.

O filósofo francês Gilles Deleuze, ao comentar as obras de Foucault, acentua o caráter teórico de *Arqueologia do Saber*, consubstanciado no primado radical do enunciado. Deleuze diz que Foucault apresenta as formações discursivas como aquilo que se encontra na ordem do enunciável e o visível que, por sua vez, é verificável no plano das formações não-discursivas. Assim é firmada uma correspondência entre formação discursiva/enunciável e formação não-discursiva/visível. Deleuze chama atenção para o fato de que, apesar do

²⁹ Uma passagem do texto *Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia* é bem elucidativa quanto a esse ponto, vejamos: “a instância do acontecimento enunciativo, não é para tratá-la em si mesma como se ela fosse independente, solitária e soberana. É, ao contrário, para apreender como esses enunciados, enquanto acontecimentos e em sua especificidade tão estranha, podem se articular com acontecimentos que não são de natureza discursiva, mas que podem ser de ordem técnica, prática, econômica, social, política etc. Fazer aparecer em sua pureza o espaço onde se dispersam os acontecimentos discursivos não é pretender estabelecê-lo em um corte que nada poderia superar; não é tornar a fechá-lo nele próprio, nem, com mais forte motivo, abri-lo a uma transcendência; é, ao contrário, tornar-se livre para descrever, entre ele e outros sistemas que lhe são exteriores, um jogo de relações. Relações que devem ser estabelecidas – sem passar pela forma geral da língua, nem pela consciência singular dos sujeitos falantes – no campo dos acontecimentos (FOUCAULT, 2013, p. 97).

primado concedido ao enunciado, Foucault não reduzirá as formações não-discursivas ao plano do enunciado.

Certamente Foucault define esse regime do visível apenas de forma negativa em *Arqueologia do Saber*, o que não poderia ser diferente, já que o objeto da arqueologia é a descrição das práticas discursivas. O que Deleuze vislumbra é que esses dois elementos de estratificação (o enunciável e o visível) não obstante estarem conectados, um não se reduz ao outro, pois o visível jamais será reduzido ao enunciado. E por isso, assevera Deleuze:

o primado dos enunciados jamais impedirá a irreduzibilidade histórica do visível, pelo contrário. O enunciado só tem primado porque o visível tem suas próprias leis e uma autonomia que o põe em relação com o dominante, com a heautonomia do enunciado. É porque o enunciado tem primado que o visível lhe opõe sua forma própria, que se deixará determinar sem se deixar reduzir (DELEUZE, 2005, p. 59).

O que se pode notar é que no período arqueológico existe claramente uma dicotomia entre as práticas discursivas e não discursivas, sendo correta a avaliação de que há, de fato, um primado das primeiras praticas em relação as segundas (não-discursivas). A multiplicidade de acontecimentos que habitam as formações não-discursivas inegavelmente influencia as formações discursivas e vice-versa. As duas formações são heterogêneas e, em que pese o fato de estarem em íntima conexão, não há entre elas isomorfismo, nem uma causalidade direta, muito menos simbolização. Essa peculiaridade da arqueologia faz Deleuze concluir que *A Arqueologia do Saber* é uma obra que funciona como uma espécie de “dobradiça”, pois coloca a distinção entre meios discursivos e não-discursivos, admite a ligação entre esses dois espaços, mas contenta-se em indicar essa última forma apenas negativamente (DELEUZE, 2005, p. 41).

Em *A Arqueologia do Saber* Foucault indica a relação dos discursos com as práticas econômicas, políticas e institucionais. O certo é que nesse período de sua pesquisa Foucault deixa de lado o peso que as práticas sociais têm sobre os discursos. Todavia, o período subsequente e as produções posteriores à fase arqueológica vão evidenciar um deslocamento nos objetivos do pensador francês.

A arqueologia, embora tenha a proposta de descrição da formação dos saberes, revela, ainda que de maneira incipiente, embrionária, que as práticas discursivas estão em estreita correlação com as relações de poder. Dessa forma, o rumo que tomará os estudos de Foucault vai paulatinamente demonstrando que as práticas discursivas veiculam, produzem, reforçam ou debilitam o poder. Podemos dizer que nos discursos Foucault encontrará um feixe de forças que articula, ao mesmo tempo, poder e saber. Os discursos, as práticas discursivas, são representativos de um tipo de espaço onde acontece a interseção entre saber e poder.

Com essa perspectiva abre-se uma nova abordagem sobre a gênese dos saberes. No período que se denominará genealógico, situado posteriormente à arqueologia, a preocupação de Foucault não se concentrará na descrição da regularidade das formações discursivas, mas sim na tentativa de explicar o aparecimento dos saberes a partir das relações de poder a eles imanente.

É tomando como ponto de partida o projeto arqueológico que Foucault realizará o deslocamento do estudo das condições de gênese e transformação dos saberes para a análise histórica das condições políticas para o surgimento dos saberes. Se a arqueologia procura responder à pergunta “*como surge e se transformam os saberes?*”, a nova fase genealógica terá como escopo maior a tarefa de responder a questão “*porquê dos saberes?*”. A genealogia será o período em que Foucault buscará as origens do saber, contudo, agora, inserindo-o na dinâmica das relações de poder ou como dispositivo de natureza essencialmente política.

No tópico precedente tentamos ilustrar, de maneira não muito aprofundada, as principais ideias que envolvem o primeiro grande bloco de pesquisas de Foucault, período que ele próprio denominou de arqueologia. As obras de maior envergadura nessa fase, *A História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica*, *As Palavras e as Coisas*, culminado em *A Arqueologia do Saber*, revelam uma preocupação que se concentra nas condições de emergência e transformação dos saberes.

Um traço característico dessa fase é o deslocamento do interesse pela história da Ciência e de seus critérios epistemológicos para o estudo da formação e das condições em que um saber pode vir a existir. Esse caminho trilhado por Foucault não envolve exatamente uma invalidação da história epistemológica, mas sim um abandono a uma determinada concepção de produção de conhecimento, métodos de validação do conhecimento científico e a noção de progresso em direção a uma verdade, cada vez mais isenta e depurada de erros.

Ao final de nosso comentário anterior tivemos a oportunidade de observar que Foucault vai proceder mais um novo deslocamento. Dessa vez, a mudança se dá no âmbito estrito das práticas discursivas para uma investigação dos saberes em sua dimensão política. Ao ser mais preciso, podemos dizer que o fio condutor arqueológico leva Foucault a compreensão de que o discurso (as práticas discursivas) necessariamente está em jogo com uma outra dimensão que lhe é distinta. Essa dimensão não-discursiva é integrada por acontecimentos de ordem técnica, econômica, social ou política. Dada a compreensão dessa articulação, Foucault passa a se interessar pelo modo de como essa outra dimensão não-discursiva pode fazer parte das condições de possibilidade e funcionamento das práticas discursivas.

A arqueologia então leva o nosso autor a concluir que há uma dimensão política que está necessariamente associada aos princípios de gênese e organização do saber. Desse modo, Foucault percebe que as relações de poder integram a dinâmica das práticas discursivas, permitindo-o concluir que as relações de poder produzem saberes e que os saberes geram poderes. O período subsequente à fase arqueológica será marcado pela investigação acerca do papel das relações de poder na formação dos saberes. Esse novo período de pesquisa é conhecido como genealogia, ou seja, uma análise histórica sobre a forma de como as relações de poder estão diretamente conectadas a produção de saberes em uma sociedade.

1.2 O projeto genealógico

Nesta parte de nosso estudo vamos procurar entender um pouco melhor o que seria a genealogia de Foucault ou sua *história genealógica*, como também podemos chamá-la. Entendemos que a genealogia é uma etapa de investigação complementar da arqueologia e, por isso, a genealogia não vem a desqualificar ou invalidar as pesquisas realizadas anteriormente. Nesse sentido, o importante é sublinhar a mudança de foco da pesquisa, pois, no início dos anos 1970, Foucault vai direcioná-la essencialmente para compreensão do saber como um dispositivo de natureza política.

Assim, neste momento, vamos explicitar, não de maneira exaustiva, as bases da investigação genealógica que tem seu ponto de partida nos cursos do *Collège de France* por volta do início dos anos 1970. As obras mais significativas desse período são *Vigiar e Punir* (1975), *A Vontade de Saber*, o primeiro volume da *História da Sexualidade* (1976) e, claro, as aulas dos cursos intituladas de *A Sociedade Punitiva*, *Em Defesa da Sociedade*, *Segurança, Território e População* e *o Nascimento da Biopolítica*.

Para fins de esclarecimentos metodológico, é preciso informar que não iremos proceder a uma abordagem específica de cada obra mencionada. Nossa intenção é apenas produzir um recorte específico, voltado para o entendimento das bases que formam a pesquisa genealógica. Para tanto, recorreremos, fundamentalmente, ao texto *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971), não deixando articular, quando necessário ou conveniente, outros textos de Foucault de modo a auxiliar o cumprimento da proposta aqui enunciada. Posteriormente veremos como a genealogia se tornará um instrumento fundamental para a elaboração de uma analítica do poder.

Quanto à analítica do poder propriamente dita, iremos realizar uma abordagem tomando como fio condutor a obra *História da Sexualidade - A vontade de saber*, na medida

em que, segundo nosso julgamento, a analítica do poder é descrita por Foucault com mais clareza e firmeza em seus contornos.

Essa etapa se mostra essencial para melhor entender o próximo passo de nossa pesquisa, que consiste justamente em mostrar como essa nova analítica do poder vai liberar a noção de biopolítica, um tipo específico de relação de poder que coloca a vida na centralidade de sua dinâmica e que começa a se estruturar nas sociedades capitalistas a partir do final do século XVIII.

Antes de falar sobre a fase genealógica de Foucault é preciso frisar a influência da filosofia de Frederich Nietzsche sobre o pensamento do filósofo francês. A leitura da genealogia nietzscheana feita por Foucault caracteriza-se muito mais por uma apropriação e desenvolvimento da genealogia proposta pelo pensador alemão. Tal apropriação pode ser vislumbrada nas pesquisas iniciais e, de maneira mais incisiva, em um período posterior, simbolizado pelo emprego do método genealógico.

Não obstante os comentadores de Foucault dividirem sua trajetória em três fases (arqueológica, genealógica e ética), o que se pode afirmar, a partir de um panorama mais amplo de suas obras, é que Foucault em diversos momentos faz uso dos métodos arqueológico e genealógico. Dependendo do objeto de suas pesquisas, um método pode adquirir mais protagonismo que o outro. Assim é que em *A História da Loucura* podemos notar a utilização das operações arqueológicas, mas também traços do método genealógico³⁰. No mesmo sentido podemos dizer que *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas* são obras que a arqueologia possui um destaque muito mais nítido que a genealogia.

De outro lado, *Vigiar e Punir* e *A História da Sexualidade* são textos por meio dos quais a genealogia está em primeiro plano³¹. Contudo, podemos perceber a forte imbricação desses dois métodos quando, na introdução de *História da Sexualidade – O uso dos Prazeres*, após explicar que seu ponto de interesse são as problematizações através das quais o ser se dá e as práticas que dão ensejo as suas formulações, Foucault diz que a “dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas da problematização e a dimensão genealógica a sua formação a partir das práticas e de suas modificações (FOUCAULT, 2014, p. 17).

³⁰ Na situação do curso de 1975-1976 no Collège de France a imbricação entre arqueologia e genealogia é ressaltada. Vejamos: “Foucault levantara a questão do poder já em *A História da Loucura*, poder esse que é ativo e se exerce através das técnicas administrativas e estatais do “grande encarceramento” dos indivíduos perigosos (os vagabundos, os criminosos, os loucos) (FOUCAULT, 2010, p. 242).

³¹ Nesse sentido explicam H. Dreyfus e P. Rabinow: “Em *Vigiar e Punir e História da Sexualidade I*, Foucault inverte a prioridade da genealogia e da arqueologia. Agora, a genealogia precede a arqueologia. O genealogista é aquele que diagnostica e se concentra nas relações de poder, saber e corpo na sociedade moderna” (DREYFUS, RABINOW, 2010, p. 140)

No que toca ao nosso interesse neste momento, a ideia é expor as bases do gesto genealógico de Foucault. Essa perspectiva parece ganhar maior relevo a partir da necessidade de melhor entendimento sobre as relações de poder, suas complexas estratégias e seus efeitos em relação as práticas discursivas e, por consequência, na produção de saberes.

Dessa maneira, a genealogia não procura reconstituir propriamente uma história da dinâmica dessas relações de poder, mas sim as práticas que ensejam, determinam e transformam as relações de poder. O exemplo emblemático desse movimento pode ser observado em *Vigiar e Punir*, uma vez que essa obra tem o objetivo de analisar o surgimento das práticas de criminalização e não de reconstituir uma história da criminalidade. Logo, para afastar eventuais equívocos, devemos entender melhor os pontos que norteiam essa complexa análise das relações de poder.

O texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, que veio a público no ano de 1971, pode ser considerado um escrito que marca, de forma decisiva, a opção de Foucault pela perspectiva genealógica para investigar três temas que lhe são caros: poder, saber e corpo. As obras e os cursos que se seguiram a esse contexto são desdobramentos da leitura foucaultiana da genealogia de Nietzsche, que tem seus contornos expostos no texto em comento.

Em linhas gerais a genealogia se contrapõe a maneira tradicional pela qual é produzido o conhecimento histórico. Isso porque tal conhecimento é altamente tributário a ideia tradicional de verdade, cuja a essência é objetiva e imutável, dotada de um *status* superior e transcendental. Mais especificamente, Foucault dirá que a genealogia se opõe a pesquisa da origem; ela é contrária a busca das emergências lineares, avessa a todo pensamento voltado para a finalidade e progresso ou evolução. Em suma, a genealogia se opõe “ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias” (FOUCAULT, 2007(b), p. 16).

Foucault vai dizer (e isso já fazendo uma leitura a partir do pensamento de Nietzsche) que a genealogia, antes de tudo, é uma pesquisa que tem como interdito a busca desenfreada pela origem imaculada das coisas, aquele lugar ou momento histórico em que as coisas podem se mostrar em sua completude e esplendor, permitindo-se a apreensão de sua totalidade e o reencontro das coisas “em si mesmas”. Aqui pode-se dizer que a genealogia não deseja esse tipo de investigação sobre a origem, uma vez que essa concepção de origem é pensada em termos metafísicos.

A palavra que Foucault usa para caracterizar essa espécie de origem metafísica é *Ursprung*, expressão alemã que é resgatada do texto nietzschiano. Segundo Foucault, a pesquisa pela origem no sentido de *Ursprung* é recusa por Nietzsche porque ela visa recolher

“essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” (FOUCAULT, 2007(b), p. 17)³². Cabe ressaltar que as filosofias da história, em suas mais diversas vertentes metafísicas, são marcadas pela busca de uma origem (*Ursprung*) que pudesse refletir a identidade primeira das coisas como repetição da origem³³.

Ao afastar-se da concepção metafísica da origem, o genealogista, tendo o cuidado de observar a história da singularidade dos acontecimentos, descobre que atrás das coisas não há essência alguma à espera do momento do desvelamento. Ou ainda, o genealogista constata muitas vezes que, se falamos em essência, essa só pode ter sua existência apregoada a partir de uma construção, feita, aliás, de elementos completamente distintos daquilo que lhe é tido como “essencial”.

Esse tipo de apontamento já havia sido feito por Foucault anteriormente no texto *Nietzsche, Marx e Freud*. No aludido texto o pensador francês deixa bem claro que em Nietzsche a tarefa de interpretação permanece sem acabar. Essa assertiva de Foucault é conseqüência da orientação genealógica a qual professa que as coisas não possuem uma essência, ou, melhor dizendo, não há algo como “a coisa em si”. Por não haver uma essência das coisas a ser descoberta, a atividade interpretativa é incessante. Esses dois tipos de “postulados” levam Foucault a concluir que “se a interpretação nunca pode acabar, isto simplesmente significa que não há nada a interpretar” (FOUCAULT, 1987, p. 22). No mesmo texto, mais adiante, Foucault reforçará o fato de que para Nietzsche não há algo como um significado original e, assim, verifica-se que as “mesmas palavras não são senão interpretações, ao longo da história, antes de converterem em símbolos, interpretam, e têm significado, finalmente, porque são interpretações essenciais” (FOUCAULT, 1987, p. 24).

Foucault, ainda realizando uma leitura sobre as obras de Nietzsche, percebe que duas palavras que frequentam o texto do filósofo alemão expressam melhor as motivações da pesquisa genealógica, são elas: *Herkunft* e *Entstehung*, palavras da língua germânica que são traduzidas respectivamente por *proveniência* e *emergência*.

³² Foucault ainda complementa essa observação dizendo que o Nietzsche genealogista recusa a pesquisa de origem (*Ursprung*) porque procurar tal origem seria o mesmo que tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira (FOUCAULT, 2007 (b), p. 17).

³³ Sobre essa origem “imaculada” das coisas, notadamente de cunho metafísico, Foucault dirá, não sem um tom irônico, o seguinte: “gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está ao lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia” (FOUCAULT, 2007(b), p. 18).

Esses conceitos operacionais vão auxiliar Foucault a melhor desenvolver a proposta de uma pesquisa acerca da singularidade dos acontecimentos da história, que na sua descontinuidade, abalos e surpresas, desvia-se da tarefa de resgate da origem (*Ursprung*), decretando, por conseguinte, o expurgo de toda escatologia ou teleologia. A seguir, falaremos um pouco sobre a questão da proveniência e na sequência do conceito de emergência, tal como foram lidas por Foucault a partir dos vários textos de Nietzsche.

A *Herkunft* ou a *proveniência* representa para Foucault uma espécie de conceito que ajuda a afastar as noções de unidade e universalidade. A proveniência, via de regra, é pensada em associação com a ideia de pertencimento a um determinado grupo social; um indivíduo ou algo que possui uma raiz comum, algo pertencente ao mesmo entroncamento e por essa razão possui a mesma proveniência. Contudo, explica Foucault, essa não é a melhor maneira de interpretar essa palavra.

Para o nosso autor, a proveniência deve significar o lugar ou lugares em que é possível se reunir sob o mesmo feixe uma população de diferenças. A proveniência ao invés de apontar para a identidade, a semelhança, uma continuidade sem interrupção, ela pende muito mais para o lado da dissociação, das diferenças.

A genealogia realiza uma análise da proveniência sob a ótica da dissociação, que retira da origem a ideia da identidade para, em substituição, pensá-la na dimensão da dispersão histórica dos acontecimentos. Nesse novo contexto semântico, a proveniência indica um ponto para onde convergem uma miríade de acontecimentos que permitiram a formação de um caráter ou de um conceito. Com base nesse novo entendimento, Foucault é bastante preciso ao firmar os contornos da proveniência e sua relação com a genealogia, observe-se:

A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. [...] Seguir o complexo filão da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente (FOUCAULT, 2007, p. 21).

Ao lado da proveniência Foucault situa a *Entestehung*, a emergência. Logo de início Foucault esclarece que do mesmo modo que se tenta procurar a proveniência em uma continuidade sem interrupção, também seria errado dar conta da emergência pelo termo final (FOUCAULT, 2007, p. 23). O pensamento metafísico da origem somente compreende a emergência a partir do presente, ou seja, ele arrasta o presente até o ponto singular de um

aparecimento, sem levar em consideração o conjunto de forças que, uma vez colocadas em jogo, viabilizou o surgimento de algo.

A genealogia então também deve se manter interessada pelo jogo de forças que pode produzir uma emergência. Nesse sentido, o que o genealogista vislumbra na emergência é uma constelação de forças que, dado o seu estado, pode vir a produzir o aparecimento de algo. A análise da emergência é, na verdade, a apreensão de um cenário onde vislumbra um embate de forças; ela significa repousar um olhar acurado sobre as forças que atuam no momento da irrupção de alguma coisa³⁴.

A emergência é definida por Foucault como “a entrada em cena das forças”, querendo designar exatamente o salto pelo qual as forças passam dos “bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude” (FOUCAULT, 2007, p. 24). Ao contrário do que se poderia supor com essas afirmações, a emergência não é exatamente um local, ela é muito mais um não-lugar, um “espaço vazio” onde acontece a cada vez o enfrentamento de forças em constate combate. A partir dessa visão, Foucault pode concluir que “ninguém é portanto responsável por uma emergência; ninguém pode se autoglorificar por ela; ela sempre se produz no interstício” (FOUCAULT, 2007, p. 24).

Os comentadores H. Dreyfus e P. Rabinow vão chamar a nossa atenção para a apropriação realizada por Foucault a respeito do conceito de interstício. O que vem a ser esse espaço é extremamente importante para se pensar as relações de poder, pois o jogo de forças que apresenta em cada situação histórica, certamente, dependerá desse espaço. Como explicam Dreyfus e Rabinow, Foucault em *Arqueologia do Saber* já havia se aproximado da noção de interstício quando o pensava através de um espaço ou uma clareira onde os sujeitos e objetos pudessem emergir, vir a lume.

Esses comentadores ressaltam que Foucault, no tempo da *Arqueologia*, entendia que essa clareira era orientada por um sistema de regras que se formava descontinuamente e sem qualquer possibilidade de inteligibilidade. Todavia, ao explorar o texto de Nietzsche, Foucault

³⁴ Sobre esse ponto vale destacar a contribuição do comentador Carlos Eduardo Ribeiro. Observe-se: “Dentro desta perspectiva mais geral do campo de batalha, a emergência é identificada sob três aspectos. Como o restabelecimento dos “diversos sistemas de submissão” (i). A emergência é também um “estado de forças” (ii) e aí temos a caracterização rápida, embora fundamental, a partir do aforismo 262 de *Além do bem e do mal* de um aspecto importante do estado de forças em luta. Ela é assinalada como um campo que compõem um jogo infinito, uma luta sem termo, ou seja, um combate não vetorial. Este estar diante de é muito importante para Foucault. A emergência é, por fim, sob um terceiro aspecto, a entrada em cena das forças (iii). Foucault desenvolve este último aspecto, desdobrando-o em três pontos: como lugar vazio da luta (“teatro sem lugar”); esta luta se resumiria à reposição da dominação, ou seja, é um jogo ininterrupto de dominação (“violência meticulosamente repetida”); este jogo ininterrupto da violência é concretizado pela apropriação de regras: um teatro de procedimentos cumpre com esta espécie de regra fundamental da coação a que obriga o campo de batalha, por meio da apropriação de sistemas de regras” (RIBEIRO, 2018, p. 146).

altera seu entendimento e, por meio da genealogia, passa a compreender o interstício como o resultado de práticas de longa data e como campo onde essas práticas operam (RABINOW; DREYFUS, 2010, p. 147). O estudo propriamente genealógico tem como um dos escopos principais o estudo desse campo, que se revela como um verdadeiro campo de batalha. A genealogia vai investigar o surgimento desse campo e as relações que lhe são imanentes, pois nada pode vir a existir para além do que seja determinado pelo embate de forças que se desdobra nesse campo.

Neste ponto fica mais clara a aproximação de Foucault em relação ao pensamento nietzschiano. Podemos dizer que há em Nietzsche a tentativa de realizar uma filosofia a partir da suspensão de todas as hipóteses metafísicas. Isso quer dizer que a filosofia experimental de Nietzsche assume como ponto de partida o devir como traço primordial da totalidade. Assumida essa configuração originária e dada a ausência do “*em si*”, tudo assume um caráter relacional.

Num “espaço” onde tudo é relação, os elementos integrantes dessa relação jamais podem ser concebidos *a priori*, pois, do contrário, isso significaria rearticular conceitos metafísicos como identidade, quiddidade ou propriedade. Assim, os elementos da relação só podem surgir conforme o embate originário entre os próprios elementos relacionais. O que se tem a partir de então são centros perspectivísticos em constante conflito, no qual para se determinarem, necessitam impor seu princípio interpretativo e resistir ao princípio das demais perspectivas.

Essa ideia de *polemos* presente no texto de Nietzsche reverbera e faz-se sentir presente na leitura genealógica de Foucault. Isso porque para o genealogista a história deve se apresentar como um grande jogo de forças lançado ao acaso e que, por meio do combate, vai impor um sistema de regras, configurando, enfim, um sistema de dominação. A história genealógica vem a dizer que se podemos encontrar algum tipo de progressão na história, ela só pode ser encontrada no sucessivo avanço da dominação. É pela tomada e inversão de domínio que se traduz o devir histórico da humanidade. Essa visão é mais esclarecedora quando o pensador francês explica que

O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e volta-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras. As diferentes emergências que se podem demarcar não são figuras sucessivas de uma mesma significação; são efeitos de substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas (FOUCAULT, 2007, p. 25-26).

É importante frisar o ponto em que Foucault destaca que as diferentes emergências não derivam de uma mesma significação, mas sim de “efeitos de substituição, reposição e deslocamento”. A genealogia nos ensina que a ideia de origem (*Ursprung*) é apenas uma quimera e que atividade interpretativa não pode significar o caminho de retorno ou de encontro à uma significação que permaneceria imóvel, imutável e a espera do desvelamento. Ora, almejar, através da interpretação, o encontro de uma significação oculta e esquecida numa origem remota é, tanto para Nietzsche como para Foucault, um gesto característico da metafísica³⁵.

Como vimos no texto *Nietzsche, Marx e Freud*, Foucault compartilha do entendimento nietzschiano de que as coisas não são “em si”, não há um significado oculto “por trás das coisas” ou, ainda, um significado ideal a ser alcançado pela interpretação. Dessa maneira, interpretar seria para Foucault um tipo de jogo de dominação, por meio do qual forças envolvidas em uma polêmica tentariam impor sua vontade umas às outras com a finalidade de conquistar um sistema de regras que comanda e ordena toda a dimensão do real.

Interpretar é uma atividade de apoderamento; uma ação de se apossar de algo, um ato de tomar posse de alguma coisa que não lhe pertence. Tal como aqui entendida, a interpretação se faz mediante a batalha que transcorre numa constelação de forças em jogo, no qual a emergência é todo o cenário onde se passa o movimento de guerra e dessa tomada de poder. Então, se em *Nietzsche, Marx e Freud* é afirmado que a interpretação nunca pode acabar porque não há nada a interpretar, posteriormente em *Nietzsche, a genealogia e a história*, seguindo o mesmo raciocínio, Foucault pode constatar que

Se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser sua história [...]. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos (FOUCAULT, 2007, p. 26).

Que tipo de história é essa que Foucault está nos propondo? Certamente não seria uma história linear, onde toda uma miríade de acontecimentos, difusos, descontínuos são excluídos ou dissolvidos em nome de uma pretensa ordem de continuidade. Acompanhando as críticas de Nietzsche em relação a história, Foucault dirá que a genealogia enquanto pesquisa da proveniência e da emergência procura produzir uma história efetiva (*Wirkliche Historie*).

³⁵ O que entendemos como gesto metafísico por excelência pode ser traduzido pela insistência na determinação de um fundamento, de uma origem fixa, de uma presença pura, isenta de qualquer contingência. A metafísica pretende consolidar uma entidade ontologicamente fundante como verdade (nomeada de diversas formas: *presença, telos, origem, essência*), sendo ela mesma impassível de contestação.

Foucault observa que na obra de Nietzsche a genealogia é designada pela expressão “história efetiva”, sendo certo que em vários momentos essa história é caracterizada como “sentido histórico”. O mais importante a ser acentuado nesse contexto é que esse sentido histórico deve ser visto através de uma ótica completamente distinta da metafísica. A história produzida pela tradição filosófica, ou a “história dos historiadores” (distinta da história genealógica) é um tipo de narrativa que sempre insere ou reintroduz algum elemento supra-histórico para lhe conferir fundamento.

Como aponta Foucault, a crítica acerca de uma história contada a partir de um ponto para além da história é uma constante em Nietzsche e feita de forma mais incisiva desde a *Segunda Considerações Extemporâneas*³⁶. Então, para Nietzsche, assim como para Foucault, a “história dos historiadores” é metafísica na medida em que se fundamenta e constrói segundo um ponto de apoio fora do tempo³⁷, ou seja, para além da dinâmica de mobilidade das forças que compõem determinada relação.

Importante pontuar que para Nietzsche a ausência de sentido histórico é um “defeito hereditário” de todos os filósofos. Para os ditos “filósofos” a origem está antes do corpo, do mundo e nesse sentido ela proviria de alguma instancia antes da vida e do tempo. Porém o que esses filósofos esquecem, e que Nietzsche os faz recordar, é que todo começo, toda origem é história, toda a origem é baixa. A ausência de sentido histórico representa para Nietzsche o esquecimento de que tudo no homem veio a ser e que

³⁶ Marcelo de Mello Rangel descreve, de forma brilhante, o cerne da crítica realizada por Nietzsche em relação ao pensamento histórico na *Segunda Consideração Intempestiva*. Nas palavras de Rangel: “Em linhas gerais, Nietzsche se dedica à crítica de parte do pensamento histórico de sua época, o qual estaria se constituindo a partir de certa indiferença em relação à “vida”, ou melhor, à dinâmica que se organiza a partir da mobilidade dos relatos (das “forças”) que compõem determinada relação. O que está em questão aqui é que o pensamento histórico precisaria se constituir a partir de uma atenção à relação que é a sua, especialmente no que diz respeito a determinadas possibilidades que estejam despontando, e isto para que ele seja mais propriamente uma atividade, o que significa dizer para que possa participar decisivamente de possíveis reorganizações desse espaço” (RANGEL, 2017, p. 71).

³⁷ O âmbito de investigação sobre a metafísica tem como fio condutor a ideia de experiência do ser. Aqui o que nomeamos de experiência representa um determinado modo de compreensão do ser, do seu sentido e de sua evidência. Ao longo da história da filosofia esses modos de compreensão se mostraram variados, porém, sempre girando em torno de um valor absoluto que pudesse sustentar a verdade última da realidade. Assim é que não se cansou de apontar nomes, tais como *ousia*, *telos*, *arkhé*, *Deus*, etc, todos eles com a intenção comum de oferecer um fundamento último e incontestável para a experiência do real. Importante notar que embora haja uma multiplicidade de perspectivas acerca da experiência do ser no decurso da história da filosofia, o objetivo almejado é sempre o mesmo: encontrar alguma categoria que simbolize um valor absoluto, universal, que regule toda a experiência e represente a verdade do ser. Não obstante a perseguição desse “telos” que se traduz na própria história da filosofia, houve a instauração de uma perspectiva privilegiada de compreensão desse valor ontológico. Isso significa dizer que esse valor que regula a realidade se dá em toda experiência a partir de si mesmo, em sua integralidade e totalidade, e conforme um tempo presente. Devido a capacidade de acesso a essa presença a si do conteúdo ideal, a presença do presente garante a certeza e a verdade de toda e qualquer experiência. Esse valor de presença tal se apresenta ainda de forma ideal e inteligível, afastando-se de toda contaminação da contingência e relatividade do mundo empírico, perfazendo uma cisão de remonta aos primórdios do pensamento filosófico, tal como podemos ver em Platão, por exemplo.

toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. — Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia (NIETZSCHE, 2000, p.16).

A genealogia pensada por Nietzsche (e assumida por Foucault) visa empreender o resgate do sentido histórico para as coisas e para o homem. Não existe propriamente uma unidade ou uma finalidade que sustente ou conduza a história. O sentido histórico de que fala Nietzsche vem a indicar que a história, mediante a dinâmica de forças que são postas em jogo, é quem vai produzir suas próprias possibilidades de sentido. Tudo veio a ser, “não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas”, por isso “o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (NIETZSCHE, 2000, p.16).

Assim, a genealogia, ao contrário da “história dos historiadores”, não se sustenta em nenhum ponto de vista absoluto; ela procura realizar uma narrativa histórica mediante a completa ausência de pressupostos metafísicos. Nesse passo, Foucault concluirá que o sentido histórico pensado por Nietzsche é caracterizado pela reintrodução no devir de tudo aquilo que se tinha acreditado imortal no homem. Assim, para Foucault, a história será “efetiva” na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser (FOUCAULT, 2007, p. 27)³⁸.

Talvez a maior insigne do sentido histórico pensado por Nietzsche seja a oposição entre a história tradicional e a história efetiva. Foucault vai nos dizer que a grande contribuição do sentido histórico em Nietzsche é a denúncia do gesto metafísico incessantemente produzido pela história tradicional.

Esse gesto metafísico seria traduzido pelo movimento da história tradicional que ofusca, apaga ou dissolve toda singularidade do acontecimento em uma continuidade ideal. Notadamente marcada por uma essência teleológica ou racionalista, a “história dos historiadores” tenderia sempre em direção ao apagamento da dispersão dos acontecimentos para reinscreve-lo na dinâmica de uma unidade ou finalidade ideal.

³⁸ Nesse ponto acreditamos que essa dinâmica do sentido histórico está intimamente ligada à noção de vontade de potência em Nietzsche. Em síntese muito apertada, podemos dizer que para Nietzsche vontade de poder é a expressão da vida como embate originário entre perspectivas (força ou relatas), que só se descobrem enquanto tal mediante a luta incessante com outras perspectivas. Como essas perspectivas só se determinam pelo poder de se impor e resistir às demais perspectivas, as expressões da vontade são necessariamente expressões de poder. Então, a vontade de poder pode ser considerada o fundamento de todas as transformações da superfície e princípio de realização do *vir-a-ser* da totalidade. Por esse motivo, ser e devir não estão inscritos num registro absolutamente incompatível. Ao contrário, eles estão estabelecidos em uma unidade indissolúvel. Essa determinação do ser em meio a totalidade do devir não se desencadeia senão por meio de uma temporalidade específica, plasmada no pensamento do eterno retorno do mesmo.

Já a história efetiva, ao revés, atua no sentido de devolver a irrupção do acontecimento toda a sua dimensão singular. Acontecimento aqui é o instante de tomada de poder, uma inversão de forças. A singularidade dos acontecimentos se dá no instante em que, após diversas perspectivas entrarem conflito com muitas outras, apenas um vetor de forças consegue abarcar sob sua ótica as demais perspectivas de malha uma relacional, dando, assim, uma nova conformidade ao real. Por essa razão e segundo esse panorama, Foucault nos fala que

o mundo tal qual nós conhecemos não é essa figura simples onde todos os acontecimentos se apagam para que se mostrem, pouco a pouco, as características essenciais, o sentido final, o valor primeiro e último; é ao contrário uma miríade de acontecimentos entrelaçados [...]. Cremos que nosso presente se apoia em intenções profundas, necessidades estáveis; exigimos dos historiadores que nos convençam disto. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos (FOUCAULT, 2007, p. 28-29)

A genealogia é capaz de nos revelar que, além de vivermos em um mundo sem coordenadas estabelecidas *a priori*, o caráter último da realidade nos remete a uma miríade de acontecimentos entrelaçados, sem determinação, sentido ou finalidade prévia. Nesse horizonte os conceitos, os valores ou ideias apresentam-se como portadores de uma história. Dizer isso significa que os conceitos (valores ou ideias) não possuem uma existência “em si”, não são detentores de uma realidade ontológica, tal como deseja a metafísica. Eles não são simplesmente fatos, mas sim o resultado de sucessivas interpretações³⁹ – e é esse acúmulo de interpretações que se dá ao longo do tempo é o que determina a historicidade dos conceitos.

Até o presente momento tentamos compreender melhor a leitura de Foucault acerca da genealogia de Nietzsche. Contudo, qual seria o ponto central dessa apropriação realizada por Foucault? Qual a finalidade de Foucault ao se valer da leitura genealógica de Nietzsche? Ao nosso ver, a genealogia de Nietzsche servirá como base para abertura de um vasto campo de investigação sobre as relações de poder, ou melhor, a pesquisa sobre relação entre a produção de saber e as relações de poder, que se desenvolveram como mais força e profundidade durante os anos 1970.

³⁹ Uma vez que determinado conhecimento é estabelecido por dominação de uma interpretação, é permitido dizer que esse conhecimento é parcial, sendo ele irredutível à totalidade. Nesse sentido, Nietzsche afirma que todo pensamento parte de um olhar específico, parcial. Nenhum “conhecimento” pode dar conta de toda a experiência. Por isto mesmo, esta palavra vem muitas vezes entre aspas nos textos do autor. Um conhecimento que se sabe perspectivo reconhece sua incompletude, estando, assim, forçado a aceitar a existência de outras perspectivas. Devido a esta incompletude e parcialidade, temos que a busca pelo maior número de perspectivas se torna algo desejável, pois cada visão enriquecerá a abordagem. É preciso “saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas” ((NIETZSCHE, 1998, p.109).

Além disso, fica claro que Foucault pretende utilizar o método genealógico para realizar uma análise histórica das condições políticas para emergência dos saberes⁴⁰. A genealogia assim se compreende como um estudo da formação dos saberes que, para sua gênese, necessariamente são atravessados por relações de poder. Dessa maneira, como veremos mais a frente, a abordagem genealógica de Foucault investiga a história das manifestações, tecnologias e estratégias de poder em suas relações com o saber⁴¹.

É interessante ressaltar que a temática do poder não começa a partir da abordagem genealógica. Foucault, ainda que de forma embrionária, incipiente, trata do tema do poder na sua tese de doutoramento no ano de 1961, posteriormente conhecida como *A história da loucura na época clássica*. No entanto, a questão do poder toma a centralidade no pensamento de Foucault com os Cursos no *Collège de France* durante os anos 1970 e, principalmente, com as obras *Vigiar e Punir* (1975), *A vontade de saber* (1976) e *Microfísica do poder* (1977)⁴². A questão nesse período é exatamente a investigação sobre as relações de poder “a partir das análises históricas que Foucault vinha desenvolvendo sobre certas práticas sociais e respostas materiais (prático-institucionais), engendradas pela sociedade ocidental em campos muito delimitados, mas, ao mesmo tempo, fundamentais da experiência humana: a loucura, a delinquência, a sexualidade (PASSOS, 2013, p. 10).

Dito isso, agora resta esclarecermos qual o sentido que a palavra “poder” assume para Foucault. Em outros termos, este é o momento de dar conta das seguintes perguntas: qual a concepção de poder para Foucault? Qual seria a forma escolhida pelo pensador francês para analisar o poder ou as relações de poder? Antes de responder a essas indagações, algumas advertências devem ser feitas. A primeira (e talvez a mais importante), o uso da genealogia não faz com que Foucault elabore uma teoria geral sobre o poder. Muito pelo contrário, as pesquisas de Foucault sobre o poder são feitas através da análise de práticas e discursos que

⁴⁰ O comentador Oliver Dekens é pontual ao salientar os traços característicos da genealogia de Foucault: “A genealogia é de certa maneira um procedimento crítico que estabelece condições de possibilidade. No entanto, ela não é transcendental, e as condições em questão não são universais nem necessárias. Seu estabelecimento tem uma função mais de fragilização que de legitimação. E seu esforço dirige-se muito mais ao estabelecimento dos sintomas do que à elaboração de remédios. A filosofia é um diagnóstico das forças que nos atravessam e, portanto, do que faz nossa atualidade” (DEKENS, 2015, p. 208).

⁴¹ Como explica Roberto Machado, neste momento Foucault muda de preocupação, pois, agora, não se trata mais de justificar a especificidade da história arqueológica. Para Foucault, durante o período genealógico, a preocupação metodológica será, sobretudo, o estudo do poder e sua relação com o saber (MACHADO, 1981, p. 188).

⁴² Izabel C. Friche Passos comenta que a discussão do poder tomará centralidade no pensamento de Foucault a partir dos anos 1970. Segundo a comentadora, as pesquisas históricas desse período procurarão explicitar as formas societárias de agenciamento e as diferentes formas de exercício do poder. São formas de relação de poder que a sociedade irá modelar a partir dos séculos XVII e XVIII, consolidando-as no século XIX, e com as quais nos confrontaremos sobremodo a partir do século XX, através dos mais diversos movimentos de contestação social, revoltas e defesas das minorias (PASSOS, 2013, p. 09).

foram estabelecidos em um determinado local e numa época histórica específica. Com esse tipo de observação podemos asseverar que uma analítica do poder representa uma “descrição do tipo de poder em jogo em campos muito delimitados e circunscritos da experiência” (PASSOS, 2013, p. 11).

A segunda advertência vai no sentido de que o poder, conforme entende Foucault, não é algo substancial, não é uma substância, uma coisa, ou algo que alguém possa deter ou se apropriar. Foucault pensa o poder como um tipo de relação; um tipo de relação por meio da qual uma ação exerce uma ação sobre outra. O poder será tratado por Foucault como um jogo de forças instável e permanente, que se desenvolverá por meio de estratégias e tecnologias. Por último, gostaríamos de ressaltar que o poder para Foucault não expressaria somente de sua face negativa, repressora. O poder, para além de sua hipótese repressiva, ele não se exerce unicamente pela via negativa, mas, e principalmente, o poder detém um aspecto positivo. Talvez esta seja a grande contribuição da genealogia do poder em Foucault: a descoberta que o poder induz, o poder instiga, o poder faz agir e falar; em suma, o poder é produtivo. Ademais, o poder, como jogo de forças que é, será essencial para a vida do homem na medida que ele é responsável pela produção de subjetividade.

Feitas essas pequenas advertências, seguiremos analisando um pouco melhor a concepção de poder para Foucault para criar as bases para compreensão de um poder que agirá sobre a sociedade de forma mais aguda por volta da segunda metade do século XVIII, início do século XIX – o *biopoder*, tema que será explicitado no segundo capítulo.

1.2.1 A concepção de poder para Foucault

Ao analisar retrospectivamente o conjunto da obra de Foucault, veremos que a questão do poder começa a ganhar espaço no início dos anos 1970⁴³. Certamente o *Curso do Collège de France* intitulado *A Sociedade Punitiva* (1972-1973) e, posteriormente, o livro *Vigiar e Punir* (1975) são textos marcados pela temática do poder. No entanto, é no Curso do ano de 1975-1976, *Em Defesa da Sociedade*, que análise das relações de poder adquire contornos mais precisos e uma base metodológica mais consistente.

⁴³ Sobre a temática das relações de poder Foucault, no curso *Em Defesa da Sociedade*, declara: “O que eu tentei percorrer desde 1970-1971, era o “como” do poder. Estudar o “como do poder”, isto é, tentar apreender seus mecanismos entre dois pontos de referência ou dois limites: de um lado, as regras de direito que delimitam formalmente o poder, de outro lado, a outra extremidade, o outro limite, seriam os efeitos de verdade que esse poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem esse poder. Portanto, triângulo: poder, direito, verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 20).

Logo na primeira aula do curso de 1976 Foucault realiza um balanço geral de suas pesquisas realizadas ao longo dos últimos quinze anos. Nessa avaliação preliminar Foucault verifica que suas pesquisas de estilo genealógico lhe permitiram ligar, acionar, dois tipos de saberes. De um lado, os conteúdos históricos que no decorrer do tempo foram esquecidos ou sepultados por um processo de sistematização ou formalização dos saberes⁴⁴. De outro lado, os saberes “não qualificados”, ou seja, aqueles que se encontram fora do âmbito da cientificidade e, por isso, são saberes “desqualificados”; saberes esses que estão situados em uma posição hierarquicamente inferior ao conhecimento científico.

O conjunto desses saberes (os sepultados e os desqualificados) possibilitou que as pesquisas de Foucault se tornassem uma espécie de insurreição contra “os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (FOUCAULT, 2010, p. 10). Essa insurreição dos “saberes sujeitados” também proporcionou ao pensador francês o resgate da memória do combate, do saber histórico das lutas contra a tirania dos discursos englobadores, totalizantes que, em última instância, não deixam de ser discursos totalitários. Desse modo, ainda que de forma provisória, Foucault define os objetivos da pesquisa genealógica:

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais – “menores”, talvez dissesse Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos [...]. Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se despreendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto (FOUCAULT, 2010, p. 11).

Contudo, nessa altura das pesquisas, o que vai interessar a Foucault é a investigação acerca do que seria esse poder ou, ainda, os efeitos de poder que se enredam ao saber, particularmente ao poder científico. Entretanto, para Foucault, essa investigação não deve assumir os efeitos globalizantes de uma teoria do poder. Assim sendo, não seria correto tentar responder à pergunta “*o que é o poder?*”, mas sim tentar determinar quais são os efeitos, as estratégias e os dispositivos de poder que circulam e operam nos mais diversos níveis da nossa sociedade. Nesse contexto e dada essas observações, talvez as melhores perguntas a

⁴⁴ Foucault explica que somente a partir do aparecimento dos conteúdos históricos sepultados foi possível realizar uma crítica efetiva da prisão ou do hospício, por exemplo. Isso porque, segundo Foucault, apenas os conteúdos históricos reprimidos podem permitir descobrir a clivagem dos enfrentamentos e das lutas que as ordenações funcionais ou as organizações sistemáticas tiveram como objetivo precípua, justamente, mascarar (FOUCAULT, 2010, p. 08).

serem feitas sejam: “*como realizar uma análise do poder?*”, “*qual o modo de se deduzir uma análise do poder?*”⁴⁵.

O que Foucault rejeitará de plano em suas pesquisas genealógicas do poder é a assunção de dois modelos clássicos de análise do poder: uma concepção jurídica-liberal (encontrada nos filósofos do século XVIII) e a concepção marxista de poder. A rejeição de Foucault quanto a essas perspectivas reside no fato de que ambas estão comprometidas com um “economismo” no que se refere a teoria do poder.

Na visão jurídica-liberal esse “economismo” viria refletido na ideia de que o poder é um direito que é possuído e exercido por parte de um indivíduo. O poder seria passível de posse, detenção e, por conseguinte, poderia ser alienado de forma total ou parcial por um ato jurídico. Para a teoria jurídica clássica o poder político é constituído através da cessão do poder que cada indivíduo detém em prol da instituição de um governo soberano. De outro lado, na concepção marxista, o poder funcionaria como um tipo de dispositivo voltado para a manutenção das relações de produção e, ao mesmo tempo, consolidar a dominação de uma classe por meio da apropriação dos meios de produção. Assim, tanto numa teoria como na outra, vigora uma concepção econômica do poder.

Foucault explica que para a visão jurídica o poder político se estrutura de maneira similar a uma operação jurídica. O poder considerado com algo que se possui poderia ser transferido tal como detentor de um bem, por meio do contrato, pode transferi-lo para outrem, já que detém sua propriedade. Nesse sentido, o poder político encontraria no procedimento da troca, na circulação dos bens, seu modelo formal. No caso da vertente marxista, o poder político atuando como operador de manutenção e dominação dos meios de produção, ele “teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual” (FOUCAULT, 2010, p. 14).

Para realizar uma analítica do poder (das relações de poder) Foucault se afasta dessas teorias que estão arraigadas de um “economismo”, mesmo sabedor de que as relações de poder estão ligadas intimamente aos processos econômicos. O poder não é algo que se dá ou troca, muito menos o poder serve para manutenção ou recondução das relações econômicas. Ao contrário disso tudo, o poder é algo que se exerce, ele é uma relação, mais especificamente uma relação de força.

⁴⁵ O que está em jogo na pesquisa genealógica acerca do poder é a possibilidade de se determinar quais são as relações de poder que estão em ação em nossa sociedade, em quais os níveis que essas relações operam, seus mecanismos de exercício, bem como toda a extensão de seus efeitos.

Ao tomar o poder como uma relação de forças (e não como um ente, uma coisa passível de apropriação), podemos nos libertar dos esquemas que analisam o poder de forma econômica. Entretanto, duas novas hipóteses de análise do poder aparecem no horizonte: uma, o chamado esquema contrato-opressão (ou esquema jurídico) e a outra o esquema guerra-repressão.

O primeiro esquema (contrato-opressão) remontaria aos filósofos do século XVIII e se plasmaria na ideia de poder como direito original que é cedido, por meio de um contrato social, visando a constituição de um poder soberano sobre todos os indivíduos, outrora detentores do poder. Nesse esquema, quando o poder soberano ultrapassa os limites do contrato, ficaria caracterizada a opressão, uma espécie de violação do pacto social.

No segundo esquema, chamado por Foucault de guerra-repressão, o poder é visto como a manifestação de uma relação de forças e, como é inerente a esse tipo de relação, deve ser analisado mais propriamente em termos de combate, enfrentamento ou guerra. Nesse caso a repressão não aparece como um abuso, uma violação aos limites do exercício de poder, mas como o simples efeito e o simples prosseguimento de uma relação de dominação.

O pensador francês declara que as pesquisas empreendidas antes dos anos 1975-1976 estão, obviamente, situadas no campo do esquema guerra-repressão. Todavia, ainda que essas pesquisas estejam inseridas nesse contexto, Foucault se interroga sobre a insuficiência do conceito de repressão para caracterizar as relações de poder. De fato, pergunta-se Foucault, o mecanismo essencial do poder é a repressão? Como veremos adiante, Foucault sentirá a necessidade de investigar mais de perto se realmente os mecanismos de poder seriam essencialmente mecanismos de repressão.

Se de um lado a noção de repressão não será suficiente para dar conta da caracterização das relações de poder, de outro lado, para Foucault, o modelo da guerra seria o mais adequado para realizarmos uma análise do poder. Dizer que o modelo da guerra seria o mais ajustado para análise das relações de poder significa, em síntese, que o poder seria a guerra continuada por outros meios. Ao adotar esse modelo de análise, Foucault está a inverter a proposição de Clausewitz⁴⁶ e assim diríamos que “a política é a guerra continuada por outros meios”. Essa inversão representaria para Foucault ao menos três coisas. Vejamos.

⁴⁶ Foucault destaca três sentidos que acompanham a inversão do aforismo de Clausewitz. O primeiro sentido seria o de que a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra. Num segundo sentido, as lutas políticas, o sistema político, seriam interpretadas como continuações da guerra. Por último, a inversão do aforismo de Clausewitz significaria que “a decisão final só pode vir da guerra, ou seja, de uma prova de força em que as armas, finalmente, deverão ser juízes. O fim político seria a derradeira batalha, isto é, a derradeira batalha suspenderia afinal, e afinal somente, o exercício do poder como guerra continuada (FOUCAULT, 201, p. 16).

Em primeiro lugar, a inversão da sentença de Clausewitz vem a mostrar que nossa sociedade opera suas relações baseada em uma relação forças. Dessa maneira, se o poder político tem o escopo de fazer reinar a paz no seio da sociedade, essa finalidade não seria alcançada ao fazer cessar os efeitos da guerra. Ao revés, a busca pela paz teria a função de reinscrever as relações de forças que atuam na sociedade, de modo a inseri-las nas instituições, nas relações econômicas, na linguagem e nos corpos dos indivíduos. Em suma, a política seria “a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra” (FOUCAULT, 2010, p. 16).

Segundo ponto. As lutas políticas, as lutas pelo poder, suas modificações, resistências e revoltas são apenas episódios fragmentados de um cenário maior que é o da guerra. Na sociedade civil a disputa pelo poder não deixa de ser uma história da guerra. A terceira e última observação de Foucault consiste no seguinte: somente a derradeira batalha poderia colocar fim ao político, ou seja, ao exercício do poder como guerra continuada.

Ao inverter a sentença de Clausewitz o nosso autor tomará a guerra como fio condutor e modelo para a análise do poder político. Em outras palavras, o modelo da luta, do combate, servirá para testar em que medida o enfrentamento de forças pode ser identificado como o fundamento da sociedade civil, ou seja, a luta operando a um só tempo como o princípio e o motor do exercício do poder político (FOUCAULT, 2010, p. 17). No entanto, em *História da sexualidade – A vontade de saber*, guerra e política são consideradas estratégias integradas aos confrontos de forças. Diz Foucault:

Seria, então, preciso inverter a formula e dizer que a política é a guerra prolongada por outros meios? Talvez, se ainda quisermos manter alguma distinção entre guerra e política, devemos afirmar, antes, que essa multiplicidade de correlações de força pode ser codificada – em parte, jamais totalmente – seja na forma de “guerra”, seja na forma de “política” seriam duas estratégias diferentes (mas prontas a se transformarem uma na outra) para integrar essas correlações de força desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas). (FOUCAULT, 1988, p. 103-104).

A genealogia leva Foucault a pensar a guerra como modelo elucidativo para as relações de poder. O poder é relação de forças, ele é enfrentamento ou combate e, por essa razão, o poder nunca poder ser considerado um lugar que se ocupa ou mesmo uma coisa que possa vir a ser possuída. No entanto, qual seria o modo de ação desse poder?

Como mencionamos linhas acima, Foucault entende que o caráter unicamente repressivo do poder não pode dar conta de seu modo de ação. Dito de outro modo, o poder não pode ser exclusivamente repressivo. Ainda que a faceta repressiva do poder venha a aparecer como simples prosseguimento de uma relação de dominação, esse modo de ação permanece preso ao esquema jurídico do poder. Isso ocorre porque a repressão seria um modo

de legalizar a violência exercida por um ente soberano (Estado). Assim a ideia de que o poder é essencialmente repressivo segue vinculada a teoria jurídica, pois, nesse caso, o poder é entendido como uma violência legalizada, sendo o direito ou a lei modos de repressão institucionalizados⁴⁷.

Já vimos também que na tentativa de escapar do modelo jurídico do poder, Foucault analisa o poder político sob o modelo da guerra. Esse modelo foi desenvolvido por Foucault no curso *Em defesa da sociedade* e, de forma mais detida e pontual, no seu livro *História da sexualidade – A vontade de saber*. Desse modo, tomaremos essa última obra como ponto de referência para explicitar em que medida o modelo da guerra é empregado para rejeitar a concepção jurídica do poder e, ainda, de que modo a guerra é investida na esfera do poder político.

Em seu livro *História da Sexualidade (Vol. I)*, Foucault explica a necessidade de se afastar de uma concepção jurídica do poder. Uma leitura jurídica do poder é aquela segundo a qual o poder sofre um processo de substantivação, isto é, o poder adquire uma substância, tornando-se uma coisa passível de apropriação. A partir desse processo podemos apontar e dizer que alguém “detém o poder”. O poder então é incorporado por alguém e, por conseguinte, torna-se passível de alienação.

Nessa representação jurídica, o poder é sempre manifestado em seu aspecto negativo, expressando-se por um *não-fazer* ou, o que dá no mesmo, o poder permite que se faça tudo, desde que não seja ultrapassado os limites daquilo que é proibido. Dessa maneira, o poder toma forma de uma limitação, assumindo um caráter essencialmente repressor. Visto desse ângulo o poder é encarnado sob a forma da lei. A lei seria a forma primordial de manifestação do poder e, sendo ela geral e abstrata, tem-se a perfeita noção de que o poder é exercido “do alto para baixo”. Nessa forma geral de poder expresso pela lei sobressaem-se as dicotomias permitido-proibido, licito-ilícito, transgressão-castigo. Além disso, da mesma maneira em que haverá uma figura que concentra e exerce o poder, de outro lado também existirá aqueles que deverão se submeter a lei, implicando uma forma geral de submissão. Nessa concepção jurídica, o poder assume um caráter geral e homogêneo, impondo-se sob uma forma de submissão igualmente generalizada e expressando-se através da proibição e da coação.

⁴⁷ Nesse ponto é interessante citar as observações de Roberto Machado feitas na introdução de *Microfísica do poder*, observe-se: “A ideia básica de Foucault é de mostrar que as relações de poder não se passam fundamentalmente nem ao nível do direito, nem da violência; nem são basicamente contratuais nem unicamente repressivas. [...] A uma concepção negativa, que identifica o poder com o Estado e o considera essencialmente como aparelho repressivo, no sentido em que seu modo básico de intervenção sobre os cidadãos se daria em forma de violência, coerção, opressão, ele opõe, ou acrescenta, uma concepção positiva que pretende dissociar os termos dominação e repressão. O que suas análises querem mostrar é que a dominação capitalista não conseguiria se manter se fosse exclusivamente baseada na repressão” (MACHADO, 2007, p. XV).

A genealogia, na medida em que possibilita a realização de uma análise do poder conforme o enfrentamento de forças, impõe o afastamento do modelo jurídico de poder. Por isso, o genealogista deve abandonar a concepção jurídica da soberania. Como bem sintetiza Foucault, o modelo jurídico da soberania

pressupõe o indivíduo como sujeito de direitos naturais ou de poderes primitivos; propõe-se o objetivo de explicar a gênese ideal do Estado; enfim, faz da lei a manifestação fundamental do poder. Dever-se-ia tentar estudar o poder não a partir dos termos primitivos da relação na medida em que ela é que determina os elementos sobre os quais incide: em vez de perguntar a sujeitos ideais o que puderam ceder de si mesmos ou de seus poderes para deixar-se sujeitar, deve-se investigar como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos. Assim também, em vez de buscar a forma única, o ponto central do qual derivariam todas as formas de poder por consequência ou desenvolvimento, deve-se primeiro deixá-las valer em sua multiplicidade, em suas diferenças, em sua especificidade, em sua reversibilidade: estudá-las, pois, como relações de força que se entrecruzam, remetem umas às outras, convergem ou, ao contrário, se opõem e tendem a anular-se. Enfim, em vez de conceder um privilégio à lei como manifestação de poder, é preferível tentar localizar as diferentes técnicas de coerção por ele empregadas (FOUCAULT, 2010, p. 225).

Como podemos perceber, nosso autor lança mão da crítica ao modelo filosófico – jurídico para realizar o deslocamento da análise das relações de poder por meio da guerra, o que ele chamará de discurso histórico-político, como veremos mais tarde. Agora, a título de exemplificação, apresentaremos o discurso político de Thomas Hobbes como representativo da herança do discurso jurídico do poder e, a seguir, as críticas mais pontuais feitas por Foucault a esse modelo discursivo.

1.2.2 A concepção jurídica do poder segundo Thomas Hobbes

A estrutura da teoria clássica do poder é perfeitamente visível na filosofia política produzida no século XVII, tendo como um de seus maiores expoentes o pensamento do inglês Thomas Hobbes. Vejamos como essa representação jurídica do poder é espelhada no pensamento político hobbesiano.

Em sua obra clássica *Leviatã*, publicada em 1651, Hobbes vai buscar uma nova fundamentação para o poder, para a lei e o Estado. Ao contrário de Aristóteles, Hobbes acredita que a conduta humana não está abrigada sob um *telos*, direcionada a um fim visto como bom, uma vez que para o homem as qualidades de um determinado objetivo a ser alcançado são condicionadas pelas suas paixões. A felicidade do homem não seria a busca de bem supremo, mas o sucesso na obtenção do objeto desejado. Dentre as diversas paixões que

movem o homem, duas merecem destaque para Hobbes: o desejo de poder e o medo. Essas paixões são as duas molas mestras do comportamento humano.

A busca pelo objeto de desejo inexoravelmente levará ao conflito quando um bem não puder ser desfrutado por mais de um indivíduo. Analisando a sociedade por essa perspectiva, a multidão será impotente, pois estará sempre dividida internamente pelos interesses privados, pela competição e pela autodefesa. Só o povo, unido, é capaz de instituir o poder do Estado, e o poder do Estado, por seu turno, deve sobrepujar a força das paixões e dos impulsos mais primitivos do homem, usando principalmente o medo como elemento repressor.

Diante dessas conclusões, Hobbes lança mão da “abstração lógica do estado de natureza, uma condição hipotética em que não há poder comum para controlar os indivíduos, nem lei e nem coação da lei” (CARNOY, 1994, p. 26). No estado de natureza, o homem pode lançar mãos de todos os meios existentes para garantir sua sobrevivência e conquistar os objetos de seu desejo. Dessa maneira, o Estado surge da ruptura de um suposto estado de natureza, no momento em que a razão humana percebe a inviabilidade de permanência nesse estado e opta por dele sair mediante um pacto celebrado com seus semelhantes.

Na hipótese da guerra de todos contra todos, o homem é guiado por sua razão. Ela determina a sua sobrevivência a qualquer custo e, para tanto, pode e deve se utilizar de todos os meios possíveis para garanti-la, inclusive matar outro homem. Para evitar um estado de natureza perpétuo, os homens celebram um pacto de renúncia ao direito natural e à liberdade, nomeando um terceiro – o soberano – que proverá a segurança necessária ao cumprimento do pacto por todos. Ele ainda será o árbitro e o responsável por dividir os bens e as tarefas entre os homens, instaurando entre eles a desigualdade.

Dentro da ótica hobbesiana o Estado surge monopolizando as sensações de poder e medo. Só o poder coercitivo do Estado, poder terrível, capaz de infundir um terror maior do que aquele produzido pelos outros homens pode servir efetivamente de garantia ao cumprimento dos pactos. O medo é a paixão que impele a criação do Estado e por meio dele o Estado mantém o seu poder.

A argumentação exposta por Hobbes conduz a conclusão de que o poder soberano não tem origem divina, uma vez que ele decorre da natureza humana. Nesse sentido, o modelo hobbesiano se mostra essencialmente racional e pragmático. A passagem do estado de natureza para uma sociedade política requer a transferência de direitos pelos indivíduos. Criado o Estado, os súditos conservam um único direito: o direito inalienável de lutar por todos os meios pela própria sobrevivência quando ela estiver ameaçada. Inclusive, esse direito de sobrevivência do homem é a própria *ratio* do soberano. O poder absoluto do Estado

hobbesiano expõe a fragilidade do indivíduo em face ao soberano, já que a ele só resta o seu direito de sobrevivência. Entre dois valores essenciais para o homem – segurança e liberdade – há uma nítida opção pela prevalência da segurança.

Conforme podemos observar, a teoria clássica hobbesiana reflete a ideia de um poder que se traduz sob a forma de um ente soberano (Estado) e exercida segundo a forma da lei. O poder concebido por esses moldes deixa-se ver segundo a forma da lei, sendo exatamente aquilo que comanda e ao mesmo tempo reprime. A tendência dessa visão jurídica é tomar o poder como um ente e compreendê-lo como algo passível de transmissão – no estado de natureza hobbesiano esse poder seria difuso, já que ele pertenceria inicialmente a cada indivíduo, no entanto, com a criação do Estado soberano (Leviatã), o poder seria transferido para uma entidade formada pela vontade de todos e situada hierarquicamente “acima” de todos os indivíduos. Nesse contexto, o poder assumiria a forma da lei, sendo regido, estudado e sistematizado conforme o aspecto do sistema jurídico.

Deve-se lembrar que Hobbes normalmente é reconhecido como o filósofo político que colocou a relação de guerra no fundamento e no princípio das relações de poder (FOUCAULT, 2010, p. 75). Para Hobbes o estado de natureza, notadamente marcado pela ausência de um poder soberano, representa a totalização da guerra, a guerra como o único horizonte para o desdobramento das relações humanas, em suma, é de *guerra de todos contra todos*.

A pergunta que Foucault se faz é: em Hobbes, de fato, a guerra de todos contra todos é o fundamento e a origem do Leviatã? É verdadeiramente a guerra a razão de ser do contrato social e, por conseguinte, da constituição da soberania? A soberania seria fundada nas relações de forças?

Ao pensar sobre essas questões, Foucault inicialmente dirá que a guerra descrita por Hobbes é uma guerra travada entre iguais, ou seja, entre os indivíduos que se encontram no estado de natureza não há nenhuma diferença significativa que possa garantir o domínio de uns sobre os outros. Diferença, se há, ela é da ordem da irrelevância. Pois, se houvesse diferença, não haveria guerra e sim a dominação dos mais fortes sobre os mais fracos.

Foucault diz que a espécie de guerra que se encontra em Hobbes não é uma guerra de fato, onde batalhas são travadas, o sangue é derramado e cadáveres ficam dispostos pelo solo. O que há na guerra mencionada por Hobbes é um estado de guerra (que não é propriamente a batalha, o enfrentamento) por meio do qual há representações, engodos, manifestações, disfarces; em suma, “está-se num teatro das representações trocadas, está-se numa relação de

medo que é uma relação temporalmente indefinida; não se está realmente em guerra” (FOUCAULT, 2010, p. 77).

Tal como ressaltamos linhas acima, o medo é a paixão que impele a criação do Estado e por meio dele o Estado mantém o seu poder. Isso se passará da mesma forma para Foucault. Segundo nosso filósofo, a soberania e o regime jurídico do poder absoluto em Hobbes não advém da guerra, mas sim o sentimento de medo dos indivíduos, da necessidade de sobrevivência e da renúncia aos riscos da vida. Nesse sentido, pouco importa a forma de manifestação de vontade para o estabelecimento da soberania, o certo é que ela é sempre acompanhada pelo sentimento do medo. Assim, a soberania, na verdade, nunca é formada “por cima”, através da vontade dos mais fortes, dos vencedores, mas pela vontade daqueles indivíduos que têm medo e querem preservar a vida a qualquer custo. Devido a esse panorama Foucault diz que

No fundo, tudo se passa como se Hobbes, longe de ser o teórico das relações entre a guerra e o poder político, tivesse desejado eliminar a guerra como realidade histórica, como se ele tivesse desejado eliminar a gênese da soberania. [...] Hobbes torna a guerra, o fato da guerra, a relação de força efetivamente manifesta na batalha, indiferentes à constituição da soberania. A constituição da soberania ignora a guerra. E haja ou não guerra, essa constituição se faz da mesma forma. No fundo, o discurso de Hobbes é um certo “não” à guerra: não é ela realmente que engendra os Estados, não é ela que se vê transcrita nas relações de soberania ou que reconduz ao poder civil – e às suas desigualdades – dissimetrias anteriores de uma relação de força que teriam sido manifestadas no próprio fato da batalha (FOUCAULT, 2010, p. 81).

Uma vez que analisamos, ainda que de forma sucinta, a teoria da soberania de Hobbes, podemos compreender em que medida ela é adotada como o modelo jurídico do poder por excelência. Além disso, podemos perceber que, não obstante a afirmação da tradição, o modelo de soberania hobbesiano não tem seu fundamento na guerra. A seguir, acompanharemos a crítica foucaultiana aos modelos jurídicos de poder e, posteriormente, sua concepção de poder baseada no modelo histórico-político da guerra.

1.2.3 A crítica de Foucault ao modelo filosófico – jurídico do poder

Não obstante as diversas críticas existentes a teoria clássica do poder, ainda é forte a tendência de encarar o poder sob o aspecto jurídico. Para confirmar essa tendência basta lançar um olhar sobre as teorias políticas da soberania que se desenvolveram a partir do século XVII, tal como vimos no exemplo de Hobbes. Porém, essa prevalência de uma concepção jurídica a respeito do poder tem uma razão de ser histórica. É isso que verificaremos a diante.

Foucault sublinha que não se pode esquecer que as monarquias ocidentais foram constituídas a partir da fundação de sistemas jurídicos, sendo que elas foram operacionalizadas de acordo com a forma do direito ou o modelo da lei. Daí Foucault dizer que

Através do desenvolvimento da monarquia e de suas grandes instituições instaurou-se essa dimensão do jurídico político; ela certamente não é adequada à maneira como o poder se exerce e tem sido exercido; mas é o código segundo o qual ele se apresenta e prescreve que o pensem (FOUCAULT, 1988, p. 98).

A teoria jurídica do poder não deixa de ser uma teoria da soberania. Ela é centrada no problema da monarquia e na relação do monarca com seus súditos. Essa teoria, segundo Foucault, data do período da Idade Média e foi construída a partir de uma espécie de reativação dos institutos jurídicos do direito romano. Como explica nosso filósofo, a teoria jurídica foi cunhada inicialmente para se referir ao mecanismo de poder efetivo – o poder concentrado no monarca no período feudal. Num segundo momento, ela passa a servir de fundamentação e justificação das monarquias administrativas. Num terceiro momento essa teoria foi acolhida durante as guerras religiosas, sendo utilizada pelo poder régio durante os séculos XVI e XVII. No século posterior (século XVIII) a teoria da soberania vai ser adotada pelas democracias parlamentares no momento de revolução contra as monarquias administrativas, autoritárias ou absolutas. É nessa oportunidade que podemos encontrar, por exemplo, o pensamento político de Jean Jacques Rousseau e seus contemporâneos.

Como é possível notar, a teoria jurídica da soberania é elaborada para fundamentar ou justificar o exercício do poder dentro de um sistema político-econômico específico, que é o sistema feudal⁴⁸. Nesse contexto do sistema feudal o poder se exerce sobre a terra, bem como sobre os seus produtos. É uma teoria que gira em torno da figura central do soberano e permite fundamentar o poder conforme o dispêndio absoluto desse próprio poder (o soberano é aquele que detém o direito de vida e morte – o direito de *causar* a morte e *deixar* viver). Então, “enquanto durou a sociedade de tipo feudal, os problemas de que tratava a teoria da soberania, aqueles aos quais ela se referia, cobriam efetivamente a mecânica geral do poder (FOUCAULT, 2010, p. 31).

⁴⁸ Sobre as grandes instituições políticas que se desenvolveram na Idade Média e a representação jurídica do poder Foucault acrescenta a seguinte observação: “Nesse desenvolvimento das grandes instituições monárquicas, havia em jogo, sem dúvida, muito mais do que um puro e simples edifício jurídico. Mas foi tal a linguagem do poder e tal a representação que deu de si mesmo, da qual é testemunha toda a teoria do direito público construída na Idade Média ou reconstruída a partir do direito romano. O direito não foi, simplesmente, uma arma habilmente manipulada pelos monarcas; constituiu, para o sistema monárquico, o modo de manifestação e a forma de aceitabilidade. Desde a Idade Média, nas sociedades ocidentais, o exercício do poder sempre se formula no direito” (FOUCAULT, 1988, p. 97-98).

Não obstante diversos esforços, as análises do poder, via de regra, ainda continuam fortemente vinculadas ao sistema jurídico, que é oriundo e estruturado em consonância com o poder monárquico absoluto. É nesse sentido que Foucault dirá que “no pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei” (FOUCAULT, 1988, p. 99).

No curso *Em defesa da sociedade* é feita uma importante observação quanto ao momento de transição da dinâmica do poder e a transformação de seus mecanismos. O período de transição que estamos a mencionar é a passagem do século XVII para o século XVIII. O que exatamente se passou com a mecânica do poder durante esse período?

Foucault aponta os séculos XVII e XVIII como o período de aparecimento de uma nova dinâmica do poder. Esse poder que não se ajusta mais ao sistema feudal é, conforme indica Foucault, uma das grandes invenções da sociedade burguesa.

Primeiramente, deve-se dizer que esse novo tipo de poder é incompatível com a figura do soberano. Além disso, trata-se de um poder que incide sobre os corpos, com a finalidade de capturar o máximo de tempo possível e deles extrair a maior eficiência no trabalho. Agora o poder já não incide sobre a terra e suas riquezas, mas sim sobre os corpos dos indivíduos da sociedade. Esse novo poder exige, para seu exercício, a constante vigilância dos corpos e uma rede de coerções materiais (dispensando a existência física do soberano), cuja finalidade, igualmente inovadora, é o aumento das forças sujeitadas, bem como o aumento da eficácia daquilo que as sujeita. Trata-se, pois, do poder “disciplinar”. Em algumas palavras Foucault resume bem as peculiaridades desse novo regime de poder:

Esse novo poder, que já não é, pois, de modo algum transcritível nos termos de soberania, é, acho eu, uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Ela foi um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo. Esse poder não soberano, alheio portanto à forma da soberania, é o poder “disciplinar”. Poder indescritível, injustificável, nos termos da teoria da soberania, radicalmente heterogêneo, e que deveria ter levado normalmente ao próprio desaparecimento desse grande edifício jurídico da teoria da soberania. Ora, de fato, a teoria da soberania não só continuou a existir, se vocês quiserem, como ideologia do direito, mas também continuou a organizar os códigos jurídicos que a Europa do século XIX elaborou para si a partir dos códigos napoleônicos (FOUCAULT, 2010, p. 32).

Pelo que foi dito, mostra-se óbvio que o poder disciplinar é alheio ao regime legal porque opera fora da lógica da soberania. Todavia uma nota importante deve ser acrescentada. Em que pese o fato de o poder disciplinar não poder ser explicado por uma teoria da soberania, esta atendeu bem aos interesses democráticos no seu momento histórico de luta contra o regime monárquico e os obstáculos na implementação e desenvolvimento de uma sociedade disciplinar. Ademais, a teoria jurídica centrada na lei, na organização das leis baseada em codificações, permitiu que todo um conjunto de dispositivos disciplinares fosse

colocado em ação de forma disfarçada, escamoteada, por um aparelho legal. Na verdade, todo um sistema de codificação legal se sobrepôs aos mecanismos da disciplina fazendo com que os procedimentos disciplinares fossem mascarados, apagando o que podia haver de dominação ou técnicas de dominação na disciplina⁴⁹. Enfim, como assevera Foucault, os sistemas jurídicos, sejam as teorias, sejam os códigos, permitiram a democratização da soberania, mas no entanto e na mesma medida, essa democratização se manteve ancorada nos mecanismos de coerção disciplinar. Em suma,

uma vez que as coerções disciplinares deviam ao mesmo tempo exercer-se como mecanismo de dominação e ser escondidas como exercício efetivo do poder, era preciso que fosse apresentada no aparelho jurídico e reativada, concluída, pelos códigos judiciários, a teoria da soberania (FOUCAULT, 2010, p. 32-33).

Um dos problemas quanto à análise do poder por meio de uma acepção político-jurídica é que ela é parcial e historicamente transitória. A visão jurídica do poder nesse sentido seria parcial porque não poderia dar conta ou mesmo explicar o mecanismo das novas tecnologias do poder, principalmente aquelas que vão surgir ao longo do século XVIII. Além disso, ela seria transitória, uma vez que a compreensão jurídica do poder é adequada a uma forma determinada de governo – a monarquia. As novas tecnologias do poder já não seriam mais centradas na lei, no direito e no castigo e sim na técnica, no controle e na normalização⁵⁰.

Ao atestar a inviabilidade do modelo jurídico como paradigma de análise, Foucault se vira para a guerra como modelo para investigações sobre a dinâmica das relações de poder. O caminho que Foucault percorrerá visa tentar compreender se de fato a guerra está subjacente as demais relações que se desenvolvem em nossa sociedade. A ideia é verificar se a guerra está submersa, porém, vívida, no fundo das relações sociais, deixando apenas transparecer

⁴⁹ Como explica Foucault, a tendência geral de reconhecer o poder sob a forma exclusivamente negativa deriva de uma estratégia voltada para si mesmo, pois “é somente mascarando uma parte de si mesmo que o poder é tolerável. Seu sucesso está na proporção daquilo que consegue ocultar dentre seus mecanismos” (FOUCAULT, 1988, p. 96). O pensador continua discorrendo sobre essa estratégia: “O segredo, para ele, não é da ordem do abuso; é indispensável ao seu funcionamento. E não somente porque o impõe aos que sujeita como, também, talvez porque lhes é, na mesma medida, indispensável: aceita-lo-iam, se só vissem nele um simples limite oposto a seus desejos, deixando uma parte intacta – mesmo reduzida – de liberdade? O poder, como puro limite traçado à liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade” (FOUCAULT, 1988, p. 96-97)

⁵⁰ Foucault, no curso *Em defesa da sociedade*, afirma que a partir do século XIX até os nossos dias convivemos de um lado com o direito público calcado no princípio da soberania e, de outro lado, as coerções disciplinares. É justamente entre esses dois limites que se desenvolve a dinâmica do poder. O poder se exerce entre o direito público da soberania do Estado e a mecânica polimorfa das disciplinas. Por isso nosso autor explica mais detalhadamente que: “o discurso da disciplina é alheio a lei; é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana. Portanto, as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas (FOUCAULT, 2010, p. 33).

como efeito de superfície outras relações e instituições, tais como o Estado, a paz, a riqueza, a autoridade, bem como as divisões de classe e trabalho e as inúmeras relações de exploração.

O modelo da guerra como fio condutor levará Foucault a investigar as relações de poder segundo uma concepção histórico-política. O que Foucault apontará como discurso histórico-político é justamente “um discurso sobre a guerra entendida como relação social permanente, como fundamento indelével de todas as relações e de todas as instituições de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 42).

De acordo com as lições de Foucault, o discurso histórico-político aparece por meio de um efeito histórico paradoxal. Isso porque entre o crepúsculo da Idade Média e o alvorecer da época moderna o Estado como instituição política começa a se fortalecer. Um dos efeitos desse fortalecimento é a transição das práticas e instituições de guerra, inicialmente praticada homem a homem, grupo por grupo, para o crescente monopólio da guerra nas mãos dos poderes estatais.

A guerra cotidiana, que era disseminada no âmbito privado e inscrita no corpo social, torna-se monopólio do Estado e, dessa maneira, paulatinamente vai se concretizando um processo de estatização da guerra. Assim, as práticas e as instituições de guerra saem da centralidade do organismo social e são arrastadas para os limites e as fronteiras de cada Estado. Em outras palavras, “somente na saída da Idade Média que se vê emergir um Estado dotado de instituições militares que vieram se substituir à prática cotidiana, global da guerra, e a uma sociedade eterna perpassada por relações guerreiras” (FOUCAULT, 2010, p. 41-42).

Como acabamos ver, a concentração da guerra sob o jugo do Estado a retira da vida cotidiana e a transforma em instituição política, empurrando-a para as fronteiras do Estado e deixando sua prática ao encargo das instituições militares. No entanto, neste exato período, passa a surgir um novo tipo de discurso que coloca a guerra como fundamento das relações sociais e das instituições de poder. Trata-se do discurso histórico-político.

Em sua essência, o discurso histórico-político afasta a ideia propagada pelo discurso jurídico sobre o poder e a soberania. A teoria jurídica compreende que o poder estatal somente pode vir a lume quando cessada a “guerra de todos contra todos”. Dessa forma, todos os indivíduos devem ceder seus direitos em prol da criação do soberano, por meio de um contrato, que vem a chancelar da paz social, garantir a segurança dos indivíduos e conferir legitimidade ao Estado (poder soberano).

O discurso histórico-político vem a dizer justamente o oposto. Nesse discurso, como ensina Foucault, a organização jurídica do Estado e suas instituições não nascem no exato momento em que cessa a guerra. Ao contrário, a guerra permanece introjetada de forma sub-

reptícia no seio da sociedade, de modo que ela continua sendo posta em marcha, ainda que sob o manto da lei, da paz e das instituições estatais. Por isso “a lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem” (FOUCAULT, 2010, p. 43).

É nesse sentido que Foucault nos ensina que o discurso histórico-político é capaz de revelar que, ao contrário do que se pensa, estamos em constante guerra uns com os outros. Há uma espécie de guerra que subjaz como fundamento da sociedade e, como tal, ela produz uma série de clivagens que transformam a sociedade num campo que é traspassado por uma frente de batalha. Todos nós estamos em guerra, ninguém é neutro nesse contexto de guerra, todos, a todo momento, encontram-se situados nas mais diversas posições desse campo de batalha que é a sociedade. Encontrar-se nessa condição significa que forçosamente somos, sempre, adversários de alguém.

Foucault explica que o discurso histórico-político aparece na Idade Média e que ele foi o primeiro desse estilo na sociedade ocidental. Em primeiro lugar, esse discurso é diferenciado em relação aos demais devido à posição descentralizada que o sujeito ocupa no interior dessa prática discursiva. Com isso queremos dizer que o sujeito desse discurso não se encontra em uma situação de imparcialidade, neutralidade, ou mesmo universalidade, tal como podemos verificar nos discursos de perfil jurídico-filosófico. No discurso histórico-político, o sujeito que fala, assim o faz sempre a partir de um lado, segundo uma perspectiva, tendo uma visão parcial e nunca totalitária. Como o pensador francês acentua, o sujeito do discurso histórico-político sempre está de um lado no campo de batalha, enfrentando adversários e obrando para sua vitória.

Como não poderia deixar de ser, o discurso histórico-político também possui uma pretensão de verdade. Por ser um discurso descentralizado, a verdade que ele intenciona não é aquela de caráter universal, mas uma verdade que forçosamente sempre parte do seu posicionamento em batalha. Aqui, verdade e força encontram-se vinculadas, de modo que a verdade se torna uma arma de combate. A verdade universal, tão propagada pelos discursos filosóficos-jurídicos, é vista como uma quimera e simplesmente ignorada. No discurso histórico-político, verdade e força estão intimamente ligadas, ou seja, a essência da verdade somente se manifesta a partir de uma relação de forças⁵¹. De modo geral:

⁵¹ Foucault dirá que esse discurso da guerra perpétua talvez seja o primeiro discurso exclusivamente histórico-jurídico do Ocidente em contraste com o discurso filosófico-jurídico. No discurso histórico-jurídico, a verdade aparece como arma para vitória exclusivamente partidária (FOUCAULT, 201, p. 49).

Temos um discurso histórico e político – e é nisso que ele é historicamente arraigado e politicamente descentralizado – que tem pretensão à verdade e ao justo direito, a partir de uma relação de força, para o próprio desenvolvimento dessa relação de força, excluindo, por conseguinte, o sujeito que está falando – o sujeito está falando do direito e está procurando a verdade – da universalidade jurídico-filosófica. O papel de quem está falando não é, pois, o papel do legislador ou do filósofo, entre campos, personagem da paz e do armistício, na posição que já Sólon e ainda Kant haviam sonhado. Estabelecer-se entre os adversários, no centro e acima, impor uma lei geral a cada um e fundar uma ordem que reconcilie: não é disso, de modo algum, que se trata. Trata-se, antes, de impor um direito marcado pela dissimetria, de fundar uma verdade vinculada a uma relação de força, uma verdade-arma e um direito singular. O sujeito que está falando é um sujeito – eu não diria polêmico – guerreador (FOUCAULT, 2010, p. 45-46).

Como dissemos acima, Foucault considera o discurso histórico-político como o primeiro discurso do Ocidente que leva em consideração a guerra como fundamento primordial da sociedade. Sua data de nascimento, se assim podemos dizer, é estabelecida entre o fim do século XVI e meados do século XVII, se estendendo até o século XX. As condições de existência do discurso histórico-político aparecem de forma distintas em dois movimentos: as contestações pequeno-burguesas na Inglaterra, notadamente com o discurso do *Levellers* (Niveladores), que defendia basicamente os direitos de propriedade, a propriedade privada, a ideia de direitos naturais, a liberdade religiosa para o indivíduo e mínima interferência do governo na sociedade. De outro lado, o discurso histórico-político foi empregado pela aristocracia francesa contra a monarquia absolutista⁵². Em ambos os movimentos a característica é mesma – a guerra de raças. Trata-se de uma guerra que se desenrola sob a paz, uma guerra que arrebatava a nossa sociedade e a divide de um modo binário. Aqui a ideia central é de que o enfrentamento de duas raças transpassa todo o corpo social dividindo-o em uma frente de batalha.

Esse discurso histórico-político que encontra em seu cerne a guerra de raças sofrerá algumas mutações ao longo dos séculos. A primeira modificação se passa quando a luta de raças é reinscrita por meio dos registros biológico e filológico, dando origem a uma teoria de raças num sentido histórico-biológico. Esse viés biológico da luta de raças pode ser visto,

⁵² Nesse contexto destaca-se o discurso de Henri de Boulainvilliers no final do século XVII. Sobre a temática do discurso de Boulainvilliers, segue a relevante contribuição da socióloga Helga Gahyva, que diz: “Boulainvilliers reescreveu a dualidade entre romanidade e germanidade nos momentos finais de consolidação da monarquia nacional francesa: a ascendência germânica e as prerrogativas dela derivadas tornavam-se patrimônio exclusivo da aristocracia. Esta sugestão inaugurou uma linha de reflexão que justificava – e reforçava – historicamente as afinidades entre os elementos de extração nobre. Ou seja, por meio do nobre litigante ilustra-se o modo como determinados setores da nobreza reagiram ao processo de formação da monarquia absoluta. Em reação à crescente centralização, parteira do Estado-Nação francês, eles buscaram nos recônditos da história francesa os fundamentos para a manutenção dos privilégios ora ameaçados, construindo uma noção de despotismo que se encontra na gênese do liberalismo francês (Henshall, 1992). Neste embate, eles cindiram a nacionalidade em seu momento de afirmação: as pretensões reais feriam a soberania de uma nação com leis próprias – a nobreza” (GAHYVA, Helga, 2012, p. 171).

segundo Foucault, no movimento das nacionalidades na Europa, na luta das nacionalidades contra os grandes aparelhos de Estado e na política de colonização europeia (FOUCAULT, 2010, p. 51). A outra transformação no discurso da guerra ocorre durante o liminar do século XIX com a incorporação da teoria do evolucionismo. Nesse momento a guerra de raças se traduz numa questão de evolução da espécie e luta pela vida.

Essa segunda variação do discurso da guerra de raças ocorrida no século XIX foi uma espécie de guinada teórica sobre as raças, o que possibilitou realizar uma leitura da sociedade em termos sociobiológicos, resultando na ideia, por exemplo, de um darwinismo social⁵³. É justamente nessa virada teórica que Foucault situa o florescimento de um racismo biológico-social. Nesse novo tipo de discurso segue-se a ideia do enfrentamento entre raças no seio da sociedade, porém, agora, a raça combatida na luta não é uma raça estrangeira, exterior, que veio de outro lugar – *“todo o mal vem de fora”*. Pelo contrário, a raça a ser combatida é aquela que está enraizada no corpo social, uma vez que a raça a ser enfrentada aparece a partir de uma dobra na própria sociedade. Então, nessa nova configuração teríamos uma única raça que, no entanto, desdobra-se numa espécie de “super-raça” e outra, inferior, que seria uma sub-raça. As consequências desse novo tipo de abordagem sobre as raças são pontualmente explicadas por Foucault. Observe-se:

Esse discurso da luta das raças – que no momento em que apareceu e começou a funcionar no século XVII, era essencialmente um instrumento de luta para campos descentralizados – vai ser recentralizado e tornar-se justamente o discurso do poder, de um poder centrado, centralizado e centralizador; o discurso de um combate que deve ser travado não entre duas raças, mas a partir de uma raça considerada como sendo a verdadeira e a única, aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma, contra aqueles que constituem outros tantos perigos para o patrimônio biológico. [...] nesse momento todos, todos os discursos biológicos-racistas sobre a degenerescência, mas também todas as instituições que, no interior do corpo social, vão fazer o discurso da luta de raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade. [...] Nesse momento, a temática racista não vai mais parecer ser o instrumento de luta de um grupo social contra um outro, mas vai servir à estratégia global dos conservadorismos sociais. Aparece nesse momento – o que é um paradoxo em comparação aos próprios fins e à forma primeira desse discurso de que eu lhes falava – um racismo de Estado: racismo que a sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação

⁵³ As teorizações de Charles Darwin, em *A origem das espécies* (1859), e Arthur de Gobineau, em seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças* (1853), possibilitaram que a perspectiva biológico-racial de análise das diferenças humanas tomasse sua forma mais acabada, tornando-se cada vez mais aceita e difundida. Quanto à tese de Darwin, a historiadora Lilia Moritz Schwarcz ressalta que *A origem das espécies* ganhou diversas interpretações que desviram do propósito original de Darwin. A historiadora ainda menciona que os “conceitos como “competição”, “seleção do mais forte”, “evolução” e “hereditariedade” passaram a ser aplicados aos mais variados ramos do conhecimento: na psicologia, com H. Magnus e sua teoria sobre as cores, que supunha uma hierarquia natural na organização dos matizes de cor (1877); na linguística, com Franz Bopp e sua procura das raízes comuns da linguagem (1867); na pedagogia, com os estudos do desenvolvimento infantil; na literatura naturalista, com a introdução de personagens e enredos condicionados pelas máximas deterministas da época, para não falar da sociologia evolutiva de Spencer e da história determinista de Buckle” (SCHWARCZ, 1993, p. 73).

permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social (FOUCAULT, 2010, p. 52-53).

O racismo de Estado, a ideia de normalização da sociedade e a própria estatização da vida são temas importantes mencionados por Foucault, como podemos observar na transcrição acima. Contudo, esses tópicos serão devidamente abordados no capítulo seguinte quando trataremos da questão da biopolítica. Por ora, a intenção é de apenas explicitar algumas críticas de Foucault ao modelo jurídico de representação do poder e, ainda, verificar como ele toma a guerra como paradigma para análise das relações de poder na sociedade.

Com a finalidade de escapar do modelo poder-lei, poder-soberania que a representação jurídica do poder exige, Foucault irá direcionar suas pesquisas para o que ele chamará de analítica do poder, baseada no modelo da luta, do combate ou da guerra.

É necessário frisar que tal método de pesquisa está comprometido com tentativa de observar o poder sob outra ótica, escapando ao modelo da lei e da soberania. Essa nova forma de vislumbrar o exercício do poder objetiva analisá-lo a partir de conteúdos históricos específicos. É uma tentativa de compreender uma nova acepção do poder, investigando, acima de tudo, a sua face mais positiva e seus desdobramentos através de outras técnicas que não o recurso à lei ou ao modelo clássico de soberania. Trata-se, pois, de analisar o poder “sem a lei e sem o rei”.

1.2.4 O que seria o poder para Foucault?

Uma vez afastada a concepção jurídica do poder e vendo o poder sobre a ótica do combate, podemos nos perguntar o seguinte: o que seria uma analítica do poder para Foucault? O que seria o poder no entender do pensador francês?

Para dar conta desse tema, optamos por responder a essas questões, primeiramente, tomando como fio condutor os cuidados metodológicos expostos em *História da Sexualidade – A vontade de saber (Vol. I)*. A opção por essa via de explicitação nos parece mais acertada, uma vez que na *História da Sexualidade (Vol. I)* a analítica do poder aparece em contornos mais definidos, pois se trata de um livro publicado anos após o início dos estudos mais embrionários sobre a questão da relação entre poder e saber, tais como vistos nos Cursos *A Sociedade Punitiva e Em Defesa da Sociedade*, e no livro *Vigiar e Punir*.

Obviamente as pesquisas desenvolvidas em *História da Sexualidade (Vol. I)* têm como eixo central a trama entre as relações entre poder-saber, o sexo e o dispositivo da sexualidade. Entretanto, a análise do poder empreendida na *História da Sexualidade (Vol. I)* pode ser

perfeitamente estendida para as análises políticas do poder, uma vez que os problemas que ela relaciona são bem mais amplos e encontram-se enraizados na história da sociedade ocidental.

Ao ter o primeiro contato com essa espécie de “metodologia” criada por Foucault para o estudo das relações de poder, somos quase que tentados a reconhecer nela um tipo de teoria sobre o poder, algo de pudesse atingir um grau de universalidade e, assim, aplicada sobre a temática geral poder. No entanto, temos que ter cuidado com conclusões mais apressadas. Certamente fica claro que sua pretensão não é de cunhar uma teoria sobre o poder, mas sim de colocar em marcha uma análise pontual e precisa acerca de certas práticas desenvolvidas em nossa sociedade e, por meio dessa investigação, verificar quais relações de poder estão em jogo e quais os instrumentos cabíveis para analisá-las.

Ora, dada às críticas feitas por Foucault sobre a concepção jurídica do poder, a primeira precaução a ser adotada, como não poderia deixar de ser, é a de afastar essa representação do poder para os fins de análise.

A constatação de Foucault é a de que a hipótese jurídica, independentemente do viés em que ela é recepcionada, aborda a mecânica do poder sob a mesma forma. De maneira geral, o poder visto sob o aspecto jurídico é essencialmente limitador, que teria sua razão de ser calcada no cerceamento, na limitação. Por ser essencialmente limitador, o poder não cria nada, ele não é produtivo, a partir do poder nada pode ser criado, mas tudo pode ser limitado. Foucault destaca as implicações de uma perspectiva jurídica do poder quando estuda a relação entre desejo e sexo. Todavia, como dissemos acima, o resultado dessas análises pode ser deslocado para o campo político. Assim sendo, vejamos com mais detalhes o que Foucault nos diz sobre a mecânica extraída da dimensão exclusivamente jurídica do poder:

Ela é definida de maneira estranhamente limitativa. Primeiro, porque se trataria de um poder pobre em seus recursos, econômico em seus procedimentos, monótono nas táticas que utiliza, incapaz de invenção e como que condenado a se repetir sempre. Em segundo lugar, porque é um poder que só teria a potência do “não” incapacitado para produzir, apto apenas a colocar limites, seria essencialmente anti-energia; esse seria o paradoxo de sua eficácia: nada de poder, a não ser levar aquele que sujeita a não fazer senão o que lhe permite. Enfim, porque é um poder cujo modelo seria essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da interdição. Todos os modos de dominação, submissão, sujeição se reduziriam, finalmente, ao efeito de obediência (FOUCAULT, 1988, p. 95-96).

Dessa acepção jurídica do poder de que estamos tanto sublinhando, Foucault traça alguns “postulados” ou consequências teóricas, das quais ele se afasta veemente. No decorrer do nosso trabalho já comentamos brevemente sobre alguns desses postulados, porém, a seguir, faremos um pequeno apanhado, apresentando-os e contrapondo-os juntamente com as noções da analítica do poder em Foucault.

Uma vez prescrita sua analítica pelo aspecto negativo, Foucault traça os limites de seu objeto de investigação ao dizer o que ele entende como poder: “Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização” (FOUCAULT, 1998, p. 102).

Como se pode atestar pelas próprias palavras de Foucault, o poder não é algo que seja identificável como um ente, muito menos alguma coisa que se possa ter, adquirir ou alienar⁵⁴. Poder para Foucault é correlação de forças; um conjunto relações de forças que se conflitam ou conjugam em determinado domínio, onde se afrontam e se conformam, fazendo surgir sistemas, contradições ou isolamentos como efeitos dessas correlações de forças.

Dito de outro modo, ao pensarmos no poder, em regra, nós o representamos à maneira clássica, inscrito na forma da lei e materializado nas diversas instituições estatais. Contudo, essa forma de representação é apenas o efeito de uma determinada configuração que se tornou possível graças à estabilização provisória de uma determinada conjunção de forças. Como comenta Foucault, o que torna o poder inteligível é

O suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob a invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares (FOUCAULT, 1998, p. 102).

Foucault é assertivo em declarar que para ele não há “o Poder”, como algo materializado nas intuições do Estado⁵⁵, muito menos assumiria a forma de um sistema jurídico-discurso, tal como visto no modelo da soberania e da lei. O poder então não deve ter identidade, forma ou unidade. Ao contrário disso, o poder é “descentralizado”, difuso, pois ele está em todos os lugares e não centrado em uma unidade; o poder é difuso não por ser

⁵⁴ Deleuze explica que o postulado da propriedade é uma visão inerente a representação jurídica do poder. Ao invés de propriedade, Deleuze enxerga na analítica de Foucault um novo tipo de funcionalismo, pois trata-se de uma análise funcional, da qual o poder segundo estratégias e seus efeitos insuscetíveis de apropriação. Deleuze ressalta que essa análise funcional não nega a existência das classes e suas lutas, mas as insere um quadro completamente diverso daquele concebido pela história tradicional e pelo marxismo. O poder, na verdade, não teria homogeneidade, sendo definido por sua singularidade e pelos pontos singulares por onde passa (DELEUZE, 2005, p. 35).

⁵⁵ Foucault alerta para a necessidade de distinção entre os sistemas de poder e as estruturas políticas. A razão distinção se faz porque numa sociedade o poder simplesmente não se subsume exatamente aos moldes estruturais do aparelho do Estado e de suas instituições. Por esse motivo, no Curso do Collège de France nos anos 1972-1973 (*A Sociedade Punitiva*) Foucault salienta que: “Há sistemas de muito mais amplos que o poder político em seu funcionamento estrito: todo um conjunto de focos de poder que podem ser as relações sexuais, a família, o emprego, a moradia. E o problema não é tanto saber se essas outras instâncias de poder repetem a estrutura do Estado. Pouco importa, no fundo, se a família reproduz o Estado ou vice-versa. A família e o Estado funcionam em relação mútua, apoiando-se um no outro, enfrentando-se eventualmente, num sistema de poder que, numa sociedade como a nossa, pode ser caracterizado como disciplinar de maneira homogênea, ou seja, [em que] o sistema disciplinar é a forma geral na qual o poder se insere, seja ele localizado num aparato estatal ou difuso num sistema geral” (FOUCAULT, 2015, p. 209-210).

onipresente, mas porque estamos sempre envolvidos em relações desiguais, heterogêneas e o poder se expressa em cada um delas, rigorosamente.

Para visualizarmos melhor essa noção de descentralização do poder, vamos nos remeter a uma observação feita por Gilles Deleuze em seu livro *Foucault*. Nesse texto Deleuze explica que há uma ideia, bastante insistente, de que o poder é localizado no aparelho de Estado e nas suas instituições. Foucault, ao contrário, quer mostrar que o poder não é global e muito menos localizado. Para confirmar sua assertiva, Deleuze aponta que

Uma das ideias essenciais de *Vigiar e Punir* é que as sociedades modernas podem ser definidas como sociedades disciplinares, mas a disciplina não pode ser identificada com uma instituição nem com o aparelho, exatamente porque ela é um tipo de poder, uma tecnologia, que atravessa todas as espécies de aparelhos e de instituições para reuni-los, prolongá-los, fazê-los convergir, fazer com que se apliquem de um novo modo (DELEUZE, 2005, p. 35).

Ao prosseguir com a abordagem foucaultiana, também podemos asseverar que o poder aparece somente no plano de imanência das relações. Isso significa dizer que em um dado feixe de relações, mostra-se o predomínio do desequilíbrio, da instabilidade própria dessas relações. É justamente nesse espaço de tensionamento que se dá em cada relação e que o poder pode ser observado. Desse modo, as relações de poder não são traçadas fora de seu próprio terreno, não configurando, portanto, uma espécie de superestrutura.

Nessas relações não podemos encontrar um fundamento que seja exterior ao próprio poder. Não há uma origem exterior as relações de poder que supostamente possa vir a atuar na forma de uma metalinguagem para justificar ou lhes explicar como causa. Olhar as coisas sob esse ângulo também nos conduz a conclusão de que não podemos aderir a ideia acerca da existência de um sujeito constituído *a priori* ou uma subjetividade transcendental que conduza as relações de poder. Essas relações operam mediante cálculos, estratégias, táticas, que não são conduzidos por nenhum sujeito individual ou alguma espécie de grupo ou, ainda, algum tipo de classe social. Por óbvio, Foucault não rejeita a existência dessas categorizações, no entanto, o que deve ser explicado é que elas são efeitos ou resultante do enfrentamento que se desdobra na própria dinâmica das relações de força ⁵⁶.

Segundo Foucault, a racionalidade que se verifica no poder é resultante de uma série de encadeamentos, tensões e agenciamentos que se dão de forma localizada e que se apoiam em outras cadeias de relações, e assim sucessivamente. No momento de estabilidade

⁵⁶ Não é por outra razão que Foucault vai nos dizer que “o poder vem de baixo”. O poder não emana de centro que dispusesse hierarquicamente todo o sistema de poder de tal modo que ele fosse exercido “de cima para baixo”. Nesse sentido o poder é microfísico, capilar, “não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados, dualidade que repercute de alto a baixo e sobre grupos cada vez mais restritos até as profundezas do corpo social” (FOUCAULT, 1988, p. 104).

provisório do jogo de agenciamentos recíprocos entre as relações aparecem os dispositivos que vão reger por completo determinado feixe de relações. Por isso Foucault ressalta que “o caráter implícito das grandes estratégias anônimas, quase mudas, que coordenam táticas loquazes, cujos “inventores” ou responsáveis quase nunca são hipócritas” (FOUCAULT, 1998, p. 105).

Como o poder surge a partir do traço conflituoso das relações, as questões que dizem respeito à resistência também assumem um viés relacional. Nesses termos, não podemos encontrar um foco ou um ponto em que pudéssemos indicar a existência de “Uma” resistência ao poder. As resistências se firmam em cada ponto de tensão da malha relacional, atuando como o “outro pólo” das relações de poder. Essas resistências, dependendo da sua densidade, podem gerar o levante de grupos ou dos indivíduos. Todavia, o mais certo é que as resistências se apresentem muito mais como pontos móveis e transitórios que produzem rupturas e deslocamento, ocasionando toda uma reconfiguração das mais diversas relações que atravessam a sociedade. Quanto esse perfil das resistências nas relações de poder, Foucault aponta o seguinte:

Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco á maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder (FOUCAULT, 1998, p. 107).

Para encerrar esses pontos acerca das relações de poder, destacamos que para Foucault o poder não estaria subordinado a um determinado modo de produção, tal como um elemento situado numa infraestrutura do aparelho estatal. O poder na verdade é dos elementos do modo de produção e funciona por meio dele de forma estratégica. Para deixar um pouco mais claro o que foi dito, vamos ao exemplo do sistema de poder da *sequestração*.

Como sabemos, umas das principais características da transição da sociedade feudal para a sociedade industrial foi a mudança no modo de produção. No sistema feudal, o modo de produção recaía quase que exclusivamente sobre as terras e, na sociedade industrial, o tempo e o corpo do trabalhador passaram a integrar a força de trabalho. Nesse sentido, a estratégia de poder da sequestração consiste, antes de mais nada, na transformação do tempo de vida dos indivíduos em força de trabalho.

Ora, na sociedade industrial a prioridade é transformar a força de trabalho em força produtiva. Se é assim o modo de funcionamento dessa sociedade, então, nada mais pertinente que o sistema de poder assumir a forma da sequestração, com o objetivo transformar o tempo

de vida em força de trabalho. Assim o ciclo de produção na sociedade industrial estaria completo: tempo de vida transformado em força de trabalho e, na etapa subsequente, a transformação de força de trabalho em produção. O mercado adquire força de trabalho, mas antes, ela precisa ser produzida pelo sistema de poder da sequestração. Logo, percebemos a necessidade de um poder investido nos corpos dos indivíduos para transformá-los, uma vez que o capitalismo não encontra a força de trabalho pronta (FOUCAULT, 2015, p. 211).

Conforme vimos até o momento, uma analítica do poder é, em primeiro lugar, não é uma teoria ou um método, no sentido clássico do termo. A analítica pertence mais a um tipo de estratégia preocupada em retirar o privilégio de uma abordagem jurídica do poder, retirando a posição de destaque que ocupa a soberania e a lei, deslocando-nos para um espaço onde o poder possa ser percebido como o fruto de uma correlação desigual de forças. Nesse novo lugar de análise o poder torna-se móvel, regional, difuso, provisório, capilar, não obstante ser ainda capaz de produzir efeitos globais de dominação, ancorando nesses efeitos o Estado e as demais instituições políticas vigentes em nossa sociedade. . É nesse sentido que em Foucault podemos dizer há “um poder sem rei”.

Neste capítulo estudamos a transição da arqueologia do saber para a genealogia com a finalidade de compreender não só o caminho metodológico percorrido até a genealogia, mas também como a genealogia possibilitou Foucault a criar uma analítica do poder.

No próximo capítulo veremos como a analítica do poder permitiu a Foucault investigar uma nova espécie de poder, um tipo de poder que tem por objeto a população e que coloca a vida na centralidade de seus cálculos – trata-se da biopolítica, uma forma de poder voltada para o governo das populações.

2 A BIOPOLÍTICA E SUAS TECNOLOGIAS DE PODER

Ao término do capítulo anterior sinalizamos que a analítica do poder de Michel Foucault possibilitou a visualização de uma “outra face do poder”, pois ela veio a mostrar as relações de poder em seu aspecto positivo e, principalmente, o caráter produtivo dessas relações. O poder é produtivo no sentido de produzir saberes, regimes de verdade e, talvez o mais importante em nossa cultura, o poder para Foucault é produtor de subjetividade⁵⁷. Essa é a maior preocupação e, ao mesmo tempo, o objeto das pesquisas genealógicas sobre o poder, segundo Michel Foucault.

A análise empreendida por Foucault vai indicar que ao longo da história (diga-se aqui, mais especificamente, a história da Europa) as relações de poder sofreram diversas mutações, não só quanto à mecânica, mas também no que concerne ao objeto. Alguns fatores foram essenciais para que essas mudanças acontecessem: o desenvolvimento econômico, o crescimento demográfico, a higiene e a saúde pública, as alterações das condições históricas e geográficas da Europa; em síntese, todos esses fatores formaram uma rede de acontecimentos que forçou a alteração da dinâmica das relações de poder ao longo dos séculos.

Dentro desse pequeno panorama que foi traçado já podemos perceber que o poder não é estático. Muito pelo contrário, o poder é extremamente ativo, vivo, no sentido mesmo de se encontrar em constante movimentação. Como já sabemos, o poder não é instituição, estrutura ou vontade de um sujeito, ele é uma situação estratégica que opera em distintos níveis de generalidade e segundo diferentes cadeias. O poder não é uma rede que funciona conforme uma só lógica, ele opera em distintos níveis de generalidade e segundo diferentes cadeias. Logo, as mudanças ocorridas nos dispositivos⁵⁸ de poder derivam e acompanham toda uma série mudanças nas práticas sociais, políticas e econômicas que se passam no interior de uma cultura. Como diz Foucault: “o poder vem de baixo; isto é, como princípio, não existe uma

⁵⁷ Foucault afirma no texto *O Sujeito e o Poder* do ano de 1982 que não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de suas pesquisas (FOUCAULT, 2014(b), p. 119).

⁵⁸ Usamos o termo *dispositivo* tal como expresso por Judith Revel. Segundo a comentadora: “o termo “dispositivos” aparece em Foucault nos anos 70 e designa inicialmente os operadores materiais do poder, isto é, as técnicas, as estratégias e as formas de assujeitamento utilizadas pelo poder. A partir do momento em que a análise foucaultiana se concentra na questão do poder, o filósofo insiste sobre a importância de se ocupar não “do edifício jurídico da soberania, dos aparelhos do Estado, das ideologias que o acompanham, mas dos mecanismos de dominação: é essa escolha metodológica que engendra a utilização da noção de “dispositivos”. Eles são, por definição, de natureza heterogênea: trata-se tanto de discursos quanto de práticas, de instituições quanto de táticas moventes: é assim que Foucault chega a falar, segundo o caso, de “dispositivos de poder”, de “dispositivos de saber”, de “dispositivos disciplinares”, de “dispositivos de sexualidade” etc. (REVEL, 2005, p. 39).

matriz geral ou a oposição binária entre dominantes e dominados que repercute de cima para baixo, em níveis cada vez mais restritos, até as profundezas do corpo social”.

Dito isso, neste capítulo veremos, primeiramente, como Foucault compreende a formação de um poder que a partir do século XVII, na Europa, assume a própria vida como objeto de seus cálculos. Trata-se, aqui, do que Foucault denominou de biopolítica-biopoder⁵⁹. Para orientar esse recorte, vamos usar como fio condutor, principalmente, as leituras das obras *História da sexualidade I – A vontade de saber*, *Vigiar e punir* e o curso no Collège de France do ano 1975-76, *Em defesa da sociedade*, sem o prejuízo de outras leituras que venham a enriquecer nossa proposta.

Após ultrapassarmos a etapa acima descrita, explicaremos as variações tecnológicas no biopoder, ocorridas nos séculos XVII e XVIII na Europa. Iremos sondar os mecanismos desse poder que tratou de ingressar no corpo de cada homem e não cansou de individualizá-lo, separá-los dos demais e, ainda, vigiar e controlar a vida de cada indivíduo. De outro lado, veremos como no desdobramento da dinâmica da biopolítica o conceito de população se tornou um alvo estratégico para assegurar o governo da espécie humana.

2.1 Uma política sobre a vida

De acordo com as pesquisas de Foucault, a cultura europeia ao longo dos séculos XVII e XVIII passou por profundas mudanças sociais, políticas e econômicas. O aumento exponencial da acumulação de riquezas, bem como o constante crescimento populacional na

⁵⁹ Devemos esclarecer que o termo usado pelo pensador francês é impregnado por uma ambivalência. Essa ambivalência pode ser notada nos cursos e nas obras de Foucault na medida em que o pensador realiza um livre intercâmbio entre as palavras biopolítica e biopoder. Mas o que representa a ambivalência da biopolítica? Judith Revel a dimensiona bem e nos explica que a biopolítica comporta dois valores: o primeiro indica a biopolítica como uma nova tipologia das relações de poder que se aplica à vida, caracterizando uma *gestão sobre a vida* por parte do poder. Num segundo sentido, a biopolítica pode ser entendida como expressão da *potência da vida*, ou seja, como uma política de resistência, da diferença; nesse sentido a biopolítica seria a possibilidade de produção de subjetividade crítica do presente e simultaneamente problematização de um devir-outro da atualidade (REVEL, 2006, p. 56). Então, biopoder-biopolítica sinalizam tanto para uma potência controladora da vida, bem como para uma potência de resistência e de experimentação de novos modos de vida. A comentadora Izabel C. Friche Passos explica que a ambiguidade da biopolítica se expressa “em sua própria forma de operar, que implica não só agenciar estratégias de controle, perfeitamente combináveis com estratégias disciplinares, mas, igualmente, investir na capacidade inventiva e criativa da sociedade e dos indivíduos. Numa linha de filiação com a interpretação de comentadores como Toni Negri, Lazzarato, Peter Pal Pelbart, dentre outros, pensamos que o biopoder tem um polo de potência da vida, na forma da resistência, tão importante quanto o poder de domínio sobre a vida a partir de interesses totalizantes, totalitários, e até mesmo genocidas” (PASSOS, 2013, p. 15-16). Dado o que acabamos de expor, neste trabalho usaremos a expressão biopoder-biopolítica sem proceder a um dualismo, mas resguardando a ambivalência do termo. Nesse sentido vale trazer a palavra da comentadora italiana Laura Bazzicalupo: “Foucault defende a ineficácia teórica do dualismo biopoder-biopolítica. A potência é coextensiva ao poder, não é o outro selvagem, talvez nem mesmo é o resíduo de naturalidade, o excedente: é intrínseca ao poder e colúvia ao dispositivo que a governa através do processo de subjetivação (BAZZICALUPO, 2017, p. 75).

Europa a partir do século XVII, foram fatores determinantes para a assunção de uma nova racionalidade política⁶⁰. É durante essa fase da história que o Estado passa a tomar como centro de suas preocupações o cuidado com a vida e o governo da população.

Não obstante a essas alterações, a teoria clássica permaneceu concebendo o poder sob os termos da soberania e da lei, fundamentadas pela ideia de contrato social. Trata-se, portanto, da representação jurídica do poder⁶¹.

Na teoria clássica da soberania vigorava o direito do soberano sobre a vida e a morte dos seus súditos. Esse direito, como explica Foucault, derivava do *patria potestas* do direito romano. Todavia, diferente da forma como esse poder era exercido na Roma Antiga, o soberano já não o aplicava em sua forma incondicional. Na fórmula clássica, esse poder só poderia ser exercido pelo soberano de maneira indireta, ou seja, nas hipóteses em que a própria existência do soberano era colocada em risco. Nos casos de guerra ou contestação ao soberano, ele poderia, legitimamente, expor a vida dos súditos para atuar em sua própria defesa. Assim, o poder soberano era condicionado a uma espécie de direito de réplica (FOUCAULT, 1988, p. 147).

Ao analisar um pouco mais de perto essa ideia de poder do soberano, vemos que, na realidade, o soberano não o exercia diretamente sobre a vida do súdito. O soberano colocava em prática seu direito sobre a vida somente quando executava seu direito de matar ou quando reprimia o direito de morte. O soberano marca seu direito sobre a vida do súdito pela possibilidade de exigir sua morte. Por isso, Foucault destaca que o direito de vida e morte, na verdade, deve ser traduzido pela seguinte fórmula: o direito do soberano consiste no direito de *causar* a morte ou *deixar* de viver (FOUCAULT, 1988, p. 148).

O importante a se lembrar é que esse direito do soberano sobre a vida se concretiza a partir do momento que ele pode matar. É porque o soberano pode matar que ele exerce o seu direito sobre a vida. A interferência na vida é feita através do direito de matar ou direito de fazer morrer⁶².

⁶⁰ As mudanças políticas e econômicas do século XVII abriram o espaço para novas teorias sobre o Estado, conforme destaca Martin Carnoy. Uma das grandes inovações ocorridas no pensamento político durante esse período foi construção de teorias do estado com base na natureza humana, no comportamento individual e na relação entre os indivíduos (CARNOY, 1994, p. 22). No século XVII começam a surgir as primeiras ideias que resultaram na formação do denominado Estado Liberal. Nesse período histórico tem-se o elipsar da soberania do monarca e o alvorecer da soberania do Estado como enquanto expressão das vontades singulares dos indivíduos, representados por seus mandatários políticos.

⁶¹ Analisamos essa perspectiva de forma mais detalhada no primeiro capítulo deste trabalho. Retornamos a ela para melhor explicitar neste capítulo a transição histórica do poder soberano para uma sociedade disciplinar.

⁶² Foucault já enxerga nos juristas dos séculos XVII e XVIII a questão da vida e da morte no cerne da política, tal como podemos perceber na teoria do contrato social. Quando os indivíduos cedem sua parcela de liberdade ao soberano é para receber em troca a proteção pela vida; o pacto social visa constituir um poder soberano para que

Ainda nesse contexto do poder soberano, vale a pena apontar alguns outros aspectos políticos que circundavam em torno da teoria clássica sobre o poder. Os comentadores Hubert Dreyfus e Paul Rabinow mencionam ao menos três tipos de racionalidade política que julgamos interessante comentar.

A primeira delas remonta as lições sobre política de Aristóteles. Segundo H. Dreyfus e P. Rabinow a cultura ocidental firma as bases do pensamento político preconizando, em primeiro lugar, o bem-estar dos cidadãos, juntamente com o ideal de uma vida boa e justa. Tais valores foram transmitidos pela tradição e posteriormente reproduzidos em sua versão cristã, como podemos notar através das obras de São Tomás de Aquino. Nesse lugar do pensamento político tradicional, a razão prática, a vida comunitária e a própria política, eram conduzidas de acordo com a compreensão metafísica de ordenação do cosmo. A vida política deveria ser organizada e disposta de acordo com a harmonia e a ordem do cosmos.

No período do Renascimento essa fundamentação metafísica da vida política sai de cena para entrada de um saber eminentemente prático e técnico. Durante esse período, a racionalidade política vai deslocar sua atenção para um novo eixo, composto pela formação triangular entre poder-Príncipe-Estado. O objetivo central dessa racionalidade era examinar o poder exercido pelo Príncipe, as maneiras pelas quais o Príncipe deveria conduzir um Estado, bem como o tipo de Estado que o Príncipe deveria governar⁶³. Todo o conjunto dessa nova prática política prescindia dos atributos metafísicos de outrora, passando, então, a dar extrema importância para as formas de aumentar e consolidar o poder do Príncipe.

O terceiro e último tipo de racionalidade política é aquela conhecida como teoria da razão de Estado. Em síntese, poderíamos dizer que a razão de Estado é uma espécie de prática voltada para o estudo das melhores ações (e para a justificativa dessas ações) a serem adotadas em prol do Estado. A preocupação maior aqui não é mais o ideal de vida boa ou mesmo o Príncipe, mas sim o próprio Estado, sendo ele um fim em si mesmo.

Os nossos comentadores explicam que a teoria da razão de Estado é costumeiramente associada ao nome de Maquiavel. Entretanto, Foucault analisa esse período de uma forma um pouco diferenciada, dando preferência a leitura não dos textos dos antigos teóricos, mas daqueles autores de manuais de política e técnicos da época. O principal motivo do interesse

ele possa garantir a sobrevivência dos súditos. Segundo Foucault, deve-se perceber que esse é o momento a questão da vida começa a ser problematizada no campo político. Porém, a análise de Foucault se pretende manter afastada da teoria política para dar ênfase aos mecanismos, técnicas e tecnologias do poder. Trata-se muito mais de entender *como* opera o poder e não a tentativa de sua justificção ou fundamentação.

⁶³ Nicolau Maquiavel é considerado o precursor desse tipo de pensamento político. Em sua principal obra, *O Príncipe*, escrito aproximadamente entre 1512 e 1515, o filósofo italiano apresenta um compêndio de conselhos e recomendações sobre modos de ação política aos Príncipes da época.

de Foucault por esses personagens historicamente desconhecidos é que eles formularam diversas técnicas de ordenação e disciplinarização dos indivíduos, embora ainda se valessem da corrente da tradição ocidental do pensamento político para mascarar suas táticas particulares (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 181).

Interessa para nós sublinhar que essas técnicas de disciplina e ordenação são saberes⁶⁴ técnicos e administrativos, que passam ao largo do campo teórico ou científico. Trata-se de saberes voltados para otimização da performance do Estado. Para adquirir esses saberes foi necessário colocar em ação práticas que objetivavam a coleta de informações, tudo o que dizia a respeito ao Estado, sua população e os seus problemas mais recorrentes. Um conjunto de conhecimentos empíricos foi recrutado para servir unicamente ao propósito de aferir as forças ou as fraquezas de um Estado. Uma vez formado um saber sobre o Estado era possível tomar as ações cabíveis frente aos resultados apresentados. Além dessa estratégia, H. Dreyfus e P. Rabinow realçam que

Os administradores necessitavam de um saber detalhado não apenas sobre seu próprio Estado, mas também sobre os outros Estados. Se o objetivo dessa racionalidade política era o poder do Estado, então ele deveria ser mantido em termos de força. Visto que todos os outros Estados estavam jogando o mesmo jogo político, a comparação entre eles era fundamental. O bem-estar e até a sobrevivência eram funções não da virtude, mas da força. Nesse caso, o componente essencial era um saber demasiadamente empírico, e não uma teoria moral (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 182).

Uma vez tomado em consideração os pontos acima descritos, antes iniciar o próximo passo não podemos deixar de registrar o seguinte: não obstante a hipertrofia da concepção clássica de soberania e sua prevalência no campo teórico, com o passar do tempo foram desenvolvidas determinadas práticas que refinaram ou criaram novos saberes sobre o Estado. Com isso, abriu-se um novo horizonte para outras racionalidades política. Compreender essa situação é extremamente importante para correta apreensão de um novo tipo de poder que emerge na sociedade europeia a partir do século XVII. Então, agora, a pergunta que devemos fazer é: o que se passou exatamente a partir do século XVII que mudou radicalmente toda a dinâmica do poder e seus mecanismos de ação?

Foucault, no livro *História da sexualidade (Vol. I)*, responde a essa pergunta dizendo que a época clássica⁶⁵ é um marco de profundas alterações nos mecanismos de poder que

⁶⁴ A noção de “saber” está devidamente alinhada com o pensamento de Foucault. Sobre a dinâmica da formação dos saberes e a sua positividade, podemos conferir o estudo realizado no Capítulo I deste trabalho acerca da pesquisa arqueológica foucaultiana.

⁶⁵ Foucault, no livro *As palavras e as coisas*, comenta o que para ele caracterizaria o período clássico. Para o nosso filósofo o período clássico é marcado pela suspeita do vínculo entre o signo e aquilo que ele significa. A quebra epistemológica sucede quando o pensamento passa a responder a essa suspeita orientado pela ideia de

atuavam na sociedade desde então. É a partir do século XVII que começa a circular na sociedade um novo conjunto de práticas que envolvem o exercício desse poder. Se antes o poder era essencialmente limitador, a partir da época clássica novas práticas, tais como o controle e a vigilância, vão permitir que o poder se manifeste em seu caráter positivo e, principalmente, em seu aspecto produtivo.

Como não poderia deixar de ser, essa transformação atingiu o núcleo central do poder soberano. Isso porque o direito de morte, que era liberado no momento em que a existência do soberano era colocada em risco, só podia ser exercido para garantir a sua vida. A antiga razão do direito de morte (a existência do soberano) desaparece e esse direito passa a se apoiar em uma nova fundamentação. A partir do século XVII na Europa o direito de morte que pertencia ao soberano “apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulamentações em conjunto”⁶⁶ (FOUCAULT, 1988, p. 149). Para ilustrar esse deslocamento da razão do direito de matar, Foucault destaca dois exemplos: a pena de morte e a guerra.

No caso da pena de morte, Foucault comenta que ela era apenas uma das formas do exercício do direito de gládio do soberano. Entretanto, se agora temos um poder que se vê encarregado de fomentar a vida, tal direito de morte não poderia mais existir, pelo menos não mais sob a antiga fórmula do direito do soberano. Assim, para Foucault, a pena de morte continuou a existir, mas não por questões humanitárias. Foi necessário o surgimento de um outro tipo de discurso que garantisse a pena de morte. Para esse novo discurso, a pena de morte é justificada tendo em vista o grau de periculosidade do criminoso, que constitui um perigo biológico para a sociedade. Aqui o poder age justamente para salvaguarda a vida da população, ou melhor dizendo, o poder atua para salvaguardar a população e não mais o soberano.

O outro exemplo ventilado por Foucault é a guerra. A guerra, anteriormente travada em nome e em função do soberano, agora é levada a cabo não para garantir a existência do soberano, mas para assegurar a sobrevivência de uma população. E como Foucault observa, os grandes massacres populacionais, as guerras mais sangrentas, que exigiram como custo o

representação. Nesse ponto tem-se o nascimento da representação da realidade. Deve-se registrar que a Representação que domina o período clássico atua como valor determinante para constituição dos saberes, sendo ela (representação) identificável por meio dos discursos que se desdobram no seu interior. Assim, levando em consideração a lógica da diferença/identidade, aplicada aos campos empíricos do ser, da linguagem e dos objetos de necessidade, foi possível, neste período clássico, a formulação de saberes (história natural, gramática e a análise das riquezas), com a positividade enraizada na representação.

⁶⁶ A morte que fundamentava o direito do soberano torna-se “o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la (FOUCAULT, 2008, p. 149).

maior número de vidas humanas, todas elas, foram colocadas em prática em nome da vida e em função da sobrevivência de uma população. Nunca se matou tanto em nome da vida.

Por essas razões Foucault fala que esse novo poder age conforme uma outra lógica. O princípio que servia de base nas táticas de combate, ou seja, “deve-se poder matar para poder viver”, transforma-se em um princípio estratégico entre os Estados. Contudo, a diferença é que essa estratégia não visa proteger a soberania, mas sim garantir a existência de uma determinada população. Assim, um princípio estratégico que na sua origem era de cunho jurídico, torna-se um princípio de caráter biológico. Por isso, “se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de poluição” (FOUCAULT, 1988, p. 149-150).

Em consideração ao que acabamos de dizer, Foucault assevera que o velho direito de gládio dá passagem a um poder de causar (gerir ou fomentar) a vida ou devolver à morte. Essa mudança de *modus operandi* vai provocar reflexos em toda a ritualística que envolve a morte. Isso porque se esse novo poder tem a vida como seu objeto, a morte, por conseguinte, é exatamente aquilo que lhe escapa. A morte cria, ainda que forçosamente, um limite para o exercício desse direito sobre a vida. A morte passa então a não ter mais uma disposição política, pois com esse novo poder ela integra aquilo que há de mais privado e secreto na existência humana.

Esse poder que aparece na sociedade europeia por volta do século XVII e que age penetrando nos corpos dos indivíduos, bem como promovendo a gestão calculista da vida, é denominado por Foucault de biopoder. O biopoder opera basicamente por meio de dois suportes que ao mesmo tempo lhe dá concretude, também não deixa de seu objeto de atuação.

Uma faceta desse biopoder concentra seus esforços para a transformação dos corpos em “corpos-máquina”. Para isso ser efetivado, uma rede de técnicas atravessa os corpos dos indivíduos visando disciplina-los por meio de adestramento. A sua finalidade é extrair a maior utilidade dos corpos para ajustá-los ao sistema econômico. Tudo isso envolve uma série de procedimentos que caracterizam o que Foucault chamou de anátomo-política do corpo humano.

A anátomo-política não deixa de refletir a concepção positiva e produtiva que as relações de poder têm para Foucault. O poder nesse sentido não deve se limitar ou criar zonas de exclusão social. Muito pelo contrário, a ideia é que o poder possa gerir a vida dos homens de tal modo que eles possam ser explorados ao máximo em suas potencialidades, colocando-

os em um sistema que sempre vai lhe exigir o constante aperfeiçoamento de suas capacidades. O poder, nesse caso, é notadamente inclusivo.

De outro lado, o biopoder também passou a dispor sua mecânica junto a um suporte que considera não o corpo do indivíduo, mas o corpo-espécie, um tipo de suporte que coloca a vida e seus demais processos biológicos em primeiro plano. O novo corpo-espécie não é nem o indivíduo, nem a sociedade, trata-se, na verdade, de um novo corpo envolto na noção de população⁶⁷.

Esse poder assume a gestão de processos biológicos (tais como o nascimento, longevidade, saúde), mediante um conjunto de intervenções e controles de regulação. Essa nova tecnologia está centrada na multiplicidade dos homens, “não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida” (FOUCAULT, 2010, p. 204).

Para esclarecer um pouco melhor o quadro geral dessas novas tecnologias de poder e saber como elas interagem entre si, vale a pena reproduzir uma passagem do livro *História da sexualidade (Vol. I)*, onde Foucault explica de forma clara os pontos que acabamos de mencionar. Observe-se:

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, 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 docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, 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: uma bio-política da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (FOUCAULT, 1988, p. 151-152).

Para Foucault o século XVII é o marco de abertura para a era do biopoder. Como vimos, é um poder que se utiliza de uma tecnologia de duas faces: uma anatômica, que recai sobre os corpos, e a outra de caráter biológico, voltada para a gestão dos mais diversos processos biológicos da vida. Foucault comenta que essas duas tecnologias inicialmente

⁶⁷ Como Foucault explica na aula de 17 de março de 1976 no curso *Em Defesa da Sociedade*: “Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de população” (FOUCAULT, 2010, p. 206).

surtem dispostas separadamente. De um lado a disciplina, encarregada de promover o binômio utilidade-docilidade dos homens. Ela foi paulatinamente se materializando em instituições como o Exército e as escolas, e igualmente refinadas pela reflexão sobre alguns temas, tais como a tática, a aprendizagem e a educação.

De outro lado, num período mais tardio, aparece uma biopolítica destinada à regulação das populações, sendo incrementada pelos estudos da demografia, expectativa de vida, da circulação de riquezas, entre outros saberes. O fato é que no século XIX essas duas tecnologias de poder já aparecem fortemente agenciadas pelo meio prático e não por algum eventual arcabouço teórico.

2.2 A biopolítica e a formação do capitalismo

Outro ponto importante a ser tocado é a relação do biopoder com o capitalismo. Na análise de Foucault o biopoder foi um elemento indispensável para o desenvolvimento e consolidação do capitalismo, principalmente no tange à questão da complexidade crescente dos aparelhos de produção e dos processos econômicos em geral. Para o capitalismo, explica Foucault, foi primordial a tarefa executada pelas disciplinas na medida em que elas fomentaram a maior utilidade/produtividade dos indivíduos⁶⁸. Isso tudo foi de fundamental importância para que os indivíduos pudessem majorar a força de trabalho e, por conseguinte, melhor se ajustarem a cadeia de produção.

Dito de outra maneira, o poder investe nos corpos com um propósito econômico e político, buscando o aumento da força de trabalho dos homens. Roberto Machado é pontual sobre esse tema quando diz que o objetivo de uma anátomo-política é

tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contra-poder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente. Portanto, aumentar a utilidade econômica e diminuir a força política (MACHADO, 1979 apud FOUCAULT, 1979, p. XVI).

Além disso, Foucault comenta que se por um lado os Estados, enquanto instituições de poder, puderam garantir e fortalecer as relações de produção, por outro lado, o biopoder com suas técnicas espriadas em todos os níveis do corpo social (escola, polícia, família, etc.) foi o

⁶⁸ Judith Revel acentua que a biopolítica se resume a uma estratégia ao mesmo tempo de proteção e maximalização da vida. Desse modo, na biopolítica “a vida dos indivíduos vale doravante muito, não em nome de uma pretensa filantropia, mas porque ela é essencialmente força de trabalho, isto é, produção de valor. A vida vale porque é útil; mas ela só é útil porque é, ao mesmo tempo, sã e dócil, ou seja, medicalizada e disciplinarizada (REVEL, 2006, p. 55-56).

responsável por impulsionar os processos econômicos, aumentando e suportando as forças que estavam em jogo nesses processos.

O investimento de tal poder na vida e nos corpos no interior do sistema capitalista desencadeou a instauração de uma clivagem social, que teve como efeito a segregação e a hierarquização da sociedade. Não obstante, essa clivagem propiciou a acomodação das pessoas no espaço da cidade e o acúmulo de capital, bem como a adequação do crescimento populacional às forças produtivas e a repartição diferencial dos lucros. E claro, além disso tudo, não podemos esquecer que a sinergia entre o biopoder e o capital foi crucial para o estabelecimento de relações de dominação e a produção de efeitos de hegemonia. Em suma, biopoder constrói um tipo de homem e cuida da vida da população conforme os interesses necessários para o funcionamento e manutenção da sociedade capitalista.

Quanto à essa investigação que subjaz nas bases de formação do capitalismo, não podemos nos esquecer que as pesquisas de Foucault não adquirem (e nem poderiam porventura adquirir) uma tônica globalizante e, portanto, não podem ser equiparadas a um modelo teórico, uma teoria. Mais uma vez lembramos que as pesquisas de Foucault sobre o poder são limitadas a determinadas práticas, inseridas em um contexto histórico específico e fixadas em objetos bem delimitados. Quando Foucault está pesquisando sobre as transformações do poder ao longo dos séculos, ele é categórico ao dizer que gostaria de seguir investigando seu tema não através da teoria política, mas, antes, no patamar dos mecanismos, das técnicas, das tecnologias de poder (FOUCAULT, 2010, p. 203).

Assim, por exemplo, no estudo da história da pena, Foucault se deparou com problema das relações de poder, das prisões, das penas e dos criminosos. Após realizar suas investigações, verificou que a mesma técnica de poder não era só empregada nas prisões, mas como também em outras instituições, entre elas a escola, o quartel, a fábrica e o hospital. Em cada um desses lugares Foucault tratou de uma relação específica de poder, cada uma com seu sistema de formação e sua história.

Mas, voltando aos elementos que fomentaram o desenvolvimento do capitalismo, costuma-se atribuir a moral ascética um papel fundamental em toda a primeira formação do capitalismo. Um dos grandes estudiosos sobre a ligação da moral ascética e o capitalismo é o sociólogo Max Weber, autor do emblemático livro *Ética protestante e o “espírito” do Capitalismo*.

Para compreender a relação causal entre o protestantismo ascético e as máximas da vida econômica, Max Weber analisa as exortações éticas de Richard Baxter, representante do puritanismo inglês. Inicialmente constata que havia uma condenação ao acúmulo de riqueza

com um fim em si mesma e seus consectários: ócio, prazer carnal e desapego a vida espiritual. Em seguida verifica que Baxter incentiva o trabalho como meio ascético para evitar as tentações de uma vida impura, acrescentando que o trabalho é da vida o fim em si prescrito por Deus. Dentro dessa ótica, todos possuem o dever ético de trabalhar, pois a Providência divina dispensou a todos uma vocação, a qual o indivíduo deve reconhecê-la, trabalhá-la e operá-la em sua glória. Tal concepção diverge de Tomás de Aquino, pois para o filósofo o trabalho é visto como meio de subsistência. Essa concepção também diverge do luteranismo, para o qual a vocação é vista como uma obra do destino frente a qual o indivíduo deve se resignar.

Nesse sentido, Max Weber diz que “a ênfase da ideia puritana de profissão recai sempre nesse caráter metódico da ascese vocacional, e não, como em Lutero, na resignação à sorte que Deus nos deu de uma vez por todas” (WEBER, 2004, p. 147). Assim, deve-se abraçar a profissão mais agradável a Deus, ou seja, a profissão mais útil.

A utilidade da profissão era orientada por três fatores: a moral, a importância da profissão para a coletividade e a capacidade de gerar lucro. Assim, a riqueza não mais seria moralmente condenável desde que correspondesse ao desempenho de um dever vocacional. A partir desse momento Weber passa a investigar os pontos em que a concepção puritana de vocação profissional e a exigência de uma vida ascética influenciaram no estilo de vida capitalista.

Weber relembra que a ascese se volta contra um estilo de vida descontraído, a fim de que não houvesse o afastamento do trabalho profissional, da devoção e de uma vida ordeira. Essa hostilidade contra o gozo instintivo da vida produziu reflexos em relação aos bens culturais desprovidos de valor religioso. O gozo desses bens culturais devia ser condicionado a gratuidade, pois o indivíduo, administrador dos bens mundanos, devia “prestar contas de cada centavo que lhe foi confiado, e é no mínimo temerário despender uma parte deles para um fim que tem validade não para a glória de Deus, mas para a fruição pessoal” (WEBER, 2004, p. 155). Weber acentua que essa ideia foi significativa para o desenvolvimento do capitalismo.

Essa ética da ascese protestante intramundana teve como consequência o estrangulamento do consumo e a liberação dos entraves éticos ao enriquecimento, pois, naquele momento, o lucro passava ser algo querido por Deus. O que permanecia eticamente condenável era o uso irracional das riquezas.

Max Weber destaca que o mais importante dentro desse contexto foi a valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, sistemático, como meio ascético

supremo, funcionando como fomento para o “espírito do capitalismo”. Contudo, da acumulação de riquezas brotou o problema da secularização dos bens que, com o passar do tempo, provocou a erosão dos ideais de vida da ascese intramundana do puritanismo.

Com o esfriamento do fervor educacional da ascese puritana, preservaram-se os efeitos econômicos dessa conduta de vida. Ela instaurou o elemento psicológico do trabalho como vocação profissional, permitindo que o empresário perseguisse o lucro e incutiu no trabalhador a consciência de trabalho como finalidade de vida. Dessa maneira, nasceu um verdadeiro *ethos* profissional peculiarmente burguês.

Desse modo, Max Weber conclui que um dos elementos componentes do “espírito do capitalismo” e da cultura moderna foi a ideia de trabalho como profissão, originária da ascese cristã que se tornou prescindível com a consolidação da vitória do capitalismo.

Não obstante a tese de Weber contar com bons argumentos e lograr boa adesão no campo teórico, Foucault diverge da posição weberiana. No seu entender, não foi a moral ascética o fator mais importante para o desenvolvimento do capitalismo, mas sim o que Foucault chama de “a entrada da vida na história”. Foucault explica que a entrada da vida na história representa “a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas” (FOUCAULT, 1988, p. 154).

Sobre esse tema, Foucault aponta que o biológico (digamos, a vida) durante muito tempo exerceu pressão sobre o histórico (o cultural, o humano). Durante milênios a humanidade se viu sob ameaça constante de epidemias e ausência de alimentos, o que muitas vezes levava a extinções em massa da espécie humana. A relação entre o biológico e a história ficava assim sob pálido da morte.

Contudo, essa relação se inverte quando um grande processo de desenvolvimento agrícola começa a tomar forma na Europa, aumentando a produtividade e os recursos numa escala muito maior que a expansão demográfica. Dessa maneira, houve não só um afastamento da morte representada pela fome e pela peste, mas também a implementação de uma série de técnicas que visavam a melhoria da agricultura, da vida e da sobrevivência dos homens. É durante esse período que os processos da vida começam a ser observados para que pudessem ser controlados e modificados. Daí começa a se fechar um círculo de poder e saber: observa-se para saber e, uma vez adquirido um saber, é possível criar mecanismos de controle e intervenção sobre a vida. Assim sendo, Foucault anuncia o começo de uma “bio-história”, vejamos:

Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle

do saber e de intervenção do poder. Este não estará mais somente a voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se na própria vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo. Se pudéssemos chamar “bio-história” para designar as pressões por meio das quais os movimentos da vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente. Fora do mundo ocidental, a fome existe numa escala maior do que nunca; e os riscos biológicos sofridos pela espécie são talvez maiores e, em todo caso, mais graves do que antes do nascimento da microbiologia. Mas, o que se poderia chamar de “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas (FOUCAULT, 1988, p. 155-156).

2.3 A relação poder-saber no horizonte biopolítico

A abertura de horizonte da biopolítica acarretou, no mínimo, duas consequências: uma que atinge a dimensão dos saberes sobre a vida e o homem, e a outra abrange a esfera política.

Quanto à primeira dessas consequências, podemos mencionar que no final do século XVIII, e de forma mais incisiva no limiar do século XIX, ocorre uma mutação epistemológica que abre caminho para que o homem apareça como objeto de estudos no campo científico. É o fruto dessa transformação na *epistémê* que abre o horizonte para o surgimento das ciências humanas. De acordo com a lição de Foucault, o período moderno coincidirá com a libertação da empiricidade, anteriormente tida como refém da lógica da representação, vigente na época clássica⁶⁹.

Para Foucault a constituição das ciências humanas só foi possível mediante a conjugação de esforços das ciências empíricas (biologia, filologia e economia) com uma filosofia voltada para uma nova forma de se pensar a finitude. O resultado dessa conjugação de forças permitiu o surgimento do homem como um ser empírico (objeto das ciências empíricas) e, ao mesmo tempo, sujeito transcendental (tal como pensado pela filosofia moderna, uma condição de possibilidade para toda a experiência possível). Essa ideia do duplo (empírico e transcendental) é, seguramente, a condição de possibilidade para que o

⁶⁹ Quanto à transição do período clássico para o moderno, acreditamos ser de extrema importância a observação descrita a seguir: É apenas quando o discurso clássico não mais aparece como suporte, cujos componentes naturais representam os elementos naturais no mundo, que a relação da representação se torna um problema. Foucault não esclarece as causas dessa mudança fundamental. Ele apenas aponta as mudanças ocorridas, recusando as explicações tradicionais da história ou das ciências sócias. Ele não as explica. O motivo desta sua obstinação é menos uma tendência ao obscurantismo do que o simples fato de que qualquer explicação só teria sentido num sistema específico de referência, numa *episteme* específica. Toda explicação dada sobre a passagem de um período para o outro nada acrescentaria à nossa compreensão da natureza fundamentalmente abrupta e inesperada de tais mudanças. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 30).

homem (um ser que vive, fala e trabalha) venha a ser representado no interior das ciências humanas .

Temos que recordar, seguindo Foucault, que é na modernidade que o homem aparece como objeto privilegiado de estudo. Essa, segundo nos parece, é uma das teses centrais do livro *As palavras e a coisas – Uma arqueologia das ciências humanas*.

Alguns anos mais tarde, no livro *História da sexualidade (Vol. I)*, Foucault concluirá que a entrada da vida na história reflete a dupla problemática da vida e do homem. Agora, para Foucault, o homem se torna objeto privilegiado de estudo devido à essa posição dupla da vida, “que a situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder” (FOUCAULT, 1988, p. 156).

A outra consequência da nova relação vida-história é substancialmente política, como podemos perceber. Isso porque a biopolítica é uma forma de poder que, dentre outras características, opera segundo um processo de normalização. Explicaremos sucintamente esse tema, pois o abordaremos de forma mais detalhada nas linhas que estarão por vir.

Se a partir do século XVII temos a assunção da vida pelo poder, então nada mais natural que esse poder tenha a predisposição de operar de acordo com dispositivos viabilizem a gestão da vida. Para cumprir essa tarefa são necessários mecanismos de gestão, controle, regulação, distribuição dos indivíduos no espaço e a otimização da sua utilidade. O instrumento de que se vale o biopoder para executar essas funções é norma. A norma e o processo de normalização têm o escopo de gerenciar a vida, porém, sob um aspecto ligado ao modelo médico⁷⁰. O resultado dessa “administração médica” da sociedade é a aplicação, em toda a sua extensão, da distinção entre o normal e o patológico. No caso, para a visão positivista, o patológico seria apenas uma variação quantitativa do normal. Desse modo, para normalização da sociedade é preciso técnicas que cuidem do controle da saúde, da demografia, da higiene ou da alimentação. A norma, ao contrário da lei, é uma regra natural.

A lei está associada a um poder que gira em torno da morte. No caso de ameaça à vida do soberano, pode-se aplicar o direito de morte àquele que atentou contra o soberano. Além disso, a lei serve como uma espécie de linha demarcatória entre aqueles que são os súditos obedientes e os inimigos do soberano.

⁷⁰ Segundo Foucault o controle da sociedade sobre os indivíduos não é de ordem psicológica nem ideológica. O controle começa com o corpo. Por essa razão “foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista (FOUCAULT, 1979, p. 80).

É importante dizer, acompanhando Foucault, que mesmo com o advento do biopoder a lei ainda persiste em nossa sociedade. O que Foucault quer chamar atenção é para o fato de que a lei já não cumpre a mesma função que cumpria outrora, quando vinculada ao poder soberano. Isso significa que a lei funciona cada vez mais como uma norma e que “a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras (FOUCAULT, 1988, p. 157).

Conforme se vê, Foucault pretende ressaltar que a nossa sociedade é essencialmente normalizadora. A normalização vem com o processo de tomada da vida pelo poder. Por essa razão, Foucault dirá que embora tenha havido um elevado número de promulgação de Constituições pelo mundo afora após a Revolução Francesa, o certo é todo esse aparato legal, ao fim e ao cabo, é apenas uma maneira mais tolerável de se aceitar um poder normalizador⁷¹.

Vimos, portanto, que para Foucault o século XVII é o período em que começa a se constituir um novo poder; um poder que tem a vida como objeto de seus cálculos. Nesse momento da história tem-se a abertura da era do biopoder. As técnicas dessa forma de poder também são inovadoras, comparadas ao antigo regime do poder soberano. Agora é o momento da entrada em cena das disciplinas do corpo e da regulação das populações.

O que vamos ver a seguir é uma amostra breve da técnica disciplinar dos corpos. Posteriormente, entraremos de forma mais detida na biopolítica como técnica de controle da população, uma vez que esse ponto será fundamental para o diálogo que se pretende travar entre a biopolítica foucaultiana e as políticas contemporâneas sobre a vida e a morte.

2.4 O poder disciplinar

Como vimos acima, Foucault chama de biopoder um novo tipo de poder que surge no século XVII e que tem como preocupação central a vida, o biológico. Vimos também que as tecnologias que envolvem esse poder se desdobraram mediante mecanismos distintos. Digamos que numa primeira frente de desenvolvimento encontramos as disciplinas anátomo-política do corpo humano. De outro lado, nos deparamos com uma biopolítica, uma política centrada no governo dos seres vivos constituídos em população.

⁷¹ Sobre a relação lei e norma, César Candiotto nos fala que “a tese de Foucault é de que nas sociedades modernas a norma tem alcance maior do que a lei. Ela prevalece como aspecto fundamental das relações de poder. Enquanto a lei é exterior ao indivíduo, ao operar unicamente por ocasião da violação de um ato considerado proibido, a norma envolve o conjunto da existência humana. Ela está presente no seu cotidiano, alcança sua interioridade mediante distribuições espaciais e controles temporais das condutas. A lei é direta e teatral. A norma é difusa e indireta; ela funciona como padrão culturalmente construído a partir do qual uma multiplicidade de indivíduos é cindida por dentro, entre normais e anormais (CANDIOTTO, 2012, p. 21).

Todo esse arcabouço de tecnologias do biopoder aparece de forma bem clara em *História da Sexualidade – A vontade de saber*, publicado no ano de 1976. Entretanto, o tema do biopoder já vinha sendo insinuado, pelo menos, desde do ano de 1974. Nesse ano, Foucault realizou uma palestra na Universidade do Estado Rio de Janeiro (UERJ)⁷² onde esboça a noção de biopolítica e sua estreita ligação com o capitalismo.

Nessa intervenção Foucault comenta que é comum considerar a medicina moderna como uma medicina privada, pois devido à sua associação à economia capitalista, ela estaria adstrita a uma relação de mercado com o doente, tornando-se individualista e ignorando o âmbito mais amplo da sociedade. Foucault, no entanto, tem uma tese diametralmente oposta a esse posicionamento.

Para o nosso autor, o capitalismo não transformou a medicina social em uma medicina privada. Ao revés, o capitalismo que vai se desenvolvendo a partir do século XVIII não privatiza, mas socializa os corpos dos indivíduos enquanto força de trabalho. A sociedade capitalista é a primeira a tomar o biológico, o corpo como objeto e inseri-lo nas relações de produção. Para tanto, o capitalismo necessitou criar estratégias, técnicas para cuidar de seu novo objeto. Trata-se, portanto, de uma biopolítica, ou seja, um tipo de estratégia que disciplina o corpo em função das exigências do mercado capitalista. Vejamos nas palavras de Foucault como ele apresenta a relação triangular entre a medicina, a biopolítica e o sistema capitalista:

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa pelo corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política. [...] É verdade que o corpo foi investido política e socialmente como força de trabalho. Mas, o que parece característico da evolução da medicina social, isto é, da própria medicina, no Ocidente, é que não foi a princípio como força de produção que o corpo foi atingido pelo poder médico. Não foi o corpo do proletário que primeiramente foi assumido pela medicina. Foi somente em último lugar, na 2ª metade do século XIX, que se colocou o problema do corpo, da saúde e do nível da força produtiva dos indivíduos (FOUCAULT, 1979, p. 80).

É claro que nos anos que sucederam a essa palestra Foucault não deixou de tratar de questões ligadas ao biopoder. Antes de *Vigiar e Punir* e *Em defesa da sociedade* o biopoder

⁷² Trata-se de uma conferência sobre a história da medicina e de suas funções na sociedade contemporânea. Posteriormente, no ano de 1977, o texto foi traduzido e publicado para a América Latina com o nome de *O Nascimento da Medicina Social*.

ainda não tinha sido caracterizado detalhadamente, porém o tema já vinha sendo tratado mediante a investigação de algumas práticas bem delimitadas, com objetos bem demarcados.

Por exemplo, no curso *A Sociedade Punitiva* (1972-1973), Foucault está preocupado em estudar as formas de poder que estão em jogo quando são exercidas determinadas táticas punitivas, em especial uma de singular importância para sociedade capitalista – o encarceramento. Para cumprir sua tarefa Foucault revisitou a história da penalidade no Ocidente – diga-se mais precisamente na Europa – para entender, de fato, quais eram as técnicas e as dinâmicas empreendidas pelo poder punitivo ao longo dos séculos.

Ao seguir sua pesquisa Foucault identifica uma mudança significativa em torno da penalidade por volta dos anos 1780-1820. Em regra, os condenados poderiam sofrer quatro tipos de penalidades diferentes⁷³, sendo certo que o enclausuramento não fazia parte do sistema penal europeu antes das reformas dos anos 1780-1820. Todavia, no final do século XVIII a prisão parece invadir o interior do sistema punitivo e dele se apoderar rapidamente.

Nas últimas décadas do século XVIII eclode um movimento conhecido como “Reformadores”, cujo objetivo era promover mudanças no sistema penal, principalmente no que tange as formas de castigo. As diversas formas de suplício já não correspondiam mais aos seus propósitos e, portanto, essa forma de castigo passou a ser severamente criticada. Então, a proposta dos Reformadores era encontrar uma forma de castigo que fosse ao mesmo tempo regular e eficaz, tornando-o mais vantajoso politicamente e menos oneroso economicamente⁷⁴.

Em que pese o apelo da reforma penal ter um fundo humanístico, não podemos nos enganar. O objetivo de tais mudanças era punir mais, mas punir com máxima eficiência, de modo que a pena pudesse prevenir novas práticas delitivas e evitar a reincidência. Então a necessidade de reforma não caminhava de acordo com os ideais humanistas da época. A grande reforma do direito penal não decorre do horror e da crueldade dos suplícios, “mas de uma nova sensibilidade da sociedade a respeito da gravidade dos delitos que a afetam e da forma de fazer-lhes frente; em definitivo, de um cálculo econômico e político da função punitiva” (CASTRO, 2018, p. 88-89).

⁷³ Para Foucault existiam quatro grandes formas de táticas punitivas: a exclusão, a compensação, a marcação e o encarceramento (FOUCAULT, 2015, p. 7)

⁷⁴ Importante ressaltar a observação feita por Cesar Candiotto: “Os reformistas propõem como primeira maneira de punir o conjunto constituído pela deportação, pelo isolamento e pelo ostracismo; depois vem o isolamento do indivíduo no interior do corpo social por meio da humilhação pública e do desprezo; segue a condenação aos trabalhos forçados; finalmente, a fim de evitar que o crime seja novamente cometido pelo condenado ou por outrem, o indivíduo pode vir a ser punido pela lei de Talião. Vale lembrar que nesse regime de penas a prisão sequer é mencionada” (CANDIOTTO, 2012, p. 19).

Assim, os Reformadores, dentre eles o penalista italiano Beccaria⁷⁵, se esforçaram para definir a noção de crime, o papel da parte pública e a necessidade de uma punição, partindo tão-somente do interesse da sociedade ou unicamente da necessidade de protegê-la. Definiram, assim, com base na teoria do contrato social, que o criminoso é aquele que ao praticar um delito lesa a sociedade como um todo. O criminoso torna-se o inimigo que habita no interior da sociedade.

Foucault chama a atenção para o fato de que, embora os reformadores tenham renovado em grande parte a teoria da pena, na prática penal a prisão não era o modelo punitivo a ser considerado como forma geral do castigo, muito menos como condição de transformação psicológica e moral do delinquente. Não obstante esse acontecimento, durante os primeiros anos do século XIX a prisão já existe como instrumento maior da penalidade. Assim, o fenômeno que se deve compreendido é como a prática penal veio a adotar um tipo de pena que a princípio não estava implicada na teoria penal e, mesmo quando considerada, não tinha sido eleita a principal forma de punição.

Na percepção de Foucault, as formas de penalidade que se vê surgir entre os anos 1760 e 1840 não estão ligadas a uma renovação da percepção moral. Na verdade, as mudanças na prática penal decorrem de uma nova relação travada entre o poder e o corpo. Nessa nova perspectiva o corpo é traduzido em força de trabalho e, com isso, sua utilidade deve ser explorada ao máximo. Além disso, há uma necessidade de controle dos corpos, vigilância constante e o estabelecimento de uma série de intervenções cuja finalidade é a correção⁷⁶.

Em resumo, o que Foucault está insinuando é que as mudanças acontecidas na instituição penal a partir do século XVIII devem ser atribuídas a ação de um poder que tem toda uma engenharia direcionada para o controle, a vigilância e a disciplina dos corpos⁷⁷. Não

⁷⁵ Cesare Bonesana, marquês de Beccaria (1738-1794). Autor da obra *Dos delitos e das penas* (1764).

⁷⁶ Como explica Candiotti: “O sucesso da prisão se explica não principalmente porque ela defenderia a sociedade contra aqueles que a ameaçam, mas porque as técnicas de poder ali empregadas são as mesmas daquelas presentes nas demais instituições sociais. Técnicas que caracterizam um modo peculiar de operação do poder, que é o poder disciplinar” (CANDIOTTO, 2012, p. 20).

⁷⁷ Edgardo Castro recorda que a prisão sempre foi uma instituição sujeita à crítica, principalmente pela incapacidade de prevenção dos delitos e ressocialização dos condenados. A prisão vem a ganhar protagonismo, pois ela um tipo de punição melhor corresponde aos anseios de uma sociedade disciplinar. A relação entre a sociedade disciplinar e as prisões, segundo Edgardo Castro, poder ser vista por meio de três eixos: “Em primeiro lugar, a necessidade de ajustar entre si os movimentos de acumulação de capital e de acumulação de corpos, próprios da civilização urbana e das novas formas de produção. Nesse sentido, o capitalismo e o poder disciplinar foram, ao menos no século XIX, as duas faces da mesma moeda. Em segundo lugar, ainda que seus mecanismos não se desprendam de maneira direta e nem sequer necessária das instituições jurídicas, nos fatos, o poder disciplinar resulta complementar de uma concepção social fundada em princípio abstrato de igualdade de direitos, porque para poder funcionar requeria a normalização da vida dos indivíduos. A lei, em poucas palavras, só pode garantir a liberdade para os indivíduos normais. Em terceiro lugar, os mecanismos da sociedade disciplinar permitiram a formação de novos saberes que, por sua vez, fortaleceram os mecanismos disciplinares (CASTRO, 2018, p. 90).

é nada mais nada menos que uma anátomo-política dos corpos e, o cárcere, por sua vez, é a forma de punição que melhor se encaixa as exigências desse poder sobre o corpo.

Vejamos algumas considerações de Foucault sobre esse tema no curso *A Sociedade punitiva*:

A história da penalidade, no começo do século XIX, não diz respeito essencialmente a uma história das idéias morais; é um capítulo na história do corpo. Ou, digamos de outra maneira: ao interrogar as idéias morais a partir da prática e das instituições penais, descobre-se que a evolução da moral é, antes de tudo, a história do corpo, a história dos corpos. [...] A transformação da penalidade não diz respeito unicamente a uma história dos corpos, mas, mais precisamente, a uma história das relações entre o poder político e os corpos, seu controle, sua sujeição, a maneira como esse poder se exerce direta ou indiretamente sobre eles, a maneira como são dobrados, fixados, utilizados por ele encontra-se no princípio da transformação estudada. [...] Uma nova *ótica*, em primeiro lugar: órgão de vigilância generalizada e constante; tudo deve ser observado, visto, transmitido: organização de uma polícia; instituição de um sistema de arquivos (com fichas individuais), estabelecimento de um panoptismo. Uma nova mecânica: isolamento e agrupamento dos indivíduos; localização dos corpos; utilização máxima das forças; controle e melhoramento do rendimento; em suma, estabelecimento de toda uma disciplina da vida, do tempo, das energias. Uma nova fisiologia: definição das normas, exclusão e rejeição daquilo que não lhes for conforme, mecanismo de estabelecimento de normas por intervenções corretoras que são, de um modo ambíguo, terapêuticas e punitivas. O panoptismo, a disciplina e a normalização caracterizam esquematicamente essa nova investida do poder sobre os corpos, efetuada no século XIX (FOUCAULT, 2015, p. 238-239).

Todo esse apanhado sobre a história das relações entre o poder político e os corpos vai ser melhor detalhado quando, no livro *Vigiar e Punir* (1975), Foucault decide produzir uma genealogia do indivíduo moderno como corpo dócil. É bom recordar que Foucault não objetiva descrever exatamente uma história das prisões, mas compreender as tecnologias de poder que circulam no interior de algumas instituições, tal como as prisões⁷⁸. A ideia é enquadrar e esmiuçar uma técnica específica de poder que se desdobra e atravessa as prisões – a disciplina. Portanto, embora *Vigiar e Punir* tenha o subtítulo *Nascimento da prisão*, o objeto de estudo de Foucault será a tecnologia disciplinar (DREYFUS, RABINOW, 2010, p. 189).

O poder disciplinar ou mesmo a sociedade disciplinar não aparece senão associado a pelo menos dois fatores extremamente significativos: o acúmulo de riquezas e a reconfiguração do campo político. Certamente podemos identificar esses dois fatos junto ao crescimento do capitalismo. As tecnologias disciplinas e o capitalismo, como é possível notar,

⁷⁸ Aqui é interessante reproduzir uma observação feita por Roberto Machado, que diz: “Em suma, quando Foucault começou a formular expressamente a questão do poder foi para dar prosseguimento à pesquisa que realizava sobre a história da penalidade. Colocou-se então o problema de uma relação específica de poder sobre os indivíduos enclausurados que incidia sobre seus corpos e utilizava uma tecnologia própria de controle. E essa tecnologia não era exclusiva da prisão, encontrando-se também em outras instituições como o hospital, o exército, a escola, a fábrica, como inclusive indicava o texto mais expressivo sobre o assunto, o *Panopticon*, de Jeremy Bentham (MACHADO, 1979 apud FOUCAULT, 1979, p. xiv-xv).

estão dispostos de forma interdependente. É nesse sentido que para Foucault o desenvolvimento do capitalismo foi altamente devedor do poder disciplinar, na mesma medida em que a mecânica desse poder só encontra sua *ratio* num sistema tal qual o capitalismo.

Para Foucault, as disciplinas formaram o suporte necessário para ajustar os indivíduos ao novo modo de produção exigido pelo capital. Isso se explica da seguinte maneira: era preciso que os indivíduos se ajustassem de forma disciplinar aos aparelhos de produtos. Sem a introdução de corpos disciplinados no sistema de produção (por exemplo: a adequação das pessoas ao regime de trabalho nas fábricas), dificilmente o capitalismo atingiria suas expectativas. Igualmente pode-se dizer que o capitalismo foi profundamente dependente do mecanismo de fixação, controle, vigilância e distribuição racional de todo o contingente populacional das cidades.

Aqui vale mencionar um importante comentário de H. Dreyfus e P. Rabinow. Os comentadores destacam que não obstante as disciplinas operarem de forma subjacente no campo político e econômico, elas não eliminaram os discursos da teoria política, muito menos a lei e a justiça. Eles ressaltam que as mais diversas teorias de Estado foram largamente empregadas, trabalhadas e discutidas enquanto as estratégias disciplinares eram empregadas nas fábricas, nas escolas e universidades, por exemplo. O efeito dessa dinâmica implicou um certo “mascaramento das disciplinas”, ou seja, enquanto protagonistas, as teorias políticas rivalizavam entre si, encobrendo a crescente adesão às novas técnicas disciplinares. É bem ilustrativo o cenário apresentado pelos nossos comentadores, observe-se:

Por exemplo, no século XVIII, o discurso humanista da igualdade derrubou movimentos políticos em uma escala sem precedentes. Contudo, simultaneamente e de um modo mais silencioso, a disciplina mais rigorosa nas fábricas, na arregimentação de corveias de vagabundos e na vigilância política crescente de um conjunto de relações que não eram, nem podiam ser, as de igualdade, fraternidade e liberdade. Sempre que há um progresso inquestionável em termos de representação política e de igualdade nas instituições do Estado, é porque as disciplinas garantiram que todos os membros da sociedade não fossem iguais nem igualmente poderosos (DREYFUS, RABINOW, 2010, p. 179).

Agora que descrevemos um pouco da atmosfera que favoreceu o desenvolvimento das tecnologias disciplinares, podemos seguir a adiante com esta pergunta: o que é uma disciplina?

Para responder satisfatoriamente a essa pergunta, devemos entender, como já dissemos algumas vezes, que a partir da Época Clássica o corpo se torna um objeto capturado pelas redes de um novo poder. Seus mecanismos de poder se concretizam por meio da manipulação dos corpos, do adestramento e submissão, resultando, por conseguinte, o aumento de sua força e

multiplicação de suas habilidades. O destino desse poder é a transformação do sujeito em “homem-máquina” através da produção de corpos dóceis. Um corpo dócil é aquela substância que pode ser manipulada, transformada e aperfeiçoada. Essa é a conjuntura operacional do poder disciplinar.

O poder disciplinar tem como mecanismo de ação um conjunto de técnicas, dispositivos e estratégias fornece a possibilidade de controle minucioso das operações do corpo, colocando-o em um regime de sujeição constante de suas forças, impondo-lhe uma relação de docilidade-utilidade. Todo esse arcabouço tecnológico que acabamos de mencionar Foucault denominou de disciplina.

Como salienta Foucault em *Vigiar e Punir*, não que o corpo já não tivesse sido objeto de investimento político; entretanto, no século XVIII, o que surge são novas técnicas de poder sobre o corpo⁷⁹. Assim a disciplina entranha nos corpos para assumir um tipo de controle, porém, não para definir *o que fazer*, mas sim para estabelecer um *como fazer*. Trata-se de um controle sobre as atitudes, habilidades, gestos e movimentos dos corpos, exercendo sobre eles uma coerção ininterrupta. Divide-se o corpo em unidade para melhor controlá-lo e para obter maior eficiência sobre as partes e o todo. Nesse sentido, “a construção de um “micropoder”, começando pelo corpo a ser manipulado, é a chave do poder disciplinar” (DREYFUS, RABINOW, 2010, p. 202).

É claro que o objeto desse controle não poderia ser outro senão o corpo. Mas agora a intenção é controlar o corpo para fazê-lo circular em uma economia de movimentos e forças, traduzida no ritual do exercício constante. Esse controle sobre os corpos visa, ainda, a supervisão de suas atividades e, para isso, o controle é exercido através do esquadramento do tempo, espaço e dos movimentos dos corpos.

Conforme já podemos perceber, as disciplinas, dito em termos bem simples, são técnicas, mecanismos sutis de controle, vigilância e orquestração dos corpos. Elas tratam o corpo humano como uma espécie de matéria bruta que precisa ser moldada e lapidada para ser utilizada da maneira mais eficaz possível. As disciplinas enfim colocam o corpo para operar segundo um sistema de mecanismos que o desarticula, o esquadra, o decompõem e posteriormente o recompõem. É inserido nessa “maquinaria” que os corpos humanos são

⁷⁹ Foucault explica que outros processos disciplinares já existiam antes do século XVIII. Técnicas disciplinares eram exercidas nos conventos, nos exércitos e nas oficinas. É bom lembrar que não são exatamente as mesmas técnicas, uma vez que não podemos dizer que as técnicas disciplinares aplicadas no convento saíram de seus limites e se espalhou por toda a sociedade. O que se passou nos séculos XVII e XVIII foi o surgimento de uma nova forma de tecnologia disciplinar aliada ao capitalismo e disposta a responder a seus anseios. Essa última forma de processo disciplinar no século XVIII se revestiu de uma fórmula geral de dominação, diferente da escravidão, da domesticidade, da vassalagem e do ascetismo (FOUCAULT, 2007, p. 118).

transformados em corpos dóceis. É preciso que se diga que um corpo dócil é aquele que tem sua força produtiva exasperada e a sua resistência política diminuída. Toda essa engenharia do mecanismo disciplinar é explicitada de forma pontual por Foucault:

Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (FOUCAULT, 2007, p. 119).

Como podemos notar a disciplina é uma anatomia política que vai trabalhar nos pequenos detalhes do corpo, vasculhar suas minúcias para explorar ao máximo de suas forças. A disciplina é, como diz Foucault, “uma anatomia política do detalhe” (FOUCAULT, 2007, p. 120). Visto isso, agora vamos tentar entender as engrenagens desse “micropoder” e vislumbrar um pouco melhor seu modo de funcionamento.

As disciplinas operam e se concretizam por meio de técnicas, encerrando uma verdadeira “arte de distribuições” (FOUCAULT, 2007, p. 121). A ideia geral da disciplina é a distribuição dos corpos no espaço. A primeira técnica usada pelo poder disciplinar é a disposição de cerca. A cerca consiste basicamente em criar um espaço reservado para inserção dos corpos, tal como vemos nos quartéis, colégios e nas fábricas. Nesse último caso em especial, o espaço da fábrica serve para concentrar a força de trabalho, permitindo, doravante, maior exploração de suas capacidades e, ao mesmo tempo, sua dominação.

Outra técnica de distribuição é o quadriculamento do espaço. A ideia desse tipo de técnica é colocar o indivíduo em um lugar e cada lugar ser ocupado por um indivíduo. Assim, por exemplo, cada preso deve ficar em sua cela, cada doente em sua cama, cada aluno em sua carteira e cada empregado junto à sua máquina. Com esse tipo de técnica permite-se identificar cada indivíduo, atestar sua ausência, vigiar seu comportamento, estabelecer comunicações úteis ou evitar ligações indesejadas.

Além do quadriculamento do espaço, o poder disciplinar emprega a técnica disciplinar de localizações funcionais, com o objetivo de criar espaços úteis. Foucault nos dá o exemplo da criação do hospital marítimo, um espaço que além de controlar e vigiar a circulação de doenças, também realiza o controle de militares desertores, fiscaliza e administra o trânsito de medicamentos, contabiliza o número de doenças, curas e mortes (FOUCAULT, 2007, p. 123).

O espaço assim constituído aglutina tarefas administrativas, políticas e terapêuticas – trata-se, em última instância, da otimização máxima de um espaço, justapondo atividades distintas em um único espaço.

Foucault explica que o poder disciplinar também é uma arte de dispor em fila. Isso significa que localização dos indivíduos por unidade não é feita em razão do território (unidade de dominação), nem em função o local (unidade de residência), mas sim pela posição que o sujeito ocupa em um fila. A fila é “o lugar que alguém ocupa numa classificação, o ponto em que se cruzam uma linha e uma coluna, o intervalo numa série de intervalos que se pode percorrer sucessivamente” (FOUCAULT, 2007, p. 125). O emprego dessa técnica se fez sentir mais notada no sistema de ensino. Antes dessa técnica disciplinar, cada aluno passava um tempo junto ao professor enquanto os demais alunos permaneciam sem vigilância e ociosos. Com a disposição serial do espaço, houve a distribuição individual do espaço e cada aluno passou a ser controlado, permitindo, também, o controle simultâneo de todos os alunos. Assim, o espaço escolar tornou-se “uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar” (FOUCAULT, 2007, p. 126).

Não só o espaço foi objeto das técnicas disciplinares, mas o tempo também foi capturado por essa tecnologia. De modo geral a intenção é submeter os indivíduos a um regime escalonado de tempo para que possam produzir ao máximo, com o máximo de rapidez e eficácia. Como ensina Foucault, essa prática de divisão e contabilidade do tempo já era exercido por diversas ordens religiosas, principalmente nos conventos. As técnicas disciplinares tomaram essas práticas monásticas e as refinaram em seu processo e finalidade.

Assim, a disciplina assumiu como técnica a gestão eficaz do tempo em concatenação com gestos corporais, possibilitando o controle do corpo, o controle do corpo na relação com os objetos que são por ele manipulados, bem como a elevação de sua eficácia produtiva. Como se pode notar, o tempo na disciplina é manipulado em função do corpo e utilizado de forma exaustiva. Nas palavras de Foucault:

O princípio que estava subjacente ao horário em sua forma tradicional era essencialmente negativo; princípio da não-ociosidade; é proibido perder um tempo que é contado por Deus e pago pelos homens; o horário devia conjurar o perigo de desperdiçar tempo – erro moral e desonestidade econômica. Já a disciplina organiza uma economia positiva; coloca o princípio de uma utilização teoricamente sempre crescente do tempo: mais exaustão que emprego; importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis. O que significa que se deve procurar intensificar o uso do mínimo instante, como se o tempo, em seu próprio fracionamento fosse inesgotável; ou como se, pelo menos, por uma organização interna cada vez mais detalhada, se pudesse tender para um ponto ideal em que o máximo de rapidez encontra o máximo de eficiência (FOUCAULT, 2007, p. 131).

A partir dessa técnica de fracionamento do tempo foi dado um passo adiante e se criou um modo não apenas de decompor o tempo, mas também captá-lo de forma mais racional e proveitosa. Nas disciplinas vemos “a organização genética do tempo, mediante a segmentação da temporalidade de um processo e a serialização de atividade repetitivas e sucessivas” (CASTRO, 2018, p. 93).

Não é só isso. As forças decompostas em processos e serializações repetitivas necessitavam se recompor para que a força de todo o conjunto pudesse ser extraída. Diante dessa urgência composição de forças, técnicas foram empregadas para que as partes individuais fossem articuladas num todo, muito mais eficiente. Um exemplo pode deixar melhor a visualização dessa técnica. A unidade da tropa de um exército, por exemplo, deve funcionar com uma máquina, porém, elas devem operar por meio de unidades que representam suas engrenagens. Ora, no nosso caso, as unidades são os soldados, que na composição de todas as unidades, devem obter uma otimização do funcionamento da tropa como um todo.

Ao resumir todas as técnicas dessa verdadeira “anatomia política do detalhe”, Foucault diz que

a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidades, ou antes uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela composição de forças). E, para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros, prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza táticas. A tática, arte de construir, com corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar (FOUCAULT, 2007, p. 141).

Nesse ponto já podemos perceber que o poder disciplinar é, antes de tudo, um poder que objetiva adestrar os seres humanos, não exatamente para subjugar-los e retirar suas forças, mas para extrair mais de suas forças e da maneira mais eficaz possível. Para lograr êxito esse poder emprega táticas que primeiro individualizam e localizam os corpos para, em seguida, religar essas unidades que tornam o todo recomposto mais produtivo. Esse conjunto não é uma massa disforme que é aglutinada sem propósito. As disciplinas organizam o todo e racionalizam os seus processos de modo a sempre operar em função de uma economia calculada.

Para que as táticas disciplinares possam cumprir seus objetivos é preciso que elas se utilizem de alguns instrumentos. Um desses instrumentos é a vigilância hierárquica. A mecânica dessa técnica é relativamente simples: os efeitos de poder decorrem do fato de se

poder ver sem ser visto; porém, aquele que é observado sente-se obrigado continuamente, já que não sabe quem, nem em que momento está sendo observado.

Para a concretização desse tipo de técnica disciplinar ocorreram algumas mudanças na mentalidade arquitetônica da época. Criou-se toda uma arquitetura voltada para a observação do espaço interior com a finalidade de controlar aqueles que se encontram nesse espaço. Esse tipo de arquitetura começa a ser reproduzido com o hospital-edifício e a escola-edifício, por exemplo. Nesses espaços não vigora mais a lógica do encarceramento, da clausura. O novo espaço deve ser projetado sob o cálculo das aberturas, das passagens e das transparências⁸⁰. A ideia que se tenta refletir nos projetos arquitetônicos é esta: “o aparelho disciplinar perfeito capacitaria um único olhar tudo ver permanentemente” (FOUCAULT, 2007, p. 146).

Todo o processo de vigilância dos espaços sofreu alterações em função do desenvolvimento do capitalismo. Com o aumento da produção de bens e o acúmulo de riquezas, também cresceu a demanda por mão-de-obra. Isso ocasionou o aumento exponencial do número de operários nas fábricas, o que exigiu um maior escalonamento da divisão do trabalho. Para atender as novas demandas do capitalismo nascente, o dispositivo disciplinar de vigilância teve um papel de suma importância.

Dentro do contexto que acabamos de descrever, a técnica de vigilância é inserida ao longo de toda cadeia produtiva e passa a ser exercida por pessoas especializadas, cujo único ofício é a fiscalização e o controle de todo processo produtivo. Assim sendo, a vigilância passa a ser incorporada ao processo de produção e transforma-se em um operador econômico. Dito de outro modo, a vigilância passa a ser “uma peça interna no aparelho de produção e uma engrenagem específica do poder disciplinar” (FOUCAULT, 2007, p. 147).

A disciplina também funciona através de uma técnica que Foucault denomina “sanção normalizadora”. Para que a disciplina seja uma técnica eficaz de produção de corpos dóceis, é preciso que ela utilize instrumentos por meio dos quais possa fazer algum tipo de coerção sobre os corpos. Essa coerção é exercida por um tipo de mecanismo que fixa penalidades;

⁸⁰ Essa arquitetura do espaço disciplinar é exposta muito bem por Candiottto. Observe-se: “A disciplina se vale da vigilância como um de seus mecanismos mais eficazes. Foucault mostra que efeitos de poder, tais como o autocontrole dos gestos e atitudes, são produzidos não somente pela violência e pela força, mas sobremaneira pela sensação de estar sendo vigiado. Engana-se quem pensa ser a sociedade disciplinar aquela na qual todos se vigiam, como se houvesse um acréscimo de guardas e disciplinadores. Pelo contrário, nas instituições de vigilância precisou-se cada vez menos desses personagens. O poder disciplinar é econômico. Ele se vale de espaços arquiteturais organizados de modo a incrementar e facilitar a sensação de vigilância múltipla, detalhada e minuciosa de cada indivíduo que compõe seus interiores. Assim é que hospitais, fábricas e escolas funcionam como microscópios do comportamento humano, ao possibilitarem a um único olhar tudo ver, permanentemente. Mas esse único olhar não necessariamente é de uma pessoa, já que o importante deixa de ser que alguém, de fato, esteja vendo. O olho anônimo do poder e sua estruturação arquitetural é que impelem o indivíduo a se autodisciplinar (CANDIOTTO, 2012, p. 20).

esse mecanismo “quadricula um espaço deixado vazio pelas leis; qualificam e reprimem um conjunto de comportamentos que escapava aos grandes sistemas de castigo por sua relativa indiferença” (FOUCAULT, 2007, p. 149). Com isso a disciplina intenciona punir determinados comportamentos indesejáveis, inserindo, assim, o indivíduo em um microsistema punitivo. As punições são encontradas, notadamente, nas escolas, no exército e nas fábricas. Nesses lugares não há somente vigilância, existe também aparelho repressor pronto a punir desvios quanto à atividade, a maneira de ser dos indivíduos, seus discursos, seus gestos e até mesmo sua sexualidade.

Outro ponto muito importante a se destacar é que a sanção normalizadora tem um espectro de atuação que vai além da simples punição. A norma, acima de tudo, traça a fronteira entre o normal e o anormal, criando, portanto, um regime de diferenciação. Ao prescrever o limite entre normal-anormal, o sistema punitivo vai funcionar para corrigir e enquadrar os indivíduos, colocando-os dentro dos padrões exigido pela norma. Em *Vigiar e Punir* Foucault explica detalhadamente as operações implícitas à norma:

Em suma, a arte de punir, no regime do poder disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente a repressão. Põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. [...] Enfim traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal (a “classe vergonhosa” da Escola Militar). A penalidade que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza* (FOUCAULT, 2007, p. 152-153).

É sempre bom lembrar que o processo de normalização se diferencia do sistema legal. Não obstante existir a diferença entre a lei e a norma, ambas funcionam em complementando uma a outra⁸¹. A lei realiza uma distinção entre o permitido e o proibido, separando do grupo social aqueles indivíduos que violem os códigos de conduta estabelecidos pela lei. No sistema legal, via de regra, pode-se fazer tudo, menos o que seja vedado por lei. Já a norma não busca separar, mas, ao contrário, visa homogeneizar, normalizar, adequar. A norma atua conforme um sistema de comparação, “no qual há maior ou menor adequação a respeito do que se considera ótimo; para estabelecer esse padrão de referência, não se serve de códigos, mas de saberes e, finalmente, não busca separar uns de outros” (CASTRO, 2018, p. 94). Nas palavras

⁸¹ A tese de Foucault é de que nas sociedades modernas a norma tem alcance maior do que a lei. Ela prevalece como aspecto fundamental das relações de poder. Enquanto a lei é exterior ao indivíduo, ao operar unicamente por ocasião da violação de um ato considerado proibido, a norma envolve o conjunto da existência humana. Ela está presente no seu cotidiano, alcança sua interioridade mediante distribuições espaciais e controles temporais das condutas. A lei é direta e teatral. A norma é difusa e indireta; ela funciona como padrão culturalmente construído a partir do qual uma multiplicidade de indivíduos é cindida por dentro, entre normais e anormais (CANDIOTTO, 2012, p. 21).

de Foucault: “o poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras (FOUCAULT, 2007, p. 154).

As duas técnicas mencionadas acima, a vigilância e a sanção normalizadora, são conectadas a uma terceira, realizando uma combinação entre as técnicas. Trata-se do exame, que, dito de forma bem simplificada, é uma técnica que permite a vigilância dos corpos e o controle normalizante.

Normalmente quando pensamos em termos de poder, costumamos a ligá-lo a todo um regime de visibilidade. O poder seria uma força, uma força que desloca e impõe um movimento. A poder enquanto força se mostra no próprio movimento que ele impõe sobre algo. O poder disciplinar, através da técnica do exame, oculta a manifestação do poder. Ora, como diz Foucault, o poder disciplinar funciona ao contrário, ou seja, o poder disciplinar coloca em exposição (visibilidade) aqueles sobre os quais ele está exercendo sua força, enquanto que o próprio poder torna-se invisível. O pensador francês acrescenta, ainda, que o fato de ser visto sem cessar é o que mantém a sujeição dos indivíduos. Em suma, o exame como técnica disciplinar dá visibilidade aos corpos, individualizando-os, e ao mesmo tempo os captura num processo de objetivação (FOUCAULT, 2007, p. 156).

Com o poder disciplinar os corpos ficam submetidos a um regime de visibilidade. O controle da norma e a vigilância se unem ao exame para impor aos corpos uma objetivação limitadora. Uma vez individualizados, o exame permite também que esse processo de objetivação seja documentado ou registrado. Assim, o “poder da escrita” passa a compor o aparelho disciplinar como mais uma de suas engrenagens.

Foucault fala do “poder da escrita” (poderíamos dizer também da documentação) como uma ferramenta que foi usada para solucionar problemas de ordem administrativa, tais como identificação, assimilação e ou descrição. No todo, esses problemas podem ser colocados na ordem da identificação, localização e individualização nas instituições como o exército, o hospital e o estabelecimento de ensino.

Além do processo de individualização, o exame possibilitou a criação de um registro de “memória”, um tipo de arquivo. Os dados que eram colhidos acerca de cada indivíduo eram devidamente registrados, arquivados e, posteriormente, os dados colhidos eram integrados a um sistema coletivo de informação. Dessa maneira, o aparelho de escrita garantiu que por meio desse “arquivo geral” fosse possível identificar e encontrar cada indivíduo. De outro lado, cada exame individual também integrava e influenciava no cálculo de todas as

informações, consideradas em conjunto. Esse procedimento faz do exame uma das técnicas mais significativas para Foucault, vejamos o motivo:

Graças a todo esse aparelho de escrita que o acompanha, o exame abre duas possibilidades que são correlatas: a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável, não contudo para reduzi-lo a traços “específicos”, como fazem os naturalistas a respeito dos seres vivos; mas para mantê-lo em seus traços singulares, em sua evolução particular, em suas aptidões ou capacidades próprias, sob o controle de um saber permanente; e por outro lado a constituição de um sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si, sua distribuição numa “população” (FOUCAULT, 2007, p. 158).

Todo o “aparelho de escrita”, as notações, registros e arquivos foram essenciais para constituição de um saber sobre o homem. Foi por meio do controle e da vigilância que o homem passou não só a ser conduzido pelas malhas do poder disciplinar, mas também se tornou objeto no campo dos saberes. Através dos dispositivos disciplinares podemos enxergar o homem como um ponto de interseção entre a ação de um poder e a abertura para a construção de um saber – homem é ao mesmo tempo efeito e objeto de poder e efeito e objeto de saber. De forma mais detalhada Roberto Machado diz que

A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto de saber. Das técnicas disciplinares, que são técnicas de individualização, nasce um tipo específico de saber: as ciências humanas (MACHADO, 1972 apud FOUCAULT, 1972, p. XX).

Como já havíamos comentado no início deste capítulo, os séculos XVII e XVIII foram períodos históricos onde se deu um deslocamento na centralidade do poder e no seu modo de operar. Já sabemos também que o foco do poder deixa aos poucos a figura do soberano para concentrar-se nos indivíduos da sociedade. Sua dinâmica passa não ser só limitadora, mas igualmente produtiva – isso graças a uma nova política voltada para a vida, uma biopolítica.

Após vermos um pouco sobre as técnicas disciplinares, não podemos deixar de destacar o relevo que Foucault atribui ao papel das disciplinas no processo individualização, segundo uma perspectiva política.

Em termos mais claros, queremos dizer que na sociedade feudal o processo de individualização mais intenso era centrado no soberano. A medida que se tem mais poder, o soberano é mais individualizado do que qualquer outro na sociedade. A individualização do soberano era marcada de privilégios, rituais e por uma genealogia do nome. Todo um sistema

de visibilidade e luz eram centralizadas no soberano, desse modo, sua individualização estava garantida⁸².

Na sociedade disciplinar essa lógica se transforma. O poder não só se torna mais anônimo como também mais funcional. A individualização passa a ser mais difusa e realizada por meio de controle, fiscalizações e normalizações. Tudo o que se desvia do padrão normativo tende a ser mais fortemente individualizado. Ao ter em vista esse processo difuso de individualização, Foucault explica que no sistema disciplinar, a criança é mais individualizada que o adulto, o louco e o delinquente mais que o normal e o não-delinquente. Quando se quer individualizar o adulto, o são, o normal e o legalista, “é sempre perguntando-lhe o que ainda há nele de criança, que loucura secreta o habita, que crime fundamental ele quis cometer” (FOUCAULT, 2007, p. 161).

2.4.1 O panóptico como imagem de atuação do poder disciplinar

Foucault elege o projeto arquitetônico do Panóptico de Jeremy Bentham para ilustrar o funcionamento do poder disciplinar. O objetivo de assumir essa figura como modelo funcional reside no princípio político que o panóptico carrega em si. Foucault está interessado principalmente na relação dissimétrica que é instaurada entre observador e o observado – “pode-se ver sem ser visto”.

Antes de explorarmos mais sobre a funcionalidade intrínseca ao projeto de Bentham, vamos conhecer primeiro a estrutura do panóptico. O princípio da arquitetura do panóptico é descrita por Foucault da seguinte maneira:

Na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades especiais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções – trancar, privar de luz e esconder – só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha (FOUCAULT, 2007, p. 165-166).

⁸² Foucault relembra que até o século XVIII, tinha-se uma sociedade na qual o poder assumia a forma visível, solene e ritual da hierarquia e da soberania. Esse poder realizava suas operações através de um conjunto de marcas e cerimônias que o designavam como soberano (FOUCAULT, 2015, p. 217).

Em primeiro lugar, devemos sublinhar que o interesse de Foucault não é exatamente pelo panóptico como modelo ideal de prisão. Tudo indica que o pensador francês quer explorar as dimensões e efeitos de poder que se refletem nessa forma arquitetônica específica. Podemos dizer que essa forma de construção libera um certo modelo de funcionalidade do poder que encontramos na sociedade europeia a partir do século XVII. Contudo, como o panóptico pode representar o mecanismo funcional de uma anátomo-disciplina?

À primeira vista, podemos observar que o esquema estrutural do panóptico evita o surgimento de massas, aglutinações, o acúmulo indistinto de pessoas no ambiente carcerário. Com a construção do anel periférico em unidades, no panóptico cada detento deve ficar em seu espaço, evitando, assim, tanto o contato visual como a comunicação com outros detentos. Evita-se, portanto, a formação de rebeliões, contágio de doenças e violências recíprocas. Toda essa composição estrutural visa a garantia e a manutenção da ordem. De outro lado, a torre central permite observação de cada detento de forma individualizada.

A partir dessas características, Foucault registra o efeito mais importante do panóptico, qual seja, a indução de um estado consciente e permanente de visibilidade. Tal sentimento de vigilância ininterrupta proporciona outra consequência muito interessante: o funcionamento automático do poder. Nesse caso, o dado a ser levado em consideração é que o aparelho arquitetural garante os efeitos de vigilância permanente, mesmo que essa ação seja descontínua.

Podemos traduzir esse sistema com a seguinte explicação: na hipótese da prisão, o detento sabe que é vigiado, embora não sabia quando efetivamente um vigia está lhe observando. Para que o detento tenha consciência que está sendo vigiado, não é necessário que alguém de fato lhe esteja observando. Na impossibilidade de saber se está sendo vigiado, o detento interiorizará a disciplina, ou seja, ele a desempenhará por conta própria, simplesmente pelo receio de ser surpreendido. Desse modo, a disciplina se torna um hábito⁸³.

Assim, Foucault explica que Bentham estabeleceu o princípio de que o poder devia ser visível e inverificável – “Visível: sem cessar o detento terá diante dos olhos a alta silhueta da torre central de onde é espionado. Inverificável: o detento nunca deve saber se está sendo observado; mas deve ter certeza de que sempre pode sê-lo” (FOUCAULT, 2007, p. 167).

⁸³ A importância do hábito no eixo político é ressaltada no curso *A sociedade punitiva*. Nele Foucault dirá que a partir do século XIX o poder vai se externalizar por meios distintos, fazendo do hábito um comportamento fundamental no contexto disciplinar. Vejamos: “No século XIX, aquilo por cujo intermédio o poder se efetua já não é a forma solene, visível e ritual da soberania, e sim o hábito imposto a alguns, ou a todos, mas para que, de início e fundamentalmente, alguns se curvem obrigatoriamente a ele. Nessas condições o poder pode abandonar toda aquela suntuosidade dos rituais visíveis, todas as suas roupagens e todas as suas marcas” (FOUCAULT, 2015, p. 217).

Conforme se nota, o panóptico instaura uma espécie de jogo de indecidibilidade, onde não é possível determinar nem a presença, nem a ausência. Além disso, ele é uma máquina que provoca a ruptura do par *ver-ser visto*. Afinal, como dissemos anteriormente, o panóptico é uma máquina que instaura uma relação dissimétrica, uma vez que *pode-se ver sem ser visto*.

Além da dissimetria e da indecidibilidade, o panóptico também desindividualiza o poder e o automatiza. Ao contrário do que se passava com o poder soberano, o poder disciplinar se vale de técnicas que torna irrelevante saber quem é o sujeito de exerce o poder. Se antes os rituais e as cerimônias eram algumas marcas necessárias para fazer valer a distinção do poder soberano em relação aos seus súditos, as técnicas disciplinares, através de seus mecanismos, asseguram a diferença, a dissimetria⁸⁴. Quanto à essa especificidade, Foucault comenta que qualquer pessoa, independentemente de qualquer motivo, pode fazer funcionar o maquinário disciplinar, por exemplo: na falta do diretor, sua família, os que o cercam, seus amigos, suas visitas, até seus criados (FOUCAULT, 2007, p. 167).

Até o momento falamos do panóptico como um tipo de arquitetura ligada às prisões e ao sujeito que é produzido neste local. No entanto, gostaríamos de ressaltar que o panóptico pensado por Foucault vai muito além das suas peculiaridades arquitetônicas. O panóptico representa um tipo de imagem que aponta para o princípio de atuação do poder disciplinar. Ele é um “diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal; seu funcionamento, abstraindo-se de qualquer obstáculo, resistência ou desgaste, pode ser bem representado com um puro sistema arquitetural e óptico” (FOUCAULT, 2007, p. 170).

Podemos dizer que no panóptico encontramos um diagrama⁸⁵ de poder, o panoptismo. Isso porque esse princípio tecnológico pode ser aplicado independentemente de qualquer uso específico ou em alguma instituição em particular. O panoptismo é um modo de operar político, na medida em que as relações de poder se desdobram segundo determinadas funções. As funções que daí decorrem são basicamente o reforço do caráter econômico das relações de poder, bem como o funcionamento contínuo e automático do poder. Ao considerar o

⁸⁴ Quanto ao poder soberano, sabe-se que ele funciona de forma espetacular. O foco e a centralidade do poder voltam-se para o soberano, com suas insígnias, rituais, cortejos e comemorações. No maquinário disciplinar antigos súditos tornam-se o objeto do poder. A passagem de um eixo de poder para o outro não é apenas no sentido limitativo, mas também produtivo, já que o poder disciplinar vai produzir individualidades (CASTRO, 2018, p. 96)

⁸⁵ Sobre o diagrama Deleuze nos fornece explicação precisa, citemos o filósofo francês: “O diagrama não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, co-extensiva a todo campo social. É uma máquina abstrata. Definindo-se por meio de funções e matérias informes, ele ignora toda a distinção de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não-discursiva. É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e falar. [...] Quando Foucault invoca a noção de diagrama, é pensando as nossas sociedades (de disciplina), onde o poder opera um enquadramento de todo o campo: se existe modelo, é o modelo da “peste”, que enquadra a cidade contaminada e se estende até o mínimo detalhe” (DELEUZE, 2005, p. 44).

panoptismo como um diagrama, Foucault quer nos dizer que ele é aplicável a toda sociedade, extrapolando, e muito, o âmbito restrito das prisões. Na “situação do curso” *A sociedade punitiva*, Bernard E. Harcourt explica que

O tema principal desse curso não é – ou não é só – que o panoptismo moderno, imaginado por Julis e desenvolvido por Bentham, deu origem à prisão; é bem mais a aplicação extensiva desse conceito arquitetônico ao conjunto espaço-tempo e não apenas ao setor da prisão [...]. A prisão é apenas um lugar entre outros, nem sequer um lugar privilegiado, para observar a emergência do controle do tempo e da vida. Esse traço determinante de nossa sociedade é facilmente percebido nas técnicas industriais de produção, pois os ciclos da produção capitalista ocorrem em função do tempo (FOUCAULT, 2015, p. 274).

Mais tarde, no livro *Vigiar e Punir*, Foucault ratifica essas impressões deixadas no curso de 1972-1973, e diz expressamente que o “panoptismo é o princípio geral de uma nova “anatomia política” cujo objeto e fim não são a relação de soberania mas as relações de disciplina” (FOUCAULT, 2007, p. 172).

O panoptismo deixa transparecer a ideia de um princípio funcional do poder que atravessa toda a sociedade. Obviamente o panoptismo não estendeu sua tecnologia de imediato no corpo social. Há um processo de transformação histórico, mais precisamente do século XVII ao XVIII, que determinou o deslocamento de um bloco de disciplinas essencialmente limitativas para o panoptismo como mecanismo de otimização do poder.

Ao considerar o deslocamento acima anunciado, vemos que as disciplinas inicialmente estavam restringidas as instituições austeras (quartel, oficina, escola) com finalidade de evitar a aglomeração de pessoas, fixar populações inúteis, neutralizar os perigos de forma geral. No entanto, com o passar do tempo, a disciplina passou a ter um investimento “econômico”, no sentido de transformar os seres humanos em indivíduos úteis.

Dessa maneira, as disciplinas que anteriormente se encontravam marginalizadas e restringidas a determinadas instituições, passam, aos poucos, a circular em toda a sociedade. Nesse caso, por exemplo, Foucault cita a escola. Antes a escola estava encarregada de formar crianças dóceis por meio das técnicas disciplinares. Com a disseminação da vigilância e do controle, não só os alunos continuam submetidos a disciplina escolar, mas também passa a ser possível informa-se sobre os pais, a maneira de viver das famílias, seus recursos e seus costumes ” (FOUCAULT, 2007, p. 174).

Já no século XVIII, com a organização do aparelho policial, dá-se a generalização das disciplinas no âmbito do Estado. Trata-se de um processo de estatização dos mecanismos de disciplina. A polícia de Estado estava encarregada de exercer uma vigilância sobre tudo, sendo um aparelho coextensivo a todo corpo social, “não só pelos limites extremos que

atinge, mas também pela minúcia dos detalhes de que se encarrega ” (FOUCAULT, 2007, p. 176). Entretanto é sempre bom recordar que, em que pese o fato de a instituição policial estender os seus mecanismos disciplinares a todo corpo social, isso não significa que as funções disciplinares tenham sido absorvidas por completo por um aparelho de Estado.

Quando começávamos a tratar do bipoder, podemos perceber que o surgimento desse poder veio acompanhado de algumas mudanças na sociedade. Agora vamos ver de forma mais detida o desdobramento de alguns processos históricos que ajudaram na formação da sociedade disciplinar.

2.4.2 A sociedade disciplinar

Primeiramente vejamos as alterações ocorridas no processo econômico. Como já mencionamos linhas atrás, o século XVIII foi um período de grande crescimento demográfico, implicando no aumento da população e também no quantitativo de pessoas a controlar e manipular. Nesse mesmo século ocorreu o aumento da complexificação do sistema de produção, gerando a necessidade de maior incorporação de mão de obra à cadeia de produção. As técnicas disciplinares alcançam um desenvolvimento significativo nesse período justamente para atender a urgências desses acontecimentos históricos.

Antes de tudo, temos que apreender a ideia de que as disciplinas, de modo geral, são técnicas que visam a vigilância e o controle das multiplicidades humanas. A utilização dessas técnicas envolve um conjunto de estratégias que levam em consideração o exercício do poder de forma menos custosa, a aplicação do poder em sua máxima intensidade e sobre a maior extensão possível. Tudo isso leva ao aumento da docilidade dos indivíduos integrados ao sistema econômico, com a conseqüente exasperação da produtividade.

Conforme se vê, há uma ligação recíproca entre o desenvolvimento das técnicas disciplinares e a complexificação dos processos econômicos. A tecnologia disciplinar se desdobra na mesma razão que o processo econômico, justamente para garantir e otimizar sua eficácia. No caso, o papel da disciplina nesse momento histórico é a adequação da multiplicidade dos homens à multiplicação dos aparelhos de produção. No dizer de Foucault:

Se a decolagem econômica do Ocidente começou com os processos que permitiram a acumulação do capital, pode-se dizer, talvez, que os métodos para gerir a acumulação dos homens permitiram uma decolagem política em relação as formas de poder tradicionais rituais, dispendiosas, violentas e que, logo caídas em desuso, foram substituídas por uma tecnologia minuciosa e calculada da sujeição. Na verdade os dois processos, acumulação de homens e acumulação de capital, não podem ser separados; não teria sido possível resolver o problema da acumulação de homens sem o crescimento de um aparelho de produção capaz ao mesmo tempo de

mantê-los e de utilizá-los; inversamente, as técnicas que tornam útil a multiplicidade cumulativa de homens aceleram o movimento de acumulação de capital (FOUCAULT, 2007, p. 182).

Quanto à perspectiva política, Foucault assinala que a classe burguesa se torna politicamente dominante no século XVIII, fundamentando sua posição política por meio de uma estrutura jurídica explícita, codificada e ao mesmo tempo formalmente igualitária. Esse poder era organizado segundo um regime parlamentar representativo. Contudo, para Foucault, o processo de generalização das disciplinas tomou rumo completamente distinto.

Foucault ensina que as formas jurídicas no século XVIII expressavam, antes tudo, um sistema de direitos igualitários, uma igualdade formal entre os indivíduos. Porém, atuando em outro nível, as disciplinas formavam um sistema de poder que garantia e dava sustentação ao todo sistema jurídico. Ora, como diz Foucault, se o sistema representativo permitia que a vontade de todos formasse a instância do poder político por meio contrato social, então as disciplinas “dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos” (FOUCAULT, 2007, p. 183).

Nesse sentido, ao contrário do que se poderia pensar, as disciplinas funcionam como um “contra-direito”. Essa expressão significa que as disciplinas caracterizam, especializam, classificam, hierarquizam os indivíduos em relação a uma norma, enquanto que os sistemas jurídicos visam a constituição de um sujeito de direito, segundo regras universais. Daí Foucault dizer que

De qualquer modo, no espaço e durante o tempo em que exercem seu controle e fazem funcionar as assimetrias de seu poder, elas efetuam uma suspensão, nunca total, mas também nunca anulada do direito [...]. E se o juridismo universal da sociedade moderna parece fixar limites ao exercício dos poderes, seu panoptismo difundido em toda a parte faz funcionar, ao arpejo do direito, uma maquinaria ao mesmo tempo imensa e minúscula que sustenta, reforça, multiplica a assimetria dos poderes e torna vãos os limites que lhe foram traçados. As disciplinas ínfimas, os panoptismos de todos os dias podem muito bem estar abaixo do nível de emergência dos grandes aparelhos e das grandes lutas políticas (FOUCAULT, 2007, p. 183-184).

Desse modo, percebe-se que as disciplinas se expandiram como uma espécie de contrapartida política em relação aos sistemas jurídicos. E, apesar delas se constituírem dessa maneira, as disciplinas se encontram no fundamento e no equilíbrio da sociedade, “enquanto são uma série de mecanismos para desequilibrar definitivamente e em toda a parte as relações de poder” (FOUCAULT, 2007, p. 184). Para explicar esse movimento, Foucault faz alusão ao poder punitivo, falando para nós que a generalização da punição advém da consciência

universal da lei, mas ela é decorrente da eficácia da rede dos processos panópticos (FOUCAULT, 2007, p. 184).

Existe um terceiro processo histórico que contribuiu de forma decisiva para formação da sociedade disciplinar. Para Foucault o século XVIII trouxe à tona uma relação circular entre poder e saber. Assim, por exemplo, a escola, o hospital, a oficina são instituições que atravessadas pelo poder disciplinar se tornaram aparelhos de objetivação. Nessas instituições vemos não só a manifestação das relações de poder, mas também a possibilidade de formação de saberes.

Por meio da tecnologia disciplinar vigente em determinadas instituições houve a formação de alguns saberes, tais como a medicina clínica, a psiquiatria, a psicologia da criança e a racionalização do processo de trabalho. A relação poder-saber deu origem a uma “arrancada epistemológica a partir de um afinamento das relações de poder; bem como a multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos (FOUCAULT, 2007, p. 185). Esse entrelaçamento entre a tecnologia disciplinar e a formação de saberes é muito bem explicitada por Roberto Machado, vejamos:

O fundamental da análise é que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber. É assim que o hospital não é apenas local de cura, “máquina de curar”, mas também instrumento de produção, acúmulo e transmissão do saber. Do mesmo modo que a escola está na origem da pedagogia, a prisão da criminologia, o hospício da psiquiatria. E, em contrapartida, todo saber assegura o exercício de um poder. (MACHADO, 1972 apud FOUCAULT, 1972, p. xxi-xxii).

Vimos até este momento que, para Foucault, a partir do século XVIII emerge a sociedade disciplinar, um tipo de sociedade que busca moldar corpos dóceis, disciplinados e produtivos. Realizamos também um panorama geral acerca do desenvolvimento histórico do poder disciplinar e suas tecnologias, resultando na constituição de uma anatomia política do detalhe.

Deste ponto em diante trataremos da biopolítica, o outro lado de uma política que assume a vida como sua principal razão e que pretende controlar vida dos seres humanos enquanto espécie.

2.5 Biopolítica e gestão da população

No livro *As palavras e as coisas* Foucault comenta que até o final do século XVIII não existia a noção de vida como objeto empírico (nem mesmo a ideia de objeto empírico). Em

seu lugar havia somente representações. A história natural preocupava-se em estabelecer uma taxionomia, classificando os seres de acordo com um sistema de diferenças e identidades; tudo isso, contando com o que se apresentava visível ao olhar do pesquisador.

No final do século XVIII, e de forma mais incisiva no limiar do século XIX, ocorre uma mutação epistemológica que abre caminho para que o homem apareça, ao mesmo tempo, como objeto de estudos no campo científico e o sujeito fundador do conhecimento. É justamente nessa transição epistêmica que o homem aparece como figura oriunda dos saberes empíricos (a biologia, a economia política e a filologia). De outro lado, as ciências empíricas vão surgir de contextos políticos de normalização e medicalização da sociedade, a partir de técnicas inerentes às relações de poder cujo alvo é a administração da vida da população. É sobre esse poder que assume a gestão calculista de vida que vamos comentar a seguir.

Como vimos no início deste capítulo, o século XVIII é marcado por maciças transformações políticas. O velho direito de soberania, caracterizado pela lógica do *fazer morrer ou deixar viver*, abre o espaço para o surgimento de um novo poder que vai penetrá-lo e modificá-lo. É no século XVIII que o poder tomará a vida como seu eixo central. O poder passa a proteger e fomentar a vida do homem – trata-se do biopoder, um poder que passa a atuar sob a seguinte lógica: *fazer viver e deixar morrer*.

Também tivemos a oportunidade de estudar no tópico anterior uma das facetas do biopoder, sendo ela voltada para constituição uma anatomia política do corpo, centrada nas técnicas disciplinares. Porém, durante a metade do século XVIII, Foucault atesta o aparecimento de uma outra tecnologia de poder que, ao invés de eliminar as disciplinas, vai atuar em conjunto com elas em outro nível e sobre um suporte diverso das disciplinas.

Vimos que nos séculos XVII e XVIII começaram a aparecer técnicas de poder essencialmente centradas no corpo, no corpo individual. Eram técnicas aplicadas ao corpo individual com a finalidade de organiza-lo e distribui-lo, além de explorar a força útil de cada corpo. Trata-se de técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder exercido por meio da vigilância, hierarquia, exame, inspeções, etc.

Durante o século XVIII Foucault vê surgir algo novo. Aparece uma tecnologia de poder que não exclui a técnica disciplinar, porém, passa a integrá-la, modificando-a parcialmente. Como Foucault observa, essa “nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes (FOUCAULT, 2010, p. 204).

Essa tecnologia posterior a disciplina tem como objeto não o processo de individualização dos seres humanos, mas, ao contrário, ela procura tratar a multiplicidade dos

homens como uma massa global, “afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 204). Esse poder é o que Foucault denomina de biopolítica da espécie humana, um poder que opera sobretudo por meio da massificação e toma como objeto de suas técnicas o homem considerado como espécie (homem-espécie) e seu meio de existência.

Dessa maneira, o biopoder primeiramente se instaura ao modo de um mecanismo de individualização, voltado para uma anátomo-política do corpo humano. Posteriormente, diremos que houve uma segunda onda, ou uma segunda investida do biopoder, mas agora no sentido de trabalhar a massificação dos homens, a fim de gerir os processos biológicos que gravitam em torno da vida humana.

Se nos meados do século XVIII vemos aparecer uma biopolítica da espécie humana, então poderíamos nos perguntar: do que exatamente se trata essa tecnologia do poder? Qual seu modo de operar e qual seu alcance e dimensão? No curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), Foucault nos fornece um aceno para dirimir essas questões. Em uma passagem do referido curso Foucault diz que a biopolítica

trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica (FOUCAULT, 2010, p. 204).

Além dessa primeira linha de preocupações, a biopolítica vai atuar sobre um conjunto de acontecimentos que provocam a incapacidade dos indivíduos, tais como a velhice, bem como sobre os fenômenos causadores de diversos tipos de morbidades e demais anomalias. Para dar conta desses fenômenos, Foucault explica que a biopolítica vai criar instituições de assistência e outros mecanismos mais sutis e economicamente mais racionais do que aqueles vinculados à Igreja, baseados na ideia da grande assistência.

No final do século XVIII e o início do século XIX emerge um novo campo de atuação da biopolítica: a relação entre os seres humanos enquanto espécie e seu meio de existência. Aqui os problemas dessa relação podem ser ordem natural, como, por exemplo, os problemas geográficos, climáticos, hidrográficos, etc. Mas também a intervenção da biopolítica pode acontecer no meio de existência criado pela própria população – as cidades.

No parágrafo acima empregamos o termo população. Contudo, devemos alertar que em termos biopolíticos esse conceito ganha contornos específicos. A ideia de população aproxima-se do contexto biológico e representa um conjunto de indivíduos de uma mesma

espécie que habitam numa determinada área, durante um espaço de tempo. Nesse sentido, o conceito de sociedade não se ajusta a ideia de população, uma vez que a sociedade é um termo oriundo da teoria do direito e designa o corpo social. A população, por sua vez, é um novo corpo, um corpo múltiplo composto de inúmeras cabeças. Assim, a “biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 206).

É também interessante observar as características dos fenômenos que a biopolítica cuida. Tais fenômenos, quando analisados sob a ótica individual, mostram-se completamente aleatórios e imprevisíveis. Basta pensarmos no evento de uma morte acontecido no seio de uma família. No entanto, esse mesmo fenômeno (morte) quando visto sob a perspectiva coletiva, ele adquire uma certa estabilidade e previsibilidade, por exemplo: hoje podemos calcular a taxa de mortalidade dos seres humanos que se encontram em determinada faixa etária e que habitam em uma região específica do planeta. O que interessa a biopolítica são esses fenômenos aleatórios (nascimento, morte, etc.) que afetam a espécie humana, porém, considerados durante uma longa escala tempo.

Ao tomar em consideração a rede de fenômenos abarcados pela biopolítica, as tecnologias usadas por esse tipo de poder não poderiam ser as mesmas empregadas pelo poder disciplinar. Os mecanismos típicos da biopolítica são as previsões, estimativas, estatísticas, todo cálculo que leva em consideração os fenômenos em seu aspecto global e que afetam a população.

Desse modo, a biopolítica se utiliza de mecanismos de regulamentação para criar uma espécie de homeostase em relação aos aspectos aleatórios da vida e que são inerentes a vida da população. Ao considerar a população como seu objeto de preocupação, a biopolítica, por meio de mecanismos globais, procurar intervir sob os aspectos aleatórios da vida para gerar estados globais de regularidade. Por causa disso, Foucault diz que

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a “população” enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de “fazer viver”. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis agora que aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer (FOUCAULT, 2010, p. 207).

Foucault vê aparecer esse biopoder concretamente na desqualificação progressiva da morte. Para Foucault, a grande ritualização pública da morte desapareceu, ou foi-se apagando progressivamente desde o fim do século XVIII. A morte não mais tem visibilidade pública, ela é aquilo que se esconde, ela se torna uma coisa mais privada e mais vergonhosa. A morte

possuía uma ritualística pública até o final do século XVIII e depois isso foi paulatinamente desaparecendo. A causa desse deslocamento, segundo Foucault, deve ser atribuída a mudança na tecnologia do poder.

Após o final do século XVIII o poder passar a agir para intervir na vida, ele intervém para fazer viver, na maneira de viver e no “como” da vida. A função desse poder seria a de aumentar, estender, prolongar a vida – uma atuação direta na vida diferente da atuação do poder soberano – para controlar seus acidentes, suas eventualidades e suas deficiências. A morte transforma-se no termo da vida, a morte passar a ser o limite, a extremidade do poder sobre a vida.

É importante notar que o poder de que se fala não recai sobre a morte. O biopoder incide sobre a mortalidade e não sobre a morte. A morte “vai ser o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, pois o poder já não conhece a morte, o poder a deixa de lado” (FOUCAULT, 2010, p. 208).

2.5.1 A tecnologia regulamentadora da biopolítica

Nos tópicos precedentes vimos o momento histórico de aparição do poder disciplinar, bem como os mecanismos de suas tecnologias. Agora veremos o modo de operar das tecnologias da biopolítica.

Porém, antes de começar, deve-se registrar que a tecnologia regulamentadora da vida aparece no cenário histórico com uma certa defasagem em relação as disciplinas do corpo. Contudo, o dado mais relevante a se considerar é que as duas tecnologias atuam de forma sobreposta na sociedade; entretanto, como relações de poder que são, funcionam em diversos níveis e conforme as mais variadas cadeias de relações.

A tecnologia biopolítica não está centrada no corpo do indivíduo, mas sim na vida do homem considerado como espécie. É uma tecnologia voltada para administração dos efeitos de massa oriundos de processos biológicos e que incidem diretamente na população. Ela procura controlar os efeitos ou eventos fortuitos que podem recair sobre a população. A biopolítica é uma tecnologia que procura estabelecer o equilíbrio ou a homeostase interna da população, buscando a segurança do conjunto em relação aos seus perigos que eventualmente assombram a população. Nesse sentido, ela é uma tecnologia de previdência ou regulamentadora, operando no nível da massa.

O intercâmbio das tecnologias disciplinares e biopolíticas é pontualmente exposto por Foucault em uma passagem do Curso *Em defesa da sociedade*. Trata-se de um trecho um pouco extenso, porém, vale a pena transcrevê-lo:

Poderíamos dizer isto: tudo sucedeu como se o poder, que tinha como modalidade, como esquema organizador, a soberania, tivesse ficado inoperante para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo, de explosão demográfica e de industrialização. De modo que à velha mecânica do poder de soberania escapavam muitas coisas, tanto por baixo quanto por cima, no nível do detalhe e no nível da massa. Foi para recuperar o detalhe que se deu uma primeira acomodação: acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento – isso foi a disciplina. É claro, essa foi a acomodação mais fácil, mais cômoda de realizar. É por isso que ela se realizou mais cedo – já no século XVII, início do século XVIII – em nível local, em formas intuitivas, empíricas fracionadas, e no âmbito limitado das instituições como a escola, o hospital, o quartel, a oficina, etc. E, depois, vocês têm em seguida, no final do século XVIII, uma segunda acomodação, sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou biossociológicos das massas humanas (FOUCAULT, 2010, p. 210).

Vemos então que as disciplinas e a regulamentação são tecnologias que não estão no mesmo nível. Contudo, elas não são tecnologias estanques. Na rede das relações de poder que enreda toda a sociedade, elas atuam segundo cadeias distintas e em níveis diferenciados. Isso significa que elas estão em constante articulação. Ao pensarmos em uma cidade, por exemplo, podemos perceber os mecanismos disciplinares agindo sobre os corpos, regulamentando o espaço e o comportamento dos indivíduos. De outro lado, também vemos a tecnologia biopolítica recaindo sobre a população da cidade, agindo através de mecanismos que induzem ao regulamento de poupança, comportamentos vinculados ao habitat, sua venda, compra e aluguel, sistemas de seguro-saúde ou velhice, regras de higiene da população, etc.

O exemplo mais importante sobre esse ponto de interseção entre disciplina e biopolítica talvez seja o sexo. Na *História da sexualidade (Vol. I)* Foucault nos mostra como o sexo se colocou na articulação entre os dois eixos da tecnologia política da vida. Ao mesmo tempo em que o sexo é englobado pelo universo das disciplinas, tornando-se objeto de adestramento e distribuição de forças, o sexo também é tomado pela biopolítica na medida em que ele interfere na regulação das populações devido aos efeitos globais que ele produz.

O sexo, operando como uma espécie de dobra, atua em sintonia com duas tecnologias políticas distintas, que, no entanto, acham no sexo o suporte necessário para se articularem. Foucault enumera quatro linhas de ataque ao longo das quais a política do sexo avançou, sendo certo que em cada uma delas vemos a composição entre técnicas disciplinares com procedimentos regulatórios. Sobre essas linhas políticas de atuação Foucault diz:

As duas primeiras se apoiaram em exigências de regulação – sobre toda uma temática da espécie, da descendência, da saúde coletiva – para obter efeitos ao nível da

disciplina; a sexualização da criança foi feita sob a forma de uma campanha pela saúde da raça (a sexualidade precoce foi apresentada, desde o século XVIII até o fim do século XIX, como ameaça epidêmica que corre o risco de comprometer não somente a saúde futura dos adultos, mas o futuro da sociedade e de toda a espécie); a histerização das mulheres, que levou a uma medicalização minuciosa de seus corpos, de seu sexo, fez-se em nome da responsabilidade que elas teriam no que diz respeito à saúde de seus filhos, à solidez da instituição familiar e à salvação da sociedade. Foi a relação inversa que ocorreu quanto ao controle de natalidade e à psiquiatrização das perversões: neste caso, a intervenção era de natureza reguladora, mas devia apoiar-se na exigência de disciplinas e adestramentos individuais. De um modo geral, na junção entre o “corpo” e a “população”, o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça de morte (FOUCAULT, 1988, p. 159-160).

Dessa maneira, a sexualidade está no cruzamento das tecnologias de poder, entre a disciplina e a regulamentação, uma vez que ela transita entre sua entre o organismo e a população. Do mesmo modo que a sexualidade, a medicina é um dispositivo privilegiado porque ela é um poder-saber que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e a população.

Foucault então nos diz que o elemento que transitará entre os dois planos tecnológicos distintos será a norma. A norma transita entre a disciplina sobre o corpo e o controle sobre os processos aleatórios que afligem a espécie humana,. A norma se aplica tanto a disciplina quanto à regulamentação.

A partir dessas considerações, Foucault dirá que desde o século XIX vivemos no que ele chama de sociedade de normalização. Ao contrário do que se pode imaginar, essa sociedade não é aquela que existe sob a égide total de um poder disciplinar. A sociedade de normalização é aquela em que o poder consegue encobrir toda a dimensão do orgânico e também do biológico. Nessa sociedade o poder se encarrega da vida, ou seja, penetra nos corpos e governa a população, mediante tecnologias de disciplina e de regulamentação. Enfim, a sociedade de normalização é “uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (FOUCAULT, 2010, p. 213).

Esse poder que coloca vida na centralidade de seus cálculos, seja quando ele atua sobre os corpos ou quando opera a gestão das populações, apresenta alguns paradoxos quanto ao seu exercício e seus próprios limites. Para explicar o que acabamos de dizer, Foucault aponta como um desses paradoxos da biopolítica o poder atômico.

Foucault adverte que o poder atômico não é simplesmente uma retomada do direito de matar do soberano. Ele é muito mais que isso. O poder atômico é inegavelmente a entrada em cena de um poder de soberania que mata, mas, na mesma medida, é um poder de matar a

própria vida (FOUCAULT, 2013, p. 213)⁸⁶. Então Foucault descreve esse paradoxo, mais ou menos sob estes termos: o poder atômico, tal como ele é possível de ser exercido, não só extingue a vida, mas também vemos nele a autossupressão de um poder comprometido em assegurar a vida. Mas se o poder atômico é um poder soberano de matar, se ele faz valer o direito de gládio, então ele não pode ser considerado um biopoder. Há aqui, como podemos notar, um excesso do direito soberano sobre o biopoder. Todavia, podemos ver a situação inversa quanto tem um excesso de biopoder. Foucault explica que

Esse excesso do biopoder aparece quando a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores. Extensão formidável do biopoder que, em contraste com o que eu dizia agora há pouco sobre o poder atômico, vai ultrapassar toda a soberania humana (FOUCAULT, 2010, p. 213)

Dado esses exemplos, então o novo conjunto de questões que se introduz é este: como um poder encarregado de aumentar a vida, de multiplicar suas possibilidades, vai exercer o direito de matar? Se há um poder que sustenta e induz a produção de vida, como ele pode ao mesmo tempo funcionar de modo a ir contra aquilo que ele protege? Ao lado do biopoder, como fica o direito de matar no interior de uma sociedade de normalização? Como esse poder que tem o objetivo de fazer viver pode deixar morrer?

Foucault responde a esse problema dizendo que um poder que cuida da vida somente pode vir a matar por meio do racismo. Para o pensador francês o racismo, obviamente, não é uma invenção do século XIX. Contudo, o surgimento do biopoder foi determinante para a introdução do racismo nos mecanismos do Estado. E isso aconteceu de tal maneira, diz

⁸⁶ Pode-se argumentar que o exemplo fornecido por Foucault é anacrônico, tendo em vista que suas considerações foram feitas em meados dos anos 70, um dos períodos mais tensos da Guerra Fria. Os efeitos do poder atômico naquele contexto histórico instauravam uma atmosfera de constante perigo e a iminência do extermínio em massa da humanidade. O historiador Eric Hobsbawm comenta que durante a Guerra Fria “gerações inteiras se criaram à sombra de batalhas nucleares que, acreditava-se firmemente, podiam estourar a qualquer momento, e devastar a humanidade. [...] À medida que o tempo passava, mais e mais coisas podiam dar errado, política e tecnologicamente, num confronto nuclear permanente baseado na suposição de que só o medo da “destruição mútua inevitável” (adequadamente expresso na sigla MAD, das iniciais da expressão em inglês – *mutually assured destruction*) impediria um lado ou outro (EUA e URSS) de dar o sempre pronto sinal para o planejado suicídio da civilização” (HOBSBAWN, 1995, p. 224). Entretanto, consideramos que o exemplo do poder atômico ainda persiste nos dias de hoje, dado não só o avanço da tecnologia nuclear, mas como também pelo fato de mais países no mundo possuírem a capacidade de exercer o poder atômico – basta perceber que os atuais conflitos no Oriente Médio envolvem a ameaça nuclear, assim como nos recentes conflitos entre China e Coreia do Norte. Nesse sentido, ainda citando Hobsbawm: “A forma típica de guerra do século XX, a guerra entre países, está em forte declínio. Neste momento, nenhum desses conflitos tradicionais está ocorrendo, embora eles não possam ser excluídos em diversos cenários da África e da Ásia, ou onde a estabilidade interna ou a coesão dos países existentes esteja em risco. Por outro lado, o perigo de uma guerra global, provavelmente decorrente da falta de vontade dos Estados Unidos de aceitar o surgimento da China como superpotência rival, não diminuiu, embora não seja imediato (HOBSBAWN, 2007, p. 45).

Foucault, que o Estado moderno praticamente não exerce suas funções senão passando pelo racismo.

Vamos ver como Foucault desenvolveu aquilo que ele denominou racismo de Estado.

2.5.2 O racismo de Estado

Antes de tudo, devemos destacar que para Foucault o discurso da luta de raças se diferencia do discurso racista. Este último foi apenas uma modificação, uma variação, ocorrida no século XIX, dentro da Europa, acerca do grande discurso sobre a luta de raças. Até o século XIX o discurso da luta de raças funcionou como uma espécie de contra-história para determinadas classes na Europa. Desse modo, o discurso da guerra de raças foi usado nos séculos XVI-XVII pela emergente burguesia inglesa e pela aristocracia francesa no século XVIII⁸⁷. Até então o discurso da luta de raças era um tipo de clivagem política, histórica e social entre dois grupos ou classes socialmente distintas.

Todavia, segundo Foucault, em meados do século XIX, com o processo colonizador capitaneado por Inglaterra e França, se dá uma mutação e o discurso da luta de raças torna-se um discurso racista⁸⁸. Essa modificação ocorre essencialmente em função do surgimento de uma nova tecnologia de poder – a biopolítica.

É no século XIX que o poder tomará a vida da população como eixo central de suas atividades. O poder passa a proteger e fomentar a vida do homem enquanto ser vivo, havendo, portanto, uma “estatitização do biológico”. Dentro de uma biopolítica, o racismo aparece como uma estratégia de guerra que objetiva fragmentar o contínuo biológico que é o corpo social. Essa cisão permite categorizar uma raça como boa e outra ruim, sendo certo que a morte da raça ruim ou inferior é condição para deixar a vida mais sadia e pura. Como diz Foucault

De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas relação do tipo biológico: “quanto mais espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar” (FOUCAULT, 201, p. 215).

⁸⁷ Depois do século XIX passa-se a empregar o discurso do darwinismo social e evolucionismo – forma de discurso racista.

⁸⁸ O filósofo Santiago Castro-Gómez realiza uma importante observação que cabe a nós aqui reproduzir: Foucault não está dizendo que o racismo nasce com o colonialismo, nem que o colonialismo é a condição de possibilidade do racismo; o que ele diz é que a experiência colonial européia (com Inglaterra e França) ajuda a desenvolver o discurso do racismo (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 158).

A grande novidade trazida pelas modificações estratégicas ocorridas no século XIX é ingresso do racismo nos mecanismos do Estado. Com a emergência da biopolítica o racismo visto como formação discursiva e dispositivo político passa a se vincular aos mais diversos contextos de guerra social e circula em diferentes cadeias de poder. Conforme comenta Guilherme Castelo Branco:

É precisamente a partir do momento em que poder e conhecimento biológico se entrelaçam que surge, segundo Foucault, uma nova modalidade, contemporânea de racismo. Ora, é obvio que o racismo existe há muito; todavia, foi a emergência do biopoder que tornou possível a entrada do racismo nos mecanismos do Estado (CASTELO BRANCO, 2013, p. 86)

O racismo, segundo Foucault, é o meio de introduzir no total da vida que o biopoder pretender dar conta uma espécie de cisão – uma divisão entre: o que deve viver e o que deve morrer. Para Foucault, a distinção das raças e a sua hierarquização são os modos de fragmentar o campo biológico que o poder se incumbiu de administrar. Trata-se de produzir uma fronteira biológica no interior de um domínio biológico. Como consequência disso, Foucault diz que o poder vai tratar a população como uma multiplicidade, realizando, por conseguinte, sua fragmentação em espécies ou subgrupos e, portanto, em raças.

Dito isso, percebemos que o racismo é um mecanismo de viés biológico na medida em que a ideia de inimigo já não é mais aquele inscrito no registro político. O inimigo em termos biológicos pode ser identificado com toda a sorte de perigos, externos ou internos, em relação a população ou para população (FOUCAULT, 2010, p. 215). A eliminação do inimigo representa a saúde da própria raça, uma vez que por meio da destruição do perigo que o inimigo representa ela se torna mais pura. Enfim, o racismo teria a função de justificar a eliminação do outro em função da defesa da população.

Dessa maneira conseguimos compreender que o racismo é chave que permite se exercer o direito de morte numa sociedade de normalização. O direito de matar passa a ser aceitável numa sociedade de normalização quando ele está destinado a afastar ou eliminar um perigo biológico, fortalecendo, por via reflexa, a própria espécie ou raça. Não é por outro motivo que

o racismo é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (FOUCAULT, 2010, p. 215).

Na sociedade de normalização (onde os cálculos do poder incidem sobre os aspectos da vida humana enquanto espécie), a morte só pode ser aceita à luz do racismo. Para a morte ingressar nessa economia de poder, ela tem que estar inscrita sob a insígnia do racismo. O Estado não mais detém o direito de gládio à maneira do antigo direito do soberano. O direito de matar reingressa aos cálculos do poder por meio do racismo, que se comporta como uma espécie de ofensiva contra os perigos que ameaçam uma raça. Nesse sentido, o racismo se torna a condição de possibilidade para o direito de matar⁸⁹.

Devemos lembrar que esse direito de matar deve ser entendido em seu sentido mais amplo, devendo englobar não só a morte de fato, mas também todas as condutas que levam à exposição à morte, o incremento do risco de morte, a morte política, a expulsão, a rejeição e etc. Em suma, toda a espécie de clivagem que expõe a vida do outro ao perigo de morte.

Isso nos leva a compreender o motivo pelo qual, no final do século XIX, houve uma maior inserção de teses biológicas no discurso político. Como salienta Foucault, começa a se notar no discurso político a presença de uma certa teoria evolucionista, no sentido de hierarquia entre as espécies, luta pela vida, seleção que elimina os menos adaptados, etc. Esse discurso político com tom biológico vem a justificar as relações de colonização, necessidade de guerras, criminalidade, loucura, doença mental, a divisão da sociedade em classes.

Esse operador do racismo vai se mostrar fundamental no processo de colonização, autorizando não só submissão do colonizado, mas também quando se tratar de genocídio de outros povos, matar outras populações. Trata-se da transformação do outro em inimigo, mas um inimigo com uma roupagem biológica. Esse caráter biológico do inimigo é que possibilitará sua eliminação, tendo em vista que ele pode representar uma ameaça a uma determinada raça.

Quanto à guerra, a leitura do inimigo já não é mais feita em termos exclusivamente políticos. Destruir o inimigo na guerra significa eliminar a raça adversa, aquela que representa um perigo biológico à espécie. Além disso, a guerra torna-se uma forma de regenerar a

⁸⁹ Sobre o racismo em nosso presente histórico Castelo Branco realiza o seguinte apontamento: “As práticas de Estado em curso no nosso tempo, alicerçadas na moderna administração da vida social, poderiam perfeitamente ser explicadas pelo “princípio do genocídio”, segundo o qual, inicialmente, deve-se escolher quem matar para depois deliberar sobre quem deixar viver. O alerta é feito por Michel Foucault: “o princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados, que não buscam mais se legitimar tão somente pela clássica tese jurídica da soberania, mas sobretudo pelo poder biológico de salvar a existência de suas populações pelo poder de eliminação do que é lhes considerado estranho e/ou externo. Esta forma de gestão/explicação do poder de Estado, na verdade, esclarece bem mais seu potencial mortífero e destruidor do que sua força de intervenção em prol de premissas igualitárias e da realização de bens sociais coletivos (CASTELO BRANCO, 2004, 137-138).

própria raça, ou seja, “quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos” (FOUCAULT, 2010, p. 217).

O racismo precisava ingressar no sistema punitivo do Estado para que fosse permitido o direito de morte, encarceramento e isolamento do criminoso. O criminoso é uma ameaça a própria raça, uma vez que ele expõe a população ao perigo. Esse mesmo mecanismo do racismo pode ser identificado na condenação à morte ou na prática de isolamento dos criminosos, loucos ou quaisquer outros portadores de anomalias diversas. Em todos esses casos, a tese do evolucionismo (racismo) será condição para matar. Segundo Foucault:

Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro da raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva. Vocês estão vendo que aí estamos, no fundo, muito longe de um racismo que seria, simples e tradicionalmente, desprezo ou ódio das raças umas pelas outras. Também estamos muito longe de um racismo que seria uma espécie de operação ideológica pela qual os Estados, ou uma classe, tentaria desviar para um adversário mítico hostilidades que estariam voltadas para [eles] ou agitariam o corpo social (FOUCAULT, 2010, p. 217).

O grande traço peculiar do racismo de Estado reside no fato de que ele está vinculado aos mecanismos tecnológicos de poder. O que caracteriza o racismo moderno não é seu caráter ideológico. O racismo na sociedade do biopoder se revela como uma tecnológica a serviço da biopolítica. Nesse sentido, o racismo se caracteriza como a única condição de possibilidade de eliminar a vida em uma sociedade de normalização. O racismo, diz Foucault, “é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano” (FOUCAULT, 2010, p. 217).

Foucault considera o ápice do racismo de Estado chega com o nazismo. Na concepção de Foucault, o nazismo foi um regime político notoriamente caracterizado pelo seu elevado grau disciplinar e regulamentador⁹⁰. Não obstante, a sociedade nazista desencadeou de forma mais completa o velho poder soberano de matar. Se diz isso porque, no nazismo, o direito de vida e de morte não é conferido apenas ao Estado, mas ele é disseminado entre um número considerável de pessoas. Foucault recorda que no Estado nazista todos têm o direito de vida e

⁹⁰ Guilherme Castelo Branco estabelece um interessante paralelo entre o racismo de Estado nazista e os genocídios sistemáticos de se deram no último século, vejamos: “O nazismo, considerado segundo a análise de Michel Foucault, realizou uma combinação dos fantasmas do sangue com usos explícitos e exagerados de poder disciplinar que acabou por tornar seu racismo tão terrível como ingênuo. Se o nazismo realizou o maior e mais terrível massacre de que os homens se lembram na atualidade, os crimes racistas praticados em massa no último século são disseminados e amplamente espalhados por todos os países do mundo, na maioria dos casos feitos segundo uma administração calculada das mortes com o controle dos meios de divulgação de seus resultados (CASTELO BRANCO, 2004, p. 138).

morte sobre o seu vizinho, ainda que fosse pelo comportamento da denúncia (FOUCAULT, 2010, p. 218).

O que se passa no regime nazista é o desencantamento do poder soberano, que não precisa mais ser ritualizado para ser concretizado. Outro ponto que deve ser destacado: no nazismo a guerra tornou-se o objetivo político central. Nesse sentido a guerra tem um duplo propósito, ou seja, com a guerra não se pretende simplesmente aniquilar a outra raça (o inimigo), mas também expor a população à morte, a destruição total. Esse risco de morrer pelo regime não é uma coisa acidental, mas sim um dos deveres fundamentais da obediência nazista e que está no centro de sua política. A submissão de toda a população ao risco de aniquilamento é o meio de ascensão e constituição de uma raça superior, com a consequente necessidade de destruição das outras raças. No regime nazista o biopoder e o poder soberano andam de “mãos dadas”, por isso observa Foucault:

Tem-se na sociedade nazista uma coisa extraordinária: é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar. (...) o Estado nazista tornou absolutamente coextensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito do soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas seus próprios. (...) Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida (FOUCAULT, 2010, p. 219).

Para Foucault, podemos afirmar, foi o nazismo que levou o paradoxo da relação entre biopoder-poder soberano ao extremo. Em relação à atualidade, Foucault não respondeu afirmativamente se esse paradoxo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder encontra-se inscrito no funcionamento dos Estados capitalistas modernos.

Todavia, fazendo uma abordagem apenas especulativa, pois Foucault não ingressa profundamente no tema, o pensador francês diz que o socialismo também incorporou em suas estruturas o racismo de Estado. Nas poucas palavras que Foucault dispensou ao tema, disse que é possível enxergar um racismo biológico num Estado socialista na medida em que ele deve exercer seu direito de matar a fim de eliminar doentes mentais, criminosos, adversários políticos, etc.

O que Foucault considera bastante interessante é que o funcionamento do racismo não está somente entranhado no Estado socialista, mas em todo o projeto de socialista desde o século XIX. Foucault explica essa perspectiva do seguinte modo: quando o socialismo reivindica mudanças no processo econômico, buscando a passagem do Estado capitalista para o Estado socialista, ele não necessita, em regra, ou pelo menos imediatamente, do racismo de estado. Entretanto, no momento em que o socialismo se articula em torno da luta para a

eliminação do adversário de classe na sociedade capitalista, certamente o socialismo terá que reativar o racismo, uma vez que se trata do único meio de pensar a razão de matar o adversário. Quanto à essa relação entre o socialismo e o racismo, Foucault conclui que

em todos os momentos em que o socialismo foi obrigado a insistir no problema da luta, da luta contra o inimigo, da eliminação do adversário no interior da sociedade capitalista; quando se tratou, por conseguinte, de pensar o enfrentamento físico com o adversário de classe na sociedade capitalista, o racismo ressurgiu [...]. Quando se trata simplesmente de eliminá-lo economicamente, de fazê-lo perder seus privilégios, não se necessita de racismo. Mas, quando se trata de pensar que se vai ficar frente a frente com ele e que vai ser preciso brigar fisicamente com ele, arriscar a própria vida e procurar matá-lo, foi preciso racismo (FOUCAULT, 2010, p. 221).

Neste capítulo estudamos o surgimento do biopoder na sociedade europeia do século XVIII e seus desdobramentos até o século XX. Vimos que a partir do século XVIII o poder político assumiu como função o gerenciamento da vida. O primeiro “grupo” de tecnologias a avançar sobre a vida vem através do poder disciplinar, que objetiva transformar o corpo humano em espécie de máquina e integrá-lo aos novos processos econômicos e políticos da sociedade capitalista da época. Um pouco mais tarde aparece um segundo conjunto de técnicas, denominadas de biopolítica, que tomam como objeto o “corpo-espécie”, a população. A biopolítica centraliza seus esforços para normalizar a sociedade, ou seja, por meio de intervenções e regularizações, a biopolítica afasta ou neutraliza os processos naturais que possam afetar negativamente os seres humanos enquanto espécie.

As tecnologias disciplinares e biopolíticas foram mecanismos extremamente necessários para o desenvolvimento do capitalismo. Vimos aqui que Foucault não pensa essas estratégias como ferramentas para a dominação de uma classe, mas como técnicas de poder que tornaram possível o desenvolvimento do capitalismo. O capitalismo, por sua vez, reforçou e aprofundou o desenvolvimento da biopolítica. De modo geral, podemos dizer que capitalismo e biopolítica nascem a partir do mesmo solo, ou seja, por meio das expansões demográficas e crises econômicas que se irromperam na época clássica.

A seguir, vamos acompanhar o aprofundamento da questão da biopolítica nos cursos *Segurança, território e população* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979). Em ambos os cursos Foucault compreende a necessidade de abordar de frente essa tecnologia fundamental que determinou o ingresso da vida nos mecanismos e cálculos do poder. Em *Segurança, Território, População*, Foucault, visando melhor entender a problemática da biopolítica, desloca seus estudos para aquilo que ele chamou de “governamentalidade”. Em *Nascimento da Biopolítica*, Foucault prossegue analisando o tema da governamentalidade nos marcos do

liberalismo, em suas duas versões contemporâneas: o *ordo-liberalismo* alemão e o *liberalismo da Escola de Chicago* (DANNER, 2017, p. 78).

Dito isso, nosso objetivo no próximo capítulo será entender o deslocamento realizado por Foucault que inicia com a compreensão das técnicas biopolíticas e se encaminha para “arte de governar” e que posteriormente culmina no neoliberalismo.

3 A SOCIEDADE DE SEGURANÇA E O NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA

Após realização do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault continua sua investigação sobre a biopolítica. No ano de 1978, Foucault profere o curso *Segurança, Território e População*, onde expressamente fixa como objetivo estudar do biopoder, ou seja, o conjunto dos mecanismos pelos quais a espécie humana vai entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder (FOUCAULT, 2008(b), . p. 3).

Antes de mais nada é preciso dizer que o curso *Segurança, Território e População* marca uma espécie de desvio em relação ao rumo das pesquisas sobre biopolítica. O citado curso, a princípio, visava produzir uma “história das tecnologias de segurança”. Esse aspecto do estudo apareceu a Foucault na medida em que precisava pensar o biopoder como uma tecnologia verdadeiramente operacional.

A partir da necessidade de pensar o biopoder por meio dos dispositivos de segurança, Foucault se depara com urgência de uma outra perspectiva que viria englobar o biopoder. Assim, na medida em que se desenvolvem os estudos sobre os dispositivos de segurança, emerge igualmente a importância do conceito de população para a biopolítica. No entanto, esse conceito de população vai deslocar as investigações da bioplítica para o âmbito da arte de governar. Dito de outra forma, “a análise dos dispositivos de segurança relativos a população levou Foucault a pôr progressivamente em destaque o conceito de “governo”” (SENELLART, 2008, p. 517).

Michel Senellart assinala que *Segurança, Território e População* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979) são cursos que retomam a pesquisa anterior sobre a biopolítica. Todavia, a consecução desse projeto levou Foucault a realizar alguns desvios que, aparentemente, o afastaram do seu intuito inicial. Dessa maneira Senellart explique que

De fato, tudo acontece como se a hipótese do biopoder, para se tornar verdadeiramente operacional, exigisse ser situada num marco mais amplo. O anunciado estudo dos mecanismos pelos quais a espécie humana entrou, no século XVIII, numa estratégia geral de poder, apresentado como o esboço de uma "história das tecnologias de segurança", cede a vez, já na quarta aula do curso de 1978, ao projeto de uma história da "governamentalidade", desde os primeiros séculos da era cristã. Do mesmo modo, a análise das condições de formação da biopolítica, no segundo curso, logo se apaga em benefício da análise da governamentalidade liberal. Em ambos os casos, trata-se de lançar luz sobre as formas de experiência e de racionalidade a partir das quais se organizou, no Ocidente, o poder sobre a vida. Mas essa pesquisa tem por efeito, ao mesmo tempo, deslocar o centro de gravidade dos cursos, da questão do biopoder, para a do governo, a tal ponto que esta, finalmente, eclipsa quase inteiramente aquela (SENELLART, 2008 apud FOUCAULT, 2008(b), p. 496).

Dito isso, vamos ver o essencial desse percurso que passa dos dispositivos segurança, atravessa noções de população e arte de governo para, ao fim, chegar naquilo que Foucault chamou de *governamentalidade*⁹¹.

3.1 A sociedade de segurança

O objeto do curso *Segurança, Território e População*, tal como sugere o título, é uma investigação acerca da tecnologia de poder que cuida da população com a finalidade de promover seu equilíbrio global, afastando-a dos perigos que eventualmente possam colocar sua integridade em risco. Com isso Foucault procura saber se de fato, hoje, a economia do poder transformou a sociedade em uma sociedade de segurança⁹².

Para consecução do seu objetivo inicial, Foucault procura caracterizar a forma como funciona um dispositivo de segurança. O pensador francês explica que os dispositivos de segurança vão inserir uma série de fenômenos aleatórios (por exemplo, o roubo) em um registro de probabilidade. As reações do poder ante esse fenômeno vão ser abalizadas mediante um cálculo, levando em consideração a relação custo-benefício. Por último, os dispositivos de segurança vão estabelecer uma média considerada ótima e, depois, fixar os limites do viria a ser uma conduta aceitável⁹³.

Dessa forma, tomando a prática delituosa do roubo em uma sociedade como exemplo, diríamos que a função do dispositivo de segurança é saber “como manter um tipo de criminalidade dentro de limites que sejam social e economicamente aceitáveis e em torno de

⁹¹ Sobre o termo governamentalidade, Judith Revel explica que “a partir de 1978, em seu curso no *Collège de France*, Foucault analisa a ruptura que se produziu entre o final do século XVI e o início do século XVII e que marca a passagem de uma arte de governar herdada da Idade Média, cujos princípios retomam a virtudes morais tradicionais (sabedoria, justiça, respeito a Deus) e o ideal de medida (prudência, reflexão), para uma arte de governar cuja racionalidade tem por princípio e campo de aplicação o funcionamento do Estado: a “governamentalidade” racional do Estado. Essa “razão do Estado” não é entendida como a suspensão imperativa das regras pré-existentes, mas como uma nova matriz de racionalidade que não tem a ver nem com o soberano de justiça, nem com o modelo maquiavélico do Príncipe.

⁹² Sobre o termo “segurança” usado por Foucault no título do curso do ano de 1978, remetemos as observações de Castelo Branco: “Quando Foucault fala, em francês, de *sécurité*, ele está falando de uma palavra que, vertida para o português é traduzida por segurança, que está muito ligada ao sentido de “polícia-e-ladrão”, de segurança pública, de coisas desse gênero. [...] o que está interessando a Foucault são os sistemas de seguridade social que estão vinculados a determinadas populações, enquanto alvos de políticas de saúde e de políticas de segurança social, de aposentadoria, de seguro-desemprego (CASTELO BRANCO, 2016, p. 114).

⁹³ Edgardo Castro comenta que “os dispositivos de segurança se ocupam, em resumo, de fenômenos de massa, em série, de longa duração. Daí a importância que, no desenvolvimento desses dispositivos, teve o que no século XVIII se denominava ciência da polícia, vale dizer, a estatística. Então, na medida em que se trata de administrar esse conjunto e seus efeitos, os dispositivos de segurança devem funcionar tendo em conta a aleatoriedade dos acontecimentos futuros (CASTRO, 2018, p. 111).

uma média que vai ser considerada, digamos, ótima para um funcionamento social” (FOUCAULT, 2008(b), p. 8).

Ao tomar em consideração as técnicas de poder, poderíamos dizer que Foucault apresenta três planos: o sistema legal (arcaico), as disciplinas (moderno), os dispositivos de segurança (contemporâneo). O aspecto mais importante a ser ressaltado é que esses mecanismos não aparecem de forma historicamente linear e muito menos são excludentes entre si. O que é há, na verdade, é o predomínio de determinada técnica de poder em cada momento histórico. A segurança é uma forma de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina (FOUCAULT, 2008, p. 14). Assim, Foucault diz que

Não há a era do legal, a era do disciplinar, a era da segurança. Vocês não têm mecanismos de segurança que tomam o lugar dos mecanismos disciplinares, os quais teriam tomado o lugar dos mecanismos jurídico-legais. Na verdade, vocês têm uma série de edifícios complexos nos quais o que vai mudar, claro, são as próprias técnicas que vão se aperfeiçoar ou, em todo caso, se complicar, mas o que vai mudar, principalmente, é a dominante ou, mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança. Em outras palavras, vocês vão ter uma história que vai ser uma história das técnicas propriamente ditas (FOUCAULT, 2008(b), p. 11-12).

A história das técnicas é desenvolvida por Foucault através de alguns temas privilegiados, tendo em vista que eles fornecem a possibilidade de melhor visualizar os deslizamentos e as mutações dos mecanismos disciplinares e a formação dos dispositivos de segurança. Então Foucault enumera quatro perspectivas para pensar a tecnologia da segurança, são eles: o espaço, o tratamento do aleatório, a normalização e o mais importante, a correlação entre a técnica de segurança e a população.

Vejamos o primeiro ponto: a questão do espaço. Para pensar a relações entre as técnicas de poder e o espaço, Foucault elege como fio condutor o problema das cidades. Sabemos que o poder soberano, o poder disciplinar e os dispositivos de segurança possuem objetos específicos e que surgiram em momentos históricos distintos. Contudo, podemos dizer que o espaço das cidades é o horizonte que unifica as três técnicas de poder, pois cada dispositivo de poder terá que ajustar seus mecanismos de ação de acordo os problemas do espaço.

Foucault comenta que o poder soberano esquadrinha o espaço da cidade de forma hierarquizada, partindo de um centro, onde está a capital, passando pelas pequenas cidades, até chegar as periferias. Assim, o território da cidade ficava disposto da seguinte maneira: no campo residiam os camponeses, nas pequenas cidades ficavam os artesões e a capital era reservada ao soberano e a nobreza.

Como não poderia deixar de ser, a distribuição do território deveria refletir a relação de poder travada entre o soberano e seus súditos. O bom funcionamento do Estado e da política dependia de uma boa disposição espacial das cidades. Nesse sentido, a capital deveria ser distribuída de tal forma que deveria ficar no centro do território, justamente para melhor coordenar a circulação não só de mercadorias e riquezas, mas também de ideias e ordem. Foucault aponta que

Um bom soberano, seja ele um soberano coletivo ou individual, é alguém que está bem situado no interior de um território, e um território que é civilizado no que concerne a sua obediência ao soberano é um território que tem uma boa disposição espacial. Pois bem, tudo isso, essa ideia da eficácia política da soberania está ligada aqui a ideia de uma intensidade das circulações: circulação das ideias, circulação das vontades e das ordens, circulação comercial também (FOUCAULT, 2008(b), p. 20).

O problema da articulação entre poder soberano e território consiste, afinal, em saber como capitalizar um Estado, ou seja, dispô-lo territorialmente de tal maneira que tudo seja bem organizado em torno da capital, com a finalidade de promover a circulação política e comercial.

Na perspectiva do poder disciplinar os problemas são de outra ordem. Como plano de referência para trabalhar este tema, Foucault elege as cidades artificiais construídas durante o período de regente de Luís XIII e Luís XVI.

Como já sabemos, umas das características do poder disciplinar é a sua capacidade de individualização, inclusive dos espaços. Desse modo, a técnica disciplinar vai “arquitetar” um espaço, isso significa que ele vai atuar sobre o espaço criando demarcações, subdividindo-o, tornando-o, assim, um lugar propício para a vigilância e controle. Foucault vai dizer que o tratamento das multiplicidades no espaço consiste na criação de um espaço vazio e fechado, dentro do qual essas multiplicidades são organizadas de acordo com o tríplice princípio da hierarquização, da comunicação exata das relações de poder e dos efeitos funcionais específicos dessa distribuição, por exemplo, assegurar o comércio, assegurar a moradia, etc. (FOUCAULT, 2008(b), p. 23).

Em relação aos dispositivos de segurança, o exemplo a ser trabalhado são as urbanizações das cidades ocorridas no século XVIII na Europa. Um caso em particular é escolhido por Foucault, que é o desenvolvimento da cidade de Nantes no século XVIII, na França. Durante o século XVIII a cidade de Nantes alcançou um significativo desenvolvimento, alavancando sua atividade comercial e, ao mesmo tempo, aumentando a expressividade das atividades econômicas e administrativas, sem contar, ainda, com o grande crescimento demográfico e os amontoados urbanos. Esses fatores demandaram uma série de

intervenções para reorganização do espaço para que cidade pudesse se ajustar as novas funções econômicas e administrativas. De outro lado, a cidade contava com problemas de circulação num sentido geral, tanto de coisas e como de pessoas. Além disso, ela também contava com problemas de higiene, saúde, mercadorias, delinquência, água, etc.

Para solucionar os problemas da cidade de Nantes foi preciso um conjunto de intervenções para otimizar, principalmente, o fluxo de bens e pessoas no interior da cidade. É exatamente nesse ponto que podemos enxergar a atuação dos dispositivos de segurança. A biopolítica, por meio dos mecanismos de segurança, vai atuar sobre um conjunto de dados extraídos da realidade para potencializar seus os efeitos positivos e minimizar os efeitos negativos. Trata-se de trabalhar com a dinâmica da realidade e com as oscilações inevitáveis que ela produz. Contudo, a ideia é extrair o máximo de efeitos positivos dessas oscilações, minorando seus aspectos negativos. Para isso, os dispositivos de segurança lidam com probabilidades, com a prospecção e os riscos.

O mais importante a se reter nesse exemplo de Foucault é que os dispositivos de segurança deixam vir à tona a ideia de *meio*. Em poucas palavras, pode-se dizer que o meio é um horizonte circundante que envolve as coisas, as pessoas e o espaço em que elas se encontram. O meio instaura uma relação do espaço com aquilo que nele está presente. Isso significa dizer que no meio também estão incluídas todas as circunstâncias físicas que influenciam um organismo vivo. Em suma, o meio é constituído por um conjunto de efeitos que incidem sobre todos os que estão nele incluídos, ou seja, sobre uma população. Nas palavras de Foucault

o meio aparece como um campo de intervenção em que, em vez de atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias - o que acontecia no caso da soberania -, em vez de atingi-los como uma multiplicidade de organismos, de corpos capazes de desempenhos, e de desempenhos requeridos como na disciplina, vai-se procurar atingir, precisamente, uma população. Ou seja, uma multiplicidade de indivíduos que são e que só existem profunda, essencial, biologicamente ligados materialidade dentro da qual existem (FOUCAULT, 2008(b), p. 28).

O problema das circunstâncias aleatórias e os dispositivos de segurança é tratado por Foucault por meio da questão da escassez. Esse termo se refere mais especificamente a falta ou insuficiência de alimentos numa determinada região e por um período de tempo específico. A escassez é um acontecimento interessante de se estudar devido à repercussão que ela produz. A escassez provoca a elevação dos preços das mercadorias, provoca a estocagem de mercadorias, privando assim sua circulação. Esses fatores culminam na contínua majoração de preço e, por via de consequência, levam a dificuldade ou a impossibilidade de satisfação

das necessidades básicas da população. Além disso a escassez pode ser estopim para revoltas populares e crise nos governos. Não é por outro motivo que os governos tentam evitar ao máximo a questão da escassez.

Foucault aborda o problema da escassez na França duramente os séculos XVII e XVIII. Segundo o pensador francês, um conjunto de medidas jurídico-disciplinar foi adotado para intervir sobre o acontecimento da escassez, visando impedi-la ou para amortizar seus efeitos nocivos. Esse conjunto de medidas era constituído de limitações, obrigações, coerções e vigilância permanente. Essa espécie de intervenção na economia tinha a função de controlar os preços, a estocagem, a extensão das áreas cultivadas e a exportação.

Assim, nos períodos de escassez, os camponeses tinham restrições quanto à semeadura de alguns grãos ou mesmo a proibição de semear alguns grãos selecionados. Também poderia haver o incentivo ao plantio de outros grãos e a estocagem ser limitada. Os comerciantes tinham que vender seus produtos antes da alta dos preços. Com isso, forçava-se a baixa dos preços dos alimentos e, enquanto os camponeses lucravam menos, os habitantes das cidades poderiam se alimentar por um baixo custo. Sobre essa técnica de intervenção Foucault salienta o seguinte:

Essa regulação por baixo do preço de venda dos cereais, do lucro camponês, do custo de compra para as pessoas, do salário, vocês sabem que é evidentemente o grande princípio político que foi desenvolvido, organizado, sistematizado durante todo o período que podemos chamar de mercantilista, se entendermos por mercantilismo essas técnicas de governo e de gestão da economia que praticamente dominaram a Europa desde o início do século XVII até o início do século XVIII (FOUCAULT, 2008(b), p. 43).

Entretanto, com o passar do tempo, o sistema mercantilista e suas técnicas de governo se mostraram ineficazes em relação ao combate contra a escassez. Isso porque, com o baixo lucro obtido pelos camponeses, eles ficavam incapacitados de investir no plantio e na produção da safra seguinte. Dado esse estado de coisas, somando-se, ainda, eventuais acidentes climáticos e outros fatores não controláveis. Assim, as safras que vinham depois das medidas intervencionistas se viam comprometidas e, como tendência, dava-se a formação de um quadro de escassez. Nesse sentido, os mecanismos mercantilistas acabavam produzindo aquilo mesmo que se desejava evitar.

Ao tomar em consideração os problemas produzidos pela visão mercantilista, aparece na Europa, no século XVIII, a chamada escola fisiocrata, que advoga em favor do princípio da liberdade de comércio e circulação de grãos. Essa nova mentalidade de regulação das relações econômicas representa uma mutação das tecnologias de poder, tendo em vista a instalação das técnicas dos dispositivos de segurança.

O regime mercantilista adota basicamente técnicas jurídico-disciplinares para regulação econômica. Já os fisiocratas pretendiam constituir um mecanismo, elaborado a partir do acontecimento da escassez de grãos, para assim produzir limitações, compensações ou mesmo a anulação do fenômeno sobre o qual pretendiam intervir e controlar. Para Foucault os fisiocratas do século XVIII realizam

um trabalho no próprio elemento dessa realidade que é a oscilação abundância/escassez, carestia/preço baixo, é apoiando-se nessa realidade, e não tentando impedir previamente, que um dispositivo vai ser instalado, um dispositivo que é precisamente, a meu ver, um dispositivo de segurança e não mais um sistema jurídico-disciplinar (FOUCAULT, 2008(b), p. 49).

Pode-se dizer que os fisiocratas realizam uma análise político-econômica dos fenômenos que atingem a população. Os fisiocratas procuraram entender o fenômeno da escassez “por dentro”, a partir da própria coisa dada. Uma vez feita essa apreensão da realidade, eles tentaram compreender a lógica da ação dos elementos envolvidos, suas escolhas e comportamentos, com a finalidade de desenhar alguns efeitos que seriam previsíveis. Com isso, os fisiocratas elaboram uma técnica para reduzir os efeitos maléficos da escassez sobre a população.

Para melhor vislumbrar os dispositivos de segurança, Foucault também trata de opô-los as técnicas de normalização disciplinar. Primeiramente, Foucault destaca que na relação entre a lei e a norma existe uma normatividade intrinsecamente ao da lei, mas que essa normatividade não deve ser confundida com os procedimentos, processos, técnicas de normalização.

A sanção normalizadora disciplinar, como já sabemos, tem um espectro de atuação que vai para além da simples punição. A norma, acima de tudo, traça a fronteira entre o normal e o anormal, criando, portanto, um regime de diferenciação. Ao prescrever o limite entre normal-anormal, a normalização estabelece um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado. Assim, o processo de normalização disciplinar consiste em procurar tomar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo ótimo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz (FOUCAULT, 2008(b), p. 75).

Para identificar o tipo de normalização produzido pelos dispositivos de segurança, Foucault vai seguir as práticas de inoculação e vacinação para o controle das epidemias, notadamente o caso da varíola, ocorrida no século XVIII na Europa. A varíola era um fenômeno endêmico e de intensa propagação. Para controlar os efeitos desse fenômeno surgiram novas técnicas como a inoculação ou “variolização” e a introdução da vacinação.

Essas práticas de caráter preventivo tiveram uma eficácia exemplar, uma vez que praticamente evitaram a epidemia de varíola e, talvez o principal, essas técnicas podiam ser aplicadas a toda população.

Foucault aponta dois suportes que possibilitaram a inscrição dessas técnicas empíricas (inoculação e a vacinação) nas práticas reais de governo da Europa. O primeiro suporte é justamente a característica generalizável da vacina e da inoculação. Isso permitiu pensar o fenômeno da varíola em termos de probabilidade. O segundo suporte seria o fato de que tanto a vacinação como a inoculação serem técnicas que possuem semelhanças com outros dispositivos de segurança. Essas técnicas não operavam para abolir a epidemia, mas para controlá-la, fazendo com que o fenômeno se anulasse por si mesmo ou tivesse seus efeitos minimizados. Então, conclui Foucault:

Logo, dupla integração no interior das diferentes tecnologias de segurança, no interior da racionalização do acaso e das probabilidades, Eis, sem dúvida, o que tornava aceitáveis essas novas técnicas, aceitáveis, se não para o pensamento médico, pelo menos para os médicos, para os administradores, para os que eram encarregados da "polícia médica" e, finalmente, para as próprias pessoas (FOUCAULT, 2008(b), p. 78).

Além disso, as técnicas de controle de epidemia vão levar em consideração a população como objeto de atuação, ou seja, trata-se de levar em consideração um conjunto de indivíduos sem descontinuidade, sem divisão entre doentes e não-doentes. Em todo caso, as técnicas de que estamos falando também seriam produtoras de saberes, tais como: taxa de mortalidade (provável ou esperada), taxa de morbidade normal e, ainda, a aferição de normalidades diferenciais para cada um dos grupos analisados. Esses saberes vão fornecer a possibilidade de estabelecer regularidades e verificar oscilações dos processos biológicos, garantindo, dessa maneira, uma intervenção precisa sobre a população.

Os aspectos acima mencionados são importantes para Foucault, uma que a normalização dos dispositivos de segurança é feita a partir do confronto das diferentes distribuições de normalidade⁹⁴. Ao contrário das disciplinas, nos dispositivos de segurança

⁹⁴ Nesse ponto, a comentadora Laura Bazzicalupo realiza uma interessante observação sobre os dispositivos de segurança. A comentadora italiana diz: “O dispositivo de segurança, ao contrário (da disciplina), é indefinido, tende a integrar sempre novos elementos heterogêneos: psicológicos, morais, econômicos, comerciais e produtivos, que compartilham uma origem externa em relação à ação biopolítica de governo; essa atua mais na sua coordenação, finalização e recuperação de sua efetividade, sem julgar, operando sob o signo do realismo. A norma aqui “é um jogo dentro de normalidades diferenciais”. [...] O mecanismo disciplinar inverte-se evidenciando formas de autonormatividade do social. Foucault assume a tese da continuidade entre o normal e anormal de Canguilhem, apresentada na primeira parte de *O normal e o patológico*, segundo a qual “os fenômenos patológicos nos organismos vivos nada mais são do que variações quantitativas, para mais ou para menos, dos fenômenos fisiológicos correspondentes” [...]. Assim, o dispositivo de segurança para o tratamento da varíola anula a divisão entre o normal e anormal e assume todo o conjunto da população, doentes e não doentes, sem descontinuidade, por estar expostos ao risco e, portanto, à profilaxia. O perfil significativo não é o

vamos ter uma identificação do normal e do anormal, vamos ter uma identificação das diferentes curvas de normalidade, e a operação de normalização vai consistir em fazer essas diferentes distribuições de normalidade funcionarem urnas em relação as outras e [em] fazer de sorte que as mais desfavoráveis sejam trazidas as que são mais favoráveis. Temos portanto aqui uma coisa que parte do normal e que se serve de certas distribuições consideradas, digamos assim, mais normais que as outras, mais favoráveis em todo caso que as outras. São essas distribuições que vão servir de norma. A norma está em jogo no interior das normalidades diferenciais. O normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório. Logo, eu diria que não se trata mais de uma normação, mas sim, no sentido estrito, de uma normalização (FOUCAULT, 2008 (b), p. 82-83).

Ao analisar retrospectivamente os exemplos usados por Foucault para traçar o que ele chamou de “história dos dispositivos de segurança”, podemos perceber que ele vai constituindo paulatinamente a noção de população, elemento central da biopolítica, mas que também será fundamental para o estudo do governo.

Com vimos acima, os problemas das cidades ligam a população a seu meio, quanto ao problema da escassez e da circulação dos grãos, o essencial foi a inserção da população nos cálculos de uma economia política liberal. No caso da varíola e as técnicas de inoculação e vacinação, o importante é que a normalização específica da segurança tem a população como seu objeto de cuidado. Dessa maneira, o que fica claro é que, para Foucault, os dispositivos de segurança só podem ser pensados se tomarmos a noção de população⁹⁵ como uma realidade. Em todos esses casos descritos, o elemento que se sobressai é a população.

Pois bem. Michel Senellart explica que as primeiras aulas do curso do ano de 1978 acompanham o projeto traçado por Foucault no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*. No curso de 1976 Foucault já havia apresentado os três grandes domínios de intervenção da biopolítica: os processos de natalidade e mortalidade, o que trouxe uma outra perspectiva sobre o problema da morbidade; os fenômenos da velhice, dos acidentes e doenças. Em suma, todos os acontecimentos de afetam a capacidade dos indivíduos; a relação dos homens com o seu meio, visto, principalmente, por meio do problema das cidades.

individual, mas aquele dos grupos de risco, desviantes da média geral e que o dispositivo deve recolocar dentro dos limites de uma normalidade estatística” (BAZZICALUPO, 2017, p. 60-61).

⁹⁵ Sobre o conceito de população Edgardo Castro assinala o seguinte: “Certamente, não é a primeira vez que nos encontramos com esse termo ou esse conceito no pensamento político, como o provam as numerosas considerações acerca da importância da relação entre a população e o território. Um território despovoado, com efeito, não tem o mesmo significado político que um habitado. Não se trata, por isso, de uma novidade em sentido absoluto. O novo responde, antes, à forma que toma a população no contexto dos dispositivos de segurança. Neles, a população aparece, por um lado, em sua dimensão biológica, em sua naturalidade: suas variações em relação ao clima e à geografia, suas taxas de crescimento e mortalidade, os desejos que movem seus comportamentos, etc. E, por outro lado, em sua dimensão pública: as opiniões, os comportamentos, os hábitos, as convicções, etc. A população, esse novo personagem político, é, precisamente, o que se estende desde o enraizamento biológico da espécie humana até o público” (CASTRO, 2018, p. 112-113).

Senellart chama atenção para o fato de que a descrição dos campos de atuação do biopoder realizada no ano 1976 vai se repetir no curso de 1978, porém, o que fica impensado no curso *Em defesa da sociedade* é a questão do liberalismo como nova racionalidade governamental (SENELLART 2008, apud FOUCAULT, 2008 (b), p. 516). Entretanto, ao término da história dos dispositivos de segurança, Foucault constata que o problema a ser enfrentado dali para a frente seria o da correlação entre a técnica de segurança e a população⁹⁶. Sobre esse deslizamento metodológico, Foucault diz que

Quanto mais eu falava da população, mais eu parava de dizer "soberano". Fui levado a designar ou a visar algo que, aqui também, creio eu, é relativamente novo, não na palavra, não num certo nível de realidade, mas como técnica nova. Ou antes, o privilégio que o governo começa a exercer em relação as regras, a tal ponto que um dia será possível dizer, para limitar o poder do rei, que "o rei reina, mas não governa"; essa inversão do governo em relação ao reino e o fato de o governo ser no fundo muito mais que a soberania, muito mais que o reino, muito mais que o *imperium*, o problema político moderno creio que está absolutamente ligado a população. A série: mecanismos de segurança - população - governo e abertura do campo do que se chama de política, tudo isso, creio eu, constitui uma série que seria preciso analisar (FOUCAULT, 2008 (b), p. 99).

Esse estudo levou Foucault a deslocar sua atenção para o conceito de governo. O conceito de governo aqui tem o sentido de “arte de exercer o poder na forma da economia”. Essa ideia e realidade de governo possibilita Foucault a caracterizar o liberalismo econômico como uma arte de governar. Por isso, lembra Senellart, que o triângulo segurança, território e população é substituído pela sistemática segurança, população, governo (SENELLART 2008b, apud FOUCAULT, 2008b, p. 517). Na aula de 1º de fevereiro de 1978, Foucault começa tratar da questão do governo e apresenta o conceito de “governamentalidade”. É justamente esse conceito que vamos abordar nas linhas que se seguem.

3.2 A governamentalidade

Para entender o novo conceito que entra no arcabouço teórico foucaultiano, nós precisamos realizar algumas digressões e acompanhar o movimento feito por Foucault na aula

⁹⁶ O conceito de população como nova chave de interpretação para biopolítica vai deslocar o nascimento das ciências humanas para o registro da população, resultando uma nova leitura das teses sustentadas nos livros *As palavras e as coisas* e *Vigiar e punir*. Assim podemos dizer que “à diferença de quanto se sustentava em *As palavras e as coisas*, já não há que buscar o lugar de nascimento das ciências humanas em uma mutação epistêmica, e tampouco, como se sustentava em *Vigiar e punir*, nos mecanismos da individualização disciplinar, mas na emergência desse novo conceito de população e da nova realidade que essa constitui” (CASTRO, 2018, p. 113). Nesse sentido ensina Foucault: “a temática do homem, através das ciências humanas que o analisam como ser vivo, indivíduo trabalhador, sujeito falante, deve ser compreendida a partir da emergência da população como correlato de poder e como objeto de saber. O homem, afinal de contas, tal como foi pensado, definido, a partir das ciências ditas humanas do século XIX e tal como foi refletido no humanismo do século XIX, esse homem nada mais é finalmente que uma figura da população (FOUCAULT, 2008(b), p. 103).

de 1º de fevereiro de 1978 de *Segurança, território e população*, onde é feito um inventário sobre a temática do governo.

Foucault inicia seu discurso ressaltando que a problemática do governo encontra raízes na Antiguidade greco-romana e na Idade Média, contudo, os problemas se intensificam no século XVI, tendo em vista, principalmente, a conjugação de dois processos: de um lado o estabelecimento de Estados territoriais, administrativos, coloniais e, de outro lado, um movimento de concentração estatal, que corresponderia a um processo de dispersão e dissidência religiosa. Tudo isso vai colocar em primeiro plano a questão de como ser governado, por quem ser governado e qual o melhor modo de se governar⁹⁷.

Para entender como uma concepção política de governo foi se construindo ao longo do tempo, Foucault resolve tomar como paradigma a leitura da obra *O Príncipe* (Maquiavel) para contrapô-la à uma literatura “anti-Maquiavel”, representada pelos escritores Guillaume de La Perrière e François de La Mothe Le Vayer. Essa literatura anti-Maquiavel busca tecer uma crítica quanto ao tipo de relação de que se dá entre o príncipe e seus súditos. Segundo essa perspectiva, o Príncipe não integraria o próprio principado, uma vez que ele se encontra numa posição transcendente, exterior em relação aos súditos e ao próprio principado.

Além disso, a literatura anti-Maquiavel argumenta que os laços que unem o Príncipe a seu principado são da ordem da violência ou da tradição, estabelecidos por meio de alianças com outros Príncipes. Uma vez que é caracterizada por uma relação de exterioridade e violência, a posição do Príncipe é frágil e estará sempre ameaçada, tanto por inimigos externos, quanto por ameaças internas. O Príncipe também se vê ameaçado internamente já que não há nenhum tipo de fundamentação *a priori* para que os súditos aceitem o governo do Príncipe.

Dado esse estado de coisas, verifica-se uma situação lógica: o Príncipe exercerá seu poder para a manutenção e proteção de seu principado. A obra de Maquiavel é escrita tendo

⁹⁷ Na Idade Média o exercício da soberania política era baseado no texto religioso. A Bíblia servia como uma espécie de paradigma para a conduta do soberano. O príncipe deveria agir e se comportar de acordo com as virtudes cristãs descritas no texto sagrado. A conduta do Príncipe deveria refletir como um espelho o conjunto de virtudes ditadas pela Bíblia. Tal modo de governar ficou conhecido como “espelhos políticos”. Após a política dos espelhos a soberania política assume a forma da razão de Estado. No momento em que aparece a figura política do Estado ele significava apenas um modo de ser. O Estado indicava a condição de prosperidade, paz, ordem, etc. Nesse sentido, como nos explica o comentador Nildo Avelino, “foi da necessidade de conservar o Estado, isto é, a condição do reino, que nasceu o que ficou conhecido na história com o nome de Razão de Estado. Se príncipe pretende conservar o Estado do seu reino, ele deverá governar segundo uma razão de Estado que é simplesmente o conjunto dos conhecimentos acerca dos meios necessários para a conservação do Estado. A razão de Estado foi a segunda grande forma de exercício do poder político no Ocidente” (AVELINO, 2016, p. 170).

em vista esse liame t nu  entre o príncipe, principado e s ditos⁹⁸. Por isso Foucault diz que a arte de governar de Maquiavel procura realizar uma demarcação dos perigos a que o príncipe está sujeito, bem como o desenvolvimento da arte de manipular as relações de força para proteção do território e dos súditos (FOUCAULT, 2008(b), p. 122).

A literatura anti-Maquiavel, primeiramente a de La Perri re, vai nos dizer que as práticas de governo são múltiplas (a do pai de f milia, do professor, do pedagogo) e que a relação de governo do príncipe é apenas mais um modo de governo dentre tantos possíveis. O que se deve atentar   para o fato de que todos esses tipos de governo estão dentro do Estado ou da sociedade. Dessa maneira, nessa visão, é preciso considerar que as práticas de governo são imanentes aos Estados. Esses pontos (multiplicidade e imanência das práticas de governo) são opostos à postura transcendente que o príncipe ocupa em Maquiavel.

De pronto podemos perceber que a intenção da corrente anti-Maquiavel é substituir o tratado que ensina o Príncipe a conservar seu principado por uma arte de governo, uma vez que a habilidade na conservação do principado não constitui, de fato, uma arte de governar⁹⁹.

De outra parte da literatura anti-Maquiavel, Foucault nos apresenta uma tipologia das formas de governo feita por Le Vayer. A ideia é a de que existem três tipos de governo: o governo de si (ligado a esfera da moral), o governo da f milia (relacionado à economia) e o governo do Estado (a política). Essas três formas de governo devem ser pensadas sem solução de continuidade (ao contrário da doutrina do Príncipe que procura marcar uma descontinuidade entre o poder do Príncipe e as outras formas de poder).

A continuidade das formas de governo obedece a dois movimentos, um ascendente e outro descendente. A continuidade descendente segue um fluxo segundo o qual se Estado for bem governado, então o pai de f milia saber  como governar a f milia e seu patrimônio e o indivíduo se comportará conforme as regras da moral. Para Foucault, é esse fluxo descendente “que faz o bom governo do Estado repercutir até na conduta dos indivíduos ou na gestão das f mlias, é o que se começa a chamar, nessa época, de “polícia”” (FOUCAULT, 2008(b), p.

⁹⁸ O comentador Nildo Avelino segue explicando que a razão de Estado rapidamente tomou uma forma muito centralizada na figura do Príncipe. Então a manutenção do Estado e sua saúde dependerá da força do Príncipe. Por isso Maquiavel escreveu O Príncipe “verdadeiro manual sobre a melhor maneira de reinar para a conservação do principado (AVELINO, 2016, p. 170).

⁹⁹ A literatura anti-Maquiavel argumenta, principalmente, que o Príncipe reina, o que é diferente de governar. O Príncipe reina, mas o exercício do governo   múltiplo. Tal como o Príncipe, o pai de f milia, o professor, o médico, em suma, todas essas figuras representam a multiplicidade no exercício do governo. Nesse sentido, “quando um pai de f milia governa, não está, evidentemente, exercendo um poder soberano, mas exerce outro tipo de poder que Foucault chamou de poder de governo: um poder que   morfologicamente distinto do poder soberano, pois não consiste simplesmente em comandar, em ordenar, em impor a lei. Aquilo que o governo faz   conduzir condutas, coisa muito distinta de impor a lei (AVELINO, 2016, p. 171).

126). Então os dois movimentos se completariam, a pedagogia do príncipe garante continuidade ascendente das formas de governo, e a polícia, sua continuidade descendente.

O que mais chama a atenção de Foucault nessas continuidades de governo é o fato de que, seja ela ascendente ou descendente, o elemento central entre elas é o governo da família, chamado até então de economia. Segundo Foucault, toda essa literatura anti-Maquiavel na verdade está preocupada com a seguinte questão: como introduzir a economia na gestão de um Estado? Ou dito de maneira diferente: Como inserir a economia na esfera do exercício político? É assim que durante os séculos XVI e ainda até o século XVIII havia todo um interesse em torno da solução dessas questões, tal como pode ser comprovado no verbete “Economia política”, escrito por Rousseau para o quinto volume da *Encyclopédie* e publicado em novembro de 1755.

Ainda no texto de La Perrière, Foucault identifica uma frase que considera de extrema importância, ela diz o seguinte; “governo é uma correta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente”. Para Foucault a frase tem grande relevância porque ela indica o que deve ser propriamente considerado como objeto de governo. Um governo deve cuidar do conjunto de pessoas e coisas, mas não só isso. Um governo deve cuidar dos homens em suas relações com as riquezas, os meios de subsistência, o território, etc.

É também pela leitura de La Perrière que Foucault identifica uma finalidade específica para o governo. Quando estamos pensando em termos de soberania, verificamos que a finalidade do soberano é simplesmente assegurar o bem comum e a salvação de todos. A noção de bem comum, como indicam os juristas do século XVII, significa simplesmente obedecer a lei. Essa fórmula não significa nada além de reproduzir, mais uma vez, o objetivo do Príncipe, que é manter o seu principado.

Todavia, em La Perrière o governo é definido como uma maneira correta de dispor as coisas para conduzi-las a um objetivo adequado. Foucault explica que

Essa palavra "dispor" é importante, porque, na soberania, o que possibilitava alcançar a finalidade da soberania, isto é, a obediência as leis, era a própria lei. Lei e soberania coincidem pois absolutamente uma com outra. Ao contrário, aqui não se trata de impor uma lei aos homens, trata-se de dispor das coisas. isto é, de utilizar táticas, muito mais que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas; agir de modo que, por um certo número de meios esta ou aquela finalidade possa ser alcançada (FOUCAULT, 2008(b), p. 132).

A teoria da arte de governar esboçada no século XVI não se limitou aos textos teóricos. Desde tal período ela está associada ao desenvolvimento do aparelho administrativo da monarquia e formulação de saberes relacionados ao Estado. Além disso, não se pode

esquecer que a arte de governar estava relacionada com as práticas do cameralismo e do mercantilismo. No início do século XVII a arte de governar se consolida em torno de uma razão de Estado, ou seja, um governo conduzido sob a égide de regras racionais que são inerentes a essência e a realidade do Estado.

Antes de firmar bases sólidas, a arte de governar sofreu alguns entraves. Primeiro em função das condições históricas: as grandes crises do século XVII, tais como a guerra, as revoltas camponesas e urbanas, bem como a crise financeira e dos meios de subsistência. Um outro fator que colaborou para o bloqueio da arte de governar foi a primazia do problema da soberania, que pode ser explicado olhando para a prática do mercantilismo.

Como salienta Foucault, o mercantilismo é a primeira racionalização do poder como prática de governo, com ele se forma um saber sobre o Estado que posteriormente é empregado como tática de governo. E qual foi o problema do mercantilismo? Ele procurava introduzir as possibilidades oferecidas por uma arte de governar no interior da estrutura institucional da soberania, mas, de forma paradoxal, o próprio contexto da soberania bloqueava o desdobramento da arte de governo (FOUCAULT, 2008(b), p. 136). Foucault descreve um panorama geral desse problema entre o mercantilismo e o poder soberano:

É a pura verdade, mas o mercantilismo viu-se bloqueado e detido, creio eu, precisamente por ter se dado o que como objetivo? Pois bem, essencialmente o poder do soberano: como fazer de modo que não tanto o país seja rico, mas que o soberano possa dispor de riquezas, possa ter tesouros, que possa constituir exércitos com os quais poderá fazer sua política? O objetivo do mercantilismo é o poder soberano, e os instrumentos que o mercantilismo se dá, quais são? São as leis, os decretos, os regulamentos, isto é, as armas tradicionais da soberania [...] O mercantilismo procurava fazer as possibilidades dadas por uma arte refletida de governo entrarem numa estrutura institucional e mental de soberania que a bloqueava (FOUCAULT, 2008(b), p. 136).

Por último, Foucault aponta que, se por um lado arte de governar demorou a se cristalizar devido à mentalidade muito ampla e forte do poder soberano, por outro lado, ela também encontrou dificuldades pelo fato de apoiar-se num modelo bastante frágil de família. Diz Foucault:

A arte de governar, ou procurava coincidir com a forma geral da soberania, ou então, melhor dizendo, ao mesmo tempo se acomodava, não podia deixar de se acomodar a essa espécie de modelo completo que era o governo da família. Como fazer para quem governe possa governar o Estado tão bem, de uma maneira tão precisa, meticulosa, quanto se pode governar uma família? E, com isso mesmo, se estava bloqueado por essa ideia da economia que, ainda nessa época, se referia unicamente à gestão de um pequeno conjunto constituído pela família e pela gente da casa. A gente de casa e o pai de família, de um lado, o Estado e o soberano, do outro: a arte de governar não podia encontrar sua dimensão própria (FOUCAULT, 2008(b), p. 137).

O desbloqueio da arte de governar veio com uma série de fatores históricos; a expansão demográfica do século XVII, a abundância monetária e o aumento da produção agrícola são apenas alguns desses fatores. Contudo, Foucault nos diz que mais precisamente o desentrelaçamento da arte de governar está ligado ao problema da emergência da população.

Com o desenvolvimento da ciência do governo (estatística) foi possível identificar os problemas específicos da população e “graças ao isolamento desse nível de realidade que se chama economia, que o problema do governo pode enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da soberania” (FOUCAULT, 2008(b), p. 138).

No entanto, o fator que mais contribuiu para o avanço da arte de governo foi o problema da população. De três modos o problema da população ajudou a liberar o desenvolvimento da arte de governo. O primeiro: a população deslocou a noção de economia, que deixou de se pautar no modelo da família para focar seus esforços nos fenômenos atinentes a realidade da população. A partir da entrada em cena do problema da população, a arte de governo não podia mais se ajustar ao modelo da família. Todavia, a família ainda continua uma instituição privilegiada na medida em que ela se torna instrumento estratégico de vital importância para o governo (por exemplo, quando se deseja induzir algum comportamento sexual na população, a família se mostra o instrumento mais adequado para o governo atingir seus fins). Enfim, a população elimina o modelo familiar como forma de governo.

O segundo modo de contribuição: a população se mostrará como o objetivo final do governo. Ao governo cabe melhorar a sorte da população, fomentar as riquezas, aumentar a duração de vida da população, sua saúde e higiene. Para agir em prol da população, o governo irá usá-la como instrumento para consecução de seus fins. Nota-se uma espécie de circularidade na atuação do governo. A população, nesse sentido, aparece como fim e o instrumento do governo: sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto nas mãos do governo (FOUCAULT, 2008(b), p. 140).

Uma vez que a população vira objeto de governo, ela igualmente se torna o suporte para a formação de saberes para um modo racional e planejado de governo. Dessa maneira, vemos que um saber de governo está disposto de forma indissociável de um saber sobre a população, o que num sentido mais amplo denominamos de economia. No procedimento de aprendizagem acerca dos processos ligados à população é que se formará uma ciência chamada de economia política¹⁰⁰. Dito de forma mais abrangente

¹⁰⁰ Foucault ressalta que a transição da arte de governar para ciência política não eliminou o problema da soberania. O debate, no entanto, passou a se concentrar na seguinte questão: Dada a existência de uma arte de

a passagem de uma arte de governar a uma ciência política, a passagem de um regime dominado pelas estruturas de soberania a um regime dominado pelas técnicas do governo se faz no século XVIII em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política (FOUCAULT, 2008(b), p. 141).

Como já havíamos comentado anteriormente, os estudos de Foucault sofrem um deslocamento da temática da biopolítica para o eixo governo-população-economia política. Esse deslizamento foi possível somente na medida em que a biopolítica apresentou a centralidade do conceito de população e, com isso, abriu-se todo um novo horizonte que apontava para a problemática envolvendo o governo das populações.

Para compreender esse novo percurso, Foucault cunhou o conceito de *governamentalidade*¹⁰¹, uma importante chave de interpretação não só para seus trabalhos vindouros, mas também para compreensão das etapas anteriores de suas pesquisas. Assim sendo, vamos ver nas palavras de Foucault o conceito de governamentalidade:

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 chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro lado, o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado” (FOUCAULT, 2008(b), p. 143-144).

governo, qual a forma jurídica, qual fundamento de direito, poderia se dar à soberania e que a caracterizaria como um Estado? Para ilustrar esse quadro, Foucault cita o problema colocado por Rousseau na obra *O contrato social*. Nesse texto Rousseau procura saber como as noções de "natureza", de "contrato", de "vontade geral", pode-se oferecer um princípio geral de governo que dará lugar, ao mesmo tempo, ao princípio jurídico da soberania e aos elementos pelos quais se pode definir e caracterizar uma arte do governo. A técnica da disciplina também não é eliminada com a ciência política, antes, ela é fundamental na medida em que gerir a população significa geri-la em profundidade, no detalhe. Diante disso Foucault assevera que “as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental -, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 2008(b), p. 142-143).

¹⁰¹ Cesar Candioto explica que a palavra (no original) *gouvernementalité* não existe nos principais dicionários de língua francesa. Em português, ora a palavra é traduzida por *governabilidade*, ora por *governamentalidade*, o que pode resultar em confusões conceituais. Candioto diz, ainda, que “por referir-se mais às questões governamentais vinculadas ao surgimento do Estado moderno do que propriamente a algo ou alguém que pode ser governado ou dirigido, ou a algo ou alguém que é dócil e obediente, prefere-se o conceito *governamentalidade*. Além da razão aduzida, vale ressaltar que, na tradução inglesa do termo, não foi utilizada a palavra já dicionarizada *governableness*, mas o neologismo *governmentality*. Finalmente, em virtude de sua minuciosa elaboração e sua significativa contribuição, o conceito *governamentalidade* não carregaria ainda mais a língua portuguesa, mas contribuiria para seu enriquecimento (CANDIOTTO, 2008, p. 90).

Em termos mais simples, poderíamos dizer acertadamente que a governamentalidade representa uma técnica de controle social que tem como escopo a gestão da população. Ela é, antes de tudo, uma técnica de poder que visa gerenciar a população. Trata-se, além disso, de uma tecnologia de governo que incorpora o sistema legal, que encontra suas raízes no poder soberano, as técnicas disciplinares, e se vale ainda dos dispositivos de segurança. Desse modo, a importância da questão dos mecanismos de segurança emerge seja no sentido de segurança do país contra inimigos externos e internos, ou a título de segurança dos indivíduos contra os perigos cotidianos que a vida nos apresenta.

Antes de encerrar este tópico, é de suma importância dizermos que o interesse pelo estudo do governo leva Foucault a realizar um novo giro, fazendo-o reformular a forma de inteligibilidade das relações de poder. A partir de *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica*, Foucault deixa de lado o modelo da guerra com grade interpretativa das relações de poder em proveito da noção de governo e governamentalidade. O que acabamos de mencionar é dito textualmente por Foucault em *O Sujeito e o poder*, elaborado nos anos 1980. Nesse texto Foucault marcar a estreita relação entre o exercício do poder e o governo. Observe-se:

Ele [o exercício do poder] não é em si uma violência que poderia, às vezes, se esconder, ou um consentimento que, implicitamente, se reconduziria. É um conjunto de ações sobre ações possíveis: ele opera sobre o campo de possibilidades em que se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente, mas é sempre um modo de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. [...] O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo”. [...] Governar, nesse sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros. O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança (que não podem ser mais do que seus instrumentos), porém, do lado desse modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo (FOUCAULT, 2014(b), p. 133-134).

Conforme se nota, o governo toma um lugar privilegiado nas pesquisas de Foucault¹⁰². Para entender o impacto que esses estudos sobre o governo causaram na temática abordada por Foucault nos anos 1980, faz-se necessário, antes, entender o processo de desenvolvimento

¹⁰² Sobre as novas pesquisas de Foucault acerca do governo destacamos a observação de Michel Senellart: “a grade de análise da governamentalidade não constitui uma ruptura no trabalho de Foucault em relação à sua análise anterior do poder, mas se inscreve no espaço aberto pelo problema do biopoder. Seria inexato, portanto afirmar que o conceito de “governo” substitui, a partir dessa data, o de “poder”, como se este último pertencesse a uma problemática já superada. O deslizamento do “poder” ao “governo” que se efetua no curso de 1978 não resulta do questionamento do marco metodológico, mas da sua extensão a um novo objeto, o Estado, que não tinha seu lugar na análise das disciplinas.

da governamentalização do Estado e que tipo de tecnologias de poder essa noção de governamentalidade abarca.

3.3 O poder pastoral

O que exatamente significa governar? Foucault responde a essa questão, primeiramente, fazendo uma digressão sobre o campo semântico dessa ação.

Inicialmente, antes do termo ganhar complexificação, governar significava apenas o ato de seguir um caminho ou fazer seguir um caminho. Quando governar ganha uma tonalidade moral, o sentido passa a se referir à “condução de alguém”, seja no sentido espiritual de governo das almas ou no sentido de imposição de um regime para um doente.

Foucault afirma que antes da palavra “governar” adquirir um sentido propriamente político no século XVI, ela representava a ideia de deslocamento no espaço, bem como ela também poderia se referir ao exercício de um mando, 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. Tudo isso, enfim, demonstra que quem é governado são sempre os homens, nunca se governa um Estado, um território ou uma estrutura política.

Ao tomar em consideração esse cenário semântico, Foucault constata que nas sociedades greco-romanas não havia a possibilidade do exercício de governo, no sentido de condução da vida dos homens, um governo dos homens. Dessa maneira, segundo Foucault, a ideia de que exista algo como o “governo dos homens”, ou ainda, de que a vida dos homens pode ser governada, não pode advir da cultura grega, muito menos da cultura romana. Nessas sociedades a noção de governo é remetida a metáfora do timoneiro¹⁰³, justamente para demarcar que o que é governável é a cidade e não os homens¹⁰⁴. O timoneiro não governa os tripulantes do navio, ele governa apenas o navio.

Para Foucault a noção de um governo dos homens começa a ser construída no Oriente pré-cristão, sobretudo na sociedade hebraica e, posteriormente, ela avança e chega até ao Oriente cristão. Nesse contexto o governo é exercido na forma de um poder pastoral e depois

¹⁰³ O bom timoneiro é aquele que governa seu navio devidamente, evitando os perigos e conduzindo-o ao bom porto.

¹⁰⁴ Segundo Foucault, a ideia de que a divindade, o rei ou o chefe é um pastor seguido por um rebanho não era familiar aos gregos e romanos. A metáfora do rebanho está ausente nos grandes textos políticos gregos ou romanos (FOUCAULT, 2015, p. 350). Em que pese o fato não fazer parte da literatura grega, Foucault assinala que a ideia de um governo dos homens pode ser encontrada em diversos textos da tradição grega arcaica, por exemplo, na *Odisséia* e na *Ilíada* de Homero. Entretanto, a metáfora do timoneiro surge em alguns textos políticos de Platão, tais como, em *Crítias*, a *República*, as *Leis* e *O Político*. Nesses textos, o bom magistrado é visto pela metáfora do pastor e ser bom pastor significa ser o magistrado ideal.

aparece sob a forma da direção das almas (governo das almas) (FOUCAULT, 2008(b), p. 166).

Na sua forma mais rudimentar, o poder pastoral é aquele poder em que o pastor exerce sobre o rebanho, representado por uma multidão. A principal tarefa desse poder é oportunizar os meios de subsistência ao rebanho, zelar por ele e buscar a salvação do rebanho no outro mundo. Nessa metáfora do pastorado o rei, deus ou o chefe são vistos por meio da figura do pastor e os homens, governados, são tidos como o rebanho que ficam aos cuidados do pastor. Essa relação entre pastor e rebanho é recorrente em todo o Oriente, principalmente no Egito, Assíria e na Mesopotâmia.

Todavia, o tema do pastorado se desenvolveu e se intensificou na cultura hebraica. Nessa cultura a figura do pastor ficou reservada exclusivamente a Deus. Nenhum rei hebreu (salvo Davi) carregou a alcunha de pastor. Logo, a relação pastoral, em sua forma plena e positiva é essencialmente a relação entre Deus e os homens (FOUCAULT, 2008 (b), p. 167). Nessa relação o poder do pastor recai sobre o rebanho em seu deslocamento e não sobre um determinado território. Pode-se dizer que ele é essencialmente um poder que guia, conduz e serve de intermédio até um destino seguro para o rebanho. Assim, o que vem a caracterizar um bom pastor é o fato dele cuidar bem do rebanho. Por isso, o poder pastoral se manifesta pelo zelo e dedicação. A preocupação do pastor deve estar voltada exclusivamente para o rebanho, nunca para ele mesmo.

No entanto, talvez a característica mais importante do poder pastoral seja seu poder individualizante. Isso significa que o pastor deve cuidar de cada elemento em particular, ou seja, o pastor deve zelar pela vida de cada ovelha de seu rebanho. Ao mesmo tempo, o pastor também deve ter o cuidado com o rebanho como um todo. Foucault comenta que a obrigação que o pastor tem de estar de olho em todos e em cada um (*omnes et singulatium*), constitui um paradoxo do poder pastoral, que se tornará um o grande problema tanto das técnicas de poder no pastorado cristão e, mais tarde, das tecnologias de poder correlacionadas à população¹⁰⁵ (FOUCAULT, 2008 (b), p. 172).

Não obstante o reconhecimento do pastorado na cultura judaica, para Foucault, a “verdadeira história do pastorado, como foco de um tipo específico de poder sobre os homens,

¹⁰⁵ É importante salientar que para Foucault, no século XVIII, ocorre uma nova organização do poder individualizante e, com isso, pode-se ver no Estado uma nova forma de poder pastoral. A ideia de salvação passa a significar saúde, bem-estar, segurança, proteção contra os acidentes. Esse poder foi exercido pelo Estado sob a forma de garantia de aprovisionamento das cidades, proteção da higiene e a saúde, bem como a garantia de todos os meios para o desenvolvimento do artesanato e comércio. Como explica Foucault “a multiplicação dos objetivos e dos agentes do poder pastoral permitiu centrar o desenvolvimento do saber no homem em torno de dois polos: um, globalizante e quantitativo, dizia respeito à população; o outro, analítico, dizia respeito ao indivíduo (FOUCAULT, 2014 (b), p. 127).

a história do pastorado como modelo, como matriz de procedimentos de governo dos homens, essa história do pastorado no mundo ocidental só começa com o cristianismo” (FOUCAULT, 2008(b), p. 196).

Nesse sentido, o traço essencial do pastorado, não encontrado em nenhuma outra civilização, é seu desenvolvimento por meio de um processo de institucionalização. O pastorado se desdobra por uma religião se constituiu como Igreja¹⁰⁶. A função precípua da Igreja enquanto instituição é o governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los a vida eterna no outro mundo, sendo certo que tal governo deve se estender a toda humanidade. Trata-se da institucionalização de um governo das almas, responsável pela salvação do rebanho e pela sua condução até o outro mundo.

Essa incorporação do pastorado à institucionalização, materializada pela Igreja, representa para Foucault o instante da formação de um dispositivo de poder que não parou de se desenvolver e aperfeiçoar durante quinze séculos. Foucault salienta que desde os primórdios do cristianismo o pastorado foi percebido não só como uma instituição necessária, mas sobre ele também houve uma intensa reflexão teórica, com “status filosófico”. Entretanto, para Foucault

o que no Ocidente cristão tomava o lugar da filosofia não era outra filosofia, não era nem mesmo a teologia, era a pastoral. Era aquela arte pela qual se ensinavam as pessoas a governar os outros, ou pela qual se ensinavam os outros a se deixar governar por alguns. Esse jogo do governo de uns pelos outros, do governo cotidiano, do governo pastoral, foi isso que foi entendido durante quinze séculos como sendo a ciência por excelência, a arte de todas as artes, o saber de todos os saberes (FOUCAULT, 2008(b), p. 200).

Antes de falar sobre a crise do pastorado, é interessante chamar atenção para o fato de que esse poder tem como uma das características fundamentais a salvação da alma humana. No entanto, para o sucesso de seu governo, é preciso que além da condução das almas haja também uma permanente condução da vida cotidiana. O pastorado é um governo das almas, mas que não pode prescindir da intervenção em alguns aspectos da vida cotidiana dos homens.

Dito isso, vimos que o poder pastoral tem suas raízes no florescimento do cristianismo. Quanto a seu desenvolvimento, o poder pastoral atinge seu ápice em pleno momento de crise. Foucault menciona que os séculos XV e XVI assistem à inauguração e ao

¹⁰⁶ Quanto a relação do poder pastoral e a sua institucionalização por meio da doutrina cristã, Foucault ressalta que “o cristianismo é a única religião que se organizou na Igreja. E, como Igreja, o cristianismo postula em teoria que alguns indivíduos são aptos, por sua qualidade religiosa, a servir outros, não como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores ou educadores, mas como pastores. Essa palavra, todavia, designa uma forma de poder bem particular” (FOUCAULT, 2014 (b), p. 127).

desenvolvimento de uma crise geral do pastorado. Isso porque durante a Idade Média todo um conjunto de relações de governo passou a se tornar mais complexo.

O que aconteceu não foi exatamente uma rejeição ao poder pastoral, mas, na verdade, houve uma grande procura por outras formas de direção espiritual e uma busca por novos tipos de relações entre pastor e rebanho. Nesse momento, buscava-se uma maneira de governar as crianças, formas de se governar a família, um principado., etc. O governo da vida dos homens se tornava cada vez mais complexo e era preciso que novas técnicas de governo dessem conta de tal complexidade.

No século XVI, com a eclosão Reforma protestante (1517) e, posteriormente, com o movimento de Contrarreforma católica (1545), o pastorado se fortaleceu e estendeu seu espectro de atuação. A intensificação do pastorado se deu principalmente sob o aspecto tecnológico, uma vez que aprimorou o processo de individualização do rebanho por meio técnicas como a confissão, a obediência, o exame de consciência e a direção de consciência. Sobre essas duas últimas técnicas, Foucault diz que

O pastorado cristão associou estreitamente essas duas práticas. A direção de consciência constituía um laço permanente: a ovelha não se deixava conduzir com o fim único de ultrapassar vitoriosamente alguma passagem perigosa; ela se deixava conduzir a cada instante. Ser guiado era um estado, e você estava totalmente perdido se tentasse escapar. [...] Quanto ao exame de consciência, seu propósito não era cultivar a consciência de si, mas permitir-lhe abrir-se inteiramente a seu diretor – revelar-lhe as profundezas da alma (FOUCAULT, 2015(b), p. 361).

Se de um lado as relações concernentes ao governo dos homens passam a ficar mais complicadas, a condução do domínio público sofre igualmente um processo de complexificação. O que se instaura nesse momento é uma dúvida quanto ao raio de ação do governante. Indaga-se, nesse momento, como e em que medida o poder soberano deve ficar encarregado de novas tarefas que dizem respeito à condução dos homens. Em suma, o que se nota a partir do século XVI é uma preocupação cada vez maior do poder soberano com o governo de si e o governo da família¹⁰⁷. Foucault coloca esse panorama sob o seguinte enfoque:

Em todo o caso, no domínio público, no domínio que mais tarde se chamará político, também se coloca o problema: como, em que medida, o exercício do poder soberano pode e deve ser lastrado com um certo número de tarefas que não lhe eram, até então, reconhecidas e que são justamente tarefas de condução? O soberano que reina, o soberano que exerce sua soberania se vê, a partir desse momento, encarregado, confiado, assinalado a novas tarefas, e essas novas tarefas são precisamente as da condução das almas. Não houve portanto passagem do pastorado

¹⁰⁷ No século XVI começa uma proliferação de problema quanto à condução das condutas dos indivíduos em geral. Até esse momento histórico o poder político não havia lidado com esse problema. Devido a proporção do problema das condutas, Foucault entende que o século XVI pode ser visto como a era das condutas, a era dos governos.

religioso a outras formas de conduta, de condução, de direção. Houve na verdade intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e dessas técnicas da conduta. Com o século XVI, entramos na era das condutas, na era das direções, na era dos governos (FOUCAULT, 2008 (b), p. 309).

Dada essa situação, qual seria a racionalidade a ser empregada no âmbito da soberania para administrar a vida dos homens? De acordo com que racionalidade o soberano deve governar? Esses questionamentos, para Foucault, garantiram o surgimento de diferentes artes de governar que, sem dúvida, estão em conexão direta com a emergência da “razão de Estado”. Verifica-se, no caso, uma progressiva transformação da razão pastoral para uma arte de governo mais eficiente, uma razão governamental.

O mundo regido pelo poder pastoral era um mundo governado pela economia da salvação. A conduta dos homens deveria estar voltada para as coisas deste mundo porque ele próprio deveria construir sua salvação, pois o homem não era feito para viver definitivamente neste mundo, mas para ir para um outro mundo. A partir do século XVI se tem uma quebra nessa economia pastoral. Exige-se do soberano mais do que o exercício de sua soberania; pede-se, nesse momento, que o soberano faça algo diferente do governo de Deus em relação à natureza e algo diferente do governo do pai de família em relação a seus filhos. Agora, ao soberano caberia uma tarefa diferente: governar uma cidade, uma multidão de pessoas a fim de obter o bem comum para todos. Para consecução tarefa, soberano deveria dominar a arte de governar.

Como vimos mais acima, o século XVI foi prodigioso na produção de textos sobre a arte de governo. De um lado Maquiavel, que no livro *O príncipe* elenca conselhos para que o Príncipe possa melhor exercer sua soberania¹⁰⁸ e, principalmente, formula táticas capazes de mobilizar forças para a defesa do território e dos súditos.

De outro lado vemos toda literatura “anti-Maquiavel”, que também concentra seus esforços na direção da arte de governo, porém, postulando uma continuidade entre as várias formas de governar, exatamente o contrário da descontinuidade do governo vista em Maquiavel. Assim, aquele deseja governar o Estado deve antes saber governar a si mesmo, passando pelo governo de sua família e de seu domínio para, enfim, chegar ao governo do Estado. Dito de outro modo, havia toda uma discussão em torno da seguinte problemática:

¹⁰⁸ O que Maquiavel procura salvar, salvaguardar, não é o Estado, é a relação do príncipe com aquilo sobre o que ele exerce sua dominação: o que se trata de salvar é o principado como relação de poder do príncipe com seu território ou sua população. Logo, para Foucault, não há uma arte de governar em Maquiavel (FOUCAULT, 2008(b), p. 324). No entanto, Foucault afirma que Maquiavel não definiu a arte de governar, mas ressalva que foi através do que ele disse que se foi buscar o que é arte de governar (FOUCAULT, 2008(b), p. 325).

como realizar a transferência do modelo de governo familiar para um governo grande escala como o governo de um Estado.

Vimos também que a arte de governar antes de se desenvolver plenamente sofreu alguns entraves. Todavia, o desbloqueio da arte de governar veio com uma série de eventos históricos, aliado ao desenvolvimento da ciência do governo (estatística) e, principalmente, com a aparecimento do problema da população.

No início do século XVII a arte de governar se consolida em torno de uma razão de Estado, ou seja, um governo conduzido sob a égide de regras racionais que são inerentes a essência e a realidade do Estado. A razão de Estado, como veremos adiante, nada mais é que o conjunto de conhecimentos acerca dos meios necessários para a manutenção do Estado. É sobre esse tema que discorreremos no próximo tópico.

3.4 A razão de Estado

Durante o passar dos séculos a vida em sociedade sofreu diversas transformações, de modo que as relações ficaram mais complexas o que, por via de consequência, demandou a elaboração de novas racionalidades para se seguir governando. Problemas como aumento da população, elevado índice de mortalidade, proliferação de doenças e o perigo de escassez de alimentos são apenas alguns exemplos que exigiram a criação de novos modelos de governamentalidade.

É nesse contexto de inovação que no século XVI aparece a razão de Estado. Nessa então nova forma de governo, o Estado aparece como um princípio da inteligibilidade de todo conjunto de instituições estabelecidas e de todo um conjunto de realidade já dadas. O Estado se torna a ideia reguladora da razão governamental. Desse modo, a razão de Estado, como diz Foucault, “tentou definir em que os princípios e métodos do governo estatal diferiam, por exemplo, da maneira como Deus governava o mundo, o pai, a sua família, ou um superior, a sua comunidade” (FOUCAULT, 2015(b), p. 365).

Foucault deixa claro que a expressão “razão de Estado”, dentro deste cenário da arte de governo, não se refere a um princípio em nome do qual se poderia infringir toda e qualquer regra¹⁰⁹. Em outros termos, “razão de Estado” não é um imperativo de governo que se poderia

¹⁰⁹ No texto “*Omnes et Singulatim*”: uma crítica da razão política, vemos que a razão de Estado é uma arte de governar orientada pela racionalidade e que se desdobra segundo a observância de algumas regras. Daí Foucault nos lembrar que “nos dias de hoje, a expressão razão de Estado evoca o “arbitrário” ou a “violência”. Mas, na época, entendia-se com isso uma racionalidade própria à arte de governar os Estados (FOUCAULT, 2015(b), p. 366).

usar para tomar uma medida que implicaria a violação regras, com o objetivo de satisfação do interesse do Estado. Foucault utiliza o termo “razão de Estado” para designar uma nova matriz de racionalidade de governo, segundo a qual o Estado deve ser um fim em si mesmo, ou seja, a razão de governar deve ser o próprio Estado. Logo, a arte de governar será racional “se a reflexão a conduz a observar a natureza do que é governado – no caso, o Estado” (FOUCAULT, 2015(b), p. 367).

O tipo de lógica imposto pela razão de Estado é bastante inovador e causa uma ruptura com a tradição da pastoral cristã. Na tradição cristã (e ao mesmo tempo judiciária) o governo deveria ser profundamente justo e seguir todo um sistema de leis: leis humanas, lei natural, lei divina (FOUCAULT, 2015(b), p. 367).

Ao tomar como exemplo um texto de São Tomás de Aquino (*De regimine principum ad regem cypri*), Foucault relembra que nessa tradição a arte só razoável quando ela, em seu domínio, imita o que a natureza faz nos seus domínios. Dessa maneira, “no governo de seu reino, o rei deve imitar o governo da natureza exercido por Deus; ou ainda, o governo do corpo pela alma” (FOUCAULT, 2015(b), p. 367). Aqui, conforme se vê, o governo dos homens retira seu paradigma a partir do governo de Deus, que governa impondo suas leis as criaturas.

Vemos então um deslocamento de uma arte de governar pautada ao algo exterior a ela própria (leis humanas, lei natural, lei divina) para uma técnica de governo que tem sua única razão de ser o Estado. Foucault aponta que a arte de governo ventilada por São Tomás não é um modelo político. Ela não é um modelo na medida em que não toma a seu encargo unicamente o Estado. A razão de Estado não está interessada na natureza, nem por leis universais, o que lhe é visto como finalidade é o Estado e suas exigências.

O Estado é o motivo pelo qual se deve governar racionalmente, segundo as suas necessidades. Ele é, ao fim e ao cabo, uma grade de inteligibilidade em relação ao real. Por isso, faz-se imprescindível governar racionalmente, uma vez que há um Estado e para que haja um Estado (FOUCAULT, 2008(b), p. 386). Com o advento da razão de Estado podemos dizer que

Passa-se de uma arte de governar, cujos princípios foram tomados de empréstimo às virtudes tradicionais (sabedoria, justiça, liberalidade, respeito às leis divinas e aos costumes humanos) ou às habilidades comuns (prudência, decisões refletidas, cuidado para se cercar de melhores conselheiros), a uma arte de governar cuja racionalidade tem seus princípios e seu domínio de aplicação específico no Estado. [...] O desenvolvimento da razão de Estado é correlato ao desaparecimento do tema imperial. Roma, enfim, desaparece. Uma nova percepção histórica se forma; ela não é mais polarizada no fim dos tempos e na unificação de todas as soberanias particulares no império dos últimos dias; abre-se a um tempo indefinido em que os

Estados têm de lutar uns contra os outros para assegurar a sua própria sobrevivência (FOUCAULT, 2008(b), p. 491).

A razão de Estado apresenta um problema que é a tarefa de pensar a própria existência do Estado, sua natureza e o alcance de suas forças. A partir do século XVII, segundo Foucault, aquele que governa deve conhecer mais que as leis, ele deve conhecer os elementos que vão possibilitar a manutenção do Estado em sua força ou o desenvolvimento necessário da força do Estado para que “ele não seja dominado pelos outros e não perca sua existência perdendo sua força ou sua força relativa” (FOUCAULT, 2008(b), p. 385). Assim, podemos falar que essa arte de governar tem como escopo maior a intensificação e fortificação do Estado.

Dado os fins da razão de Estado, para consecução de seus objetivos era imprescindível a formação de um saber que desse conta da natureza do Estado. Se a intenção era fortalecer o Estado, logo era preciso que o governo conhecesse a força do Estado, pois só assim ela poderia majorada e o Estado ser mantido. Para se manter o Estado, ele deveria fazer resistência frente a outros Estados, mas essa resistência só poderia ser garantida com um saber concreto, preciso e medido quanto as reais forças de um Estado. A constituição desse saber é tão importante que acaba caracterizando a razão de Estado, pois a razão de Estado está “intimamente ligada ao desenvolvimento do que se chamou *estatística* ou *aritmética política* – quer dizer, ao conhecimento das forças respectivas dos diferentes Estado (FOUCAULT, 2015(b), p. 369).

Dentre aqueles que pensaram gênese da razão de Estado, Foucault destaca pensamento do italiano Giovanni Botero. Para o italiano, o Estado exerce uma relação de dominação sobre os povos e a razão de Estado não é nada mais do que o conhecimento dos meios adequados para fundar, conservar e ampliar essa relação de dominação. Nesse sentido, Foucault menciona que Botero “faz da razão de Estado o tipo de racionalidade que vai possibilitar manter e conservar o Estado a partir do momento em que ele é fundado, em seu funcionamento cotidiano, em sua gestão de todos os dias” (FOUCAULT, 2008(b), p. 318).

Foucault também cita o pensamento de outro italiano que figurou no cenário embrionário da razão de Estado, Giovanni Antonio Palazzo. Segundo Palazzo a razão de Estado possui dois sentidos:

Objetivamente, vai se chamar de razão de Estado o que é necessário e suficiente para que a república, nos quatro sentidos da palavra “estado”, conserve exatamente sua integridade. [...] Agora, tomando o lado [subjutivo] da palavra “razão”, o que vai ser chamado de “razão de Estado”? Pois bem, “uma regra ou uma arte” - cito texto de Palazzo -, “uma regra ou uma arte [...] que nos dá a conhecer os meios para obter a integridade, a tranquilidade ou a paz da república” (FOUCAULT, 2008(b), p. 343).

Conforme é possível perceber por meio desse pequeno quadro histórico traçado por Foucault, a nova racionalidade governamental do século XVI está preocupada não somente com a conservação do Estado, mas, principalmente, nos meios para garantir a conservação do Estado. Para isso, exige-se uma nova mentalidade: deve-se pensar o governo em termos relações de força. Dentro da mentalidade da razão de Estado é preciso conhecer as forças que o Estado terá que manipular para sua manutenção e desenvolvimento. Então, para a razão de Estado

Mais do que os problemas de legitimidade de um soberano sobre um território, o importante será o conhecimento e o desenvolvimento das forças de um Estado: num espaço “ao mesmo tempo europeu e mundial” de concorrência estatal, muito diferente daquele em que se confrontavam as rivalidades dinásticas, o problema maior é o de uma dinâmica das forças e das técnicas racionais que permitam intervir nele (FOUCAULT, 2008(b), p. 491-492).

Foucault comenta que após numerosas guerras religiosas e políticas, e mesmo com o fim da Guerra dos Trinta Anos na Europa¹¹⁰, ainda permanecia vivo o clima de rivalidade entre os Estados e o desejo imperialista. Com a intenção de estancar esse quadro belicoso, diversos Estados europeus assinam uma série de tratados de paz, sendo o mais importante deles os Tratados de Westfalia (1648)¹¹¹.

O conjunto de tratados de paz de Westfalia pode ser considerado um marco político de importância única, pois ele representa o nascimento das relações internacionais e de seus principais conceitos como o de soberania moderna e equilíbrio de poder. Entretanto, é preciso dizer que esse marco também aponta para extinção da universalidade política representada pelo Império e a Igreja, para a entrada em cena de Estados como unidades de certo modo absolutas, sem dependência entre eles. Foucault dirá que essas unidades procuram se afirmar num espaço de intercâmbios econômicos, um espaço de concorrência comercial, de circulação de dinheiro e num espaço de conquistas coloniais (FOUCAULT, 2008(b), p. 391).

Nesse cenário a razão de Estado encontra seu fio condutor. Os Estados só podem se afirmar num espaço de concorrência política e econômica na medida em que devem intensificar suas forças. Aumentando suas forças o Estado pode se manter no jogo de

¹¹⁰ A Guerra dos 30 anos devastou a Europa central entre 1618 e 1648. Ela foi um conflito de grande envergadura e de natureza mista. Foi simultaneamente uma guerra religiosa, um confronto entre as potências da época, um choque entre interesses dinásticos e uma rebelião dos príncipes alemães contra o Imperador do Sacro Império Romano Germânico (constituindo uma espécie de guerra civil no interior do espaço germânico).

¹¹¹ Os Tratados de Westfalia de 1648 teriam assinalado a origem do moderno sistema de Estados-Nações, dotados de soberania e delimitados territorialmente. A chamada Paz de Vestfália (ou de Vestefália, ou ainda Westfalia), também conhecida como os Tratados de Münster e Osnabrück, designa uma série de tratados que encerraram a Guerra dos Trinta Anos e também reconheceram oficialmente as Províncias Unidas e a Confederação Suíça.

concorrência com outros Estados. Todavia, o espaço de concorrência é um espaço de tensão entre os Estados concorrentes. Essa tensão seria um dos elementos centrais a serem equacionados pela razão de Estado, tanto no plano interno quanto no externo, pois cada Estado passaria a se medir e equiparar – e em algum sentido depender – da existência de outros Estados assemelhados a ele em um espaço limitado – a Europa.

Ao ter em conta essas peculiaridades, Foucault explica que as sociedades ocidentais criaram dois grandes conjuntos que só podem ser compreendidos na esteira da racionalização das forças empreendida pelo Estado. Daí a organização de uma política baseada no uso de dois aparatos tecnológicos: o sistema diplomático-militar (dirigido à política exterior) e a polícia (voltado para a política interna dos Estados)¹¹².

Uma vez que os Estados estavam em relação de concorrência uns com os outros, era necessário conceber um sistema que permitisse limitar a ambição de cada um, ao mesmo tempo em que deixasse bastante liberdade para que cada Estado aumentasse sua potência dentro de suas fronteiras. O objetivo desse sistema era o equilíbrio da Europa. Por exemplo, no Tratado de Westfalia os diplomatas eram instruídos pelos seus governos a negociar os novos traçados de fronteiras em função da manutenção do equilíbrio entre os diferentes Estado da Europa (FOUCAULT, 2008(b), p. 399).

A esse sistema de equilíbrio entre os Estados por via diplomática Foucault denominou de dispositivo diplomático-militar. Esse dispositivo tinha dois objetivos precípuos: garantir que a constituição de uma Europa com Estados bem delimitados fosse respeitada e assegurar o equilíbrio da balança europeia.

Com a finalidade de assegurar a paz e o equilíbrio entre os Estados europeus, a razão de Estado lançou mão do dispositivo diplomático-militar, constituído de quatro instrumentos distintos e complementares. O primeiro deles foi a guerra. A guerra nesse contexto estaria justificada somente na medida em que servisse para garantir a manutenção do equilíbrio entre os Estados. O outro instrumento empregado pela razão de Estado foi a diplomacia. Após a assinatura do Tratado de Westfalia, cada país europeu criou cargos de diplomatas para que

¹¹² Quanto à razão de Estado, Edgardo Castro comenta que em *Segurança, território e população*, o fortalecimento do poder do Estado se define a partir de dois eixos fundamentais: o desenvolvimento de novo aparato diplomático-militar para ocupar-se da política exterior, e da polícia, para a política interior. Castro ainda comenta o seguinte: “Por um lado, a guerra se converte em uma questão de equilíbrio entre os Estados, surgem exércitos profissionais e se estabelece uma diplomacia que busca regular as relações jurídicas. Por outro lado, de acordo com o que na época se chamava de polícia, toma forma um aparato governamental de caráter administrativo para encarregar-se da educação das crianças e dos jovens, de saúde pública, das regras do comércio, dos caminhos e da urbanização, etc. O objeto da polícia, tal como o descrevem Giovanni Botero ou Johann von Justi, é, em definitivo, a vida dos cidadãos ou, mais precisamente, sua regulamentação (CASTRO, 2018, p. 114).

eles representassem seus interesses diante dos outros países. Os diplomatas deveriam utilizar de todos os meios possíveis para equalizar as pretensões do Estado que representava com os interesses dos demais Estados, mas sempre adotando como princípio de conciliação e sustentação do equilíbrio europeu.

O terceiro instrumento foi a criação de um dispositivo militar permanente. A instauração desse dispositivo culminou na profissionalização dos exércitos e na constituição de uma estrutura armada permanente, capaz de enquadrar as tropas recrutadas excepcionalmente em tempo de guerra. Foucault diz que esse dispositivo é

um dos elementos essenciais nessa concorrência entre os Estados, em que cada um procura, evidentemente, inverter a relação de força a seu favor, mas que todos querem manter em seu conjunto. Aqui também vemos como esse princípio de Clausewitz, de que a guerra é a continuação da política, teve um suporte, um suporte institucional preciso que foi a institucionalização do militar. A guerra já não é uma outra face da atividade dos homens. A guerra vai ser, num momento dado, a aplicação de certo número de meios que a política definiu e de que o militar é uma das dimensões fundamentais e constitutivas (FOUCAULT, 2008, p. 409).

Como último instrumento Foucault coloca o aparelho de informação. Esse mecanismo possibilitava o Estado conhecer das próprias forças e, ao mesmo tempo, permitia a ocultação dessas forças no cenário onde se apresentavam os demais Estado. Esse dispositivo ainda visava a obtenção de informações sobre o poder dos Estados aliados, bem como a capacidade ou alcance da força de seus adversários.

O segundo grande conjunto tecnológico mobilizado pela razão de Estado é o aquilo que na época se chamava de polícia. Durante o período histórico compreendido entre o século XV e o século XVI a palavra polícia poderia designar uma forma de comunidade ou de associação regida por uma autoridade pública, poderia significar também o conjunto dos atos que vão reger essas comunidades sob autoridade pública e, ainda, polícia poderia ser simplesmente o resultado positivo e valorizado de um bom governo. A partir do século XVII a palavra “polícia” passa a ter um sentido diferente do que hoje entendemos por essa expressão.

Para compreender o sentido mais remoto desse termo, Foucault usará como base o texto do século XVII *La monarchie aristodémocratique, ou Le gouvernement composé et meslé des trois formes de légitimes republicques* (1611), de Louis Turquet de Mayerne. Nesse texto, Foucault comenta que Turquet realiza uma “utopia-programa” do Estado policiado. Basicamente, segundo Foucault, vemos que Turquet recomenda que o rei tenha dignitários para o exercício das funções de justiça, exército, tesouro e polícia. Quanto à essa última função, Turquet recomenda a criação de conselhos para manutenção da ordem pública. Para

atingir esse objetivo deveriam existir conselhos para se ocupar das pessoas (educação, emprego, doenças, saúde pública) e dos bens (mercadorias, produtos manufaturados, do território e do espaço.

Foucault diz que nesse texto não há exatamente uma utopia, mas um tipo de “programa” que relaciona alguns elementos que mais tarde viriam a caracterizar o Estado de polícia. Pois bem, no texto de Turquet a polícia aparece como uma espécie de administração do Estado, figurando ao lado da justiça, do exército e do tesouro. A polícia cuida dos homens na sua relação com os bens e com o território; mas ela também se interessa pelos aspectos produtivos e negativos da vida dos homens. Em suma, o objeto da polícia seria o homem vivo, ativo e produtivo (FOUCAULT, 2015(b), p. 371). Os objetivos da polícia abarcavam a forma e o esplendor da cidade e, no seu aspecto mais importante, a polícia deveria assegurar o vigor do Estado. Num segundo plano, ela zelaria pelas relações de trabalho e de comércio entre os homens. Foucault, no entanto, ressalta que o mais interessante no texto é o fato de que “a política deve assegurar a “comunicação entre os homens, no sentido amplo do termo. Sem isso, os homens não poderiam viver; ou sua vida seria precária (FOUCAULT, 2015(b), p. 371).

De outro lado, Foucault encontra na compilação de regulamentos formulada por De Lamare uma concepção geral da atividade de polícia. A partir dessa análise, Foucault conclui que o objeto da polícia é o vivo; a polícia cuida do vivo prezando pela sua qualidade de vida moral, preservando a própria vida e preocupando com as comodidades da vida. Assim, caberia a polícia “permitir aos homens sobreviver, viver e fazer melhor ainda (FOUCAULT, 2015(b), p. 373).

No que concerne ao caso alemão, Foucault vê no pensamento do economista político alemão Johann Heinrich Gottlob von Justi (século XVIII) o objeto específico da polícia: a vida em sociedade dos indivíduos vivos. Nos textos de Von Justi sobre a polícia Foucault relata um certo paradoxo, pois caberia a política a dupla função de aumentar a força do Estado, ampliando sua potência e, ainda, preservar e melhorar a vida dos indivíduos. Desse modo, o objetivo maior do governo seria o desenvolvimento dos elementos constitutivos da vida de tal forma que seu desenvolvimento reforce a potência do Estado (FOUCAULT, 2015, p. 375).

Ao comparar os textos de Von Justi e De Lamare, Foucault nota que neles (muito mais em Von Justi) a recorrência do conceito de população. A população, descrita como um grupo de indivíduos de uma mesma espécie vivendo lado a lado, vai se constituir no século XVIII, sobretudo na Alemanha, como o objeto da polícia. Em Von Justi pode-se apreender a

constituição de uma ciência da polícia (*Polizeiwissenschaft*), na medida em que ele associa a “estatística” (a descrição dos Estados) com a arte de governar. Com efeito, a ciência da polícia será ao mesmo tempo “uma arte de governar e um método para analisar uma população vivendo em um território (FOUCAULT, 2015(b), p. 376).

A partir do século XVII, o termo polícia passa a representar o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo, ao mesmo tempo, a boa ordem desse Estado. Nesse sentido, Foucault assevera que “a polícia vai ser o cálculo e a técnica que possibilitarão estabelecer uma relação móvel, mas apesar de tudo estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento de suas forças” (FOUCAULT, 2008(b), p. 421).

A concepção moderna de polícia vai se constituindo de forma mais representativa na Alemanha. Isso porque a Alemanha não era unificada e ficava dividida em pequenos Estado. Esse fracionamento do Estado alemão permitiu, de maneira mais fácil, a implementação de diversas ações policiais. Todavia, para realizar essas ações era preciso um corpo especializado que fosse capacitado a formar um saber a respeito das ações estatais e do desenvolvimento administrativo. No caso da Alemanha esse corpo especializado foi construído na universidade. Foi dessa maneira que entre os séculos XVII e XVIII foi possível o desenvolvimento, nas universidades alemãs, de um conhecimento sem precedentes na Europa, a *Polizeiwissenschaft* (a ciência da polícia). Foucault menciona que

na Alemanha as universidades tornaram-se ao mesmo tempo lugares de formação desses administradores que deviam assegurar o desenvolvimento das forças do Estado e de reflexão sobre as técnicas a empregar para fazer crescer as forças do Estado. Daí o fato de que nas universidades alemãs vocês veem se desenvolver uma coisa que não teve praticamente equivalente na Europa e que é a *Polizeiwissenschaft*, a ciência da política; essa ciência da polícia que, desde o meado, quer dizer, desde o fim do século XVII até o fim do século XVIII, vai ser uma especialidade totalmente alemã, uma especialidade alemã que se difundirá pela Europa e que terá uma influência capital (FOUCAULT, 2008b, p. 427).

A *Polizeiwissenschaft* foi a responsável pela formulação de uma série de teorias sobre a polícia, bem como pela elaboração de manuais para administradores que estivessem à frente do Estado. De tão associado as doutrinas e as práticas da polícia, essa prática de governo passou a ser chamada de *Polizeistaat*, o Estado de polícia. Talvez a principal característica desse Estado de polícia seja a união do poder pastoral encarregado dos indivíduos, para conduzi-los, com paciência e firmeza, em direção à salvação, e a ideia de razão de Estado, como princípio de fortalecimento do poder estatal. Assim sendo, é possível dizer que essas

duas vertentes de governo vieram a se aglutinar mais tarde no *Polizeistaat*. Nas palavras de Senellart, a racionalidade nas sociedades ocidentais modernas

caracterizava-se por apresentar duas faces, uma individualizante e outra totalizante. Tinha sua origem na idéia cristã de um poder pastoral encarregado dos indivíduos, para conduzi-los, com paciência e firmeza, em direção à salvação, e na idéia de razão de Estado, que aparece no século XVI, como princípio de fortalecimento do poder estatal. Estas duas tendências vinham se articular, no século XVIII, na teoria do Estado de polícia, ou seja, de um Estado que tende a aumentar o seu poder, cuidando, de uma maneira minuciosa e metódica, da felicidade de seus súditos (de onde o nome de Estado de bem-estar, *Wohlfahrtsstaat*, pelo qual é também designado) (SENELLART, 1995, p. 1-2).

Na França, devido à centralidade política da organização monárquica, a problematização da polícia não acompanhou o modelo alemão. No caso da França, Foucault menciona que

Foi de certa maneira no interior mesmo da prática administrativa que a polícia foi concebida, mas concebida sem teoria, concebida sem sistema, concebida sem conceitos, praticada, por conseguinte, institucionalizada, através das medidas, dos decretos, dos conjuntos de éditos, através de críticas também, dos projetos vindos não da universidade, de maneira nenhuma, mas de personagens que giravam em torno da administração, seja por serem eles próprios administradores, seja por desejarem entrar na administração, seja por terem sido expulsos dela (FOUCAULT, 2008(b), p. 428).

Essa nova espécie de prática da polícia, para Foucault, deve ser atribuída ao processo de urbanização compreendido entre os séculos XVII e XVIII. O processo de urbanização tinha o objetivo de organizar o território nos moldes de uma cidade. Assim, podemos afirmar que a polícia foi um elemento imprescindível para a existência da urbanidade. Isso porque a polícia, agindo por meio de leis e decretos, pode regulamentar as práticas e as relações da população que vive numa cidade.

A polícia é um instrumento de regulamentação por meio do qual o Estado se vale para se organizar e gerir sua população interna. A polícia, o mercantilismo e a estruturação de um aparelho diplomático-militar, formam um conjunto de técnicas que dá concretude a uma arte de governar que se pauta no princípio da razão de Estado.

A razão de Estado sempre foi dirigida para fomentar o crescimento do Estado. Contudo, o crescimento do Estado não poderia se dar ao infinito, uma vez que esbarrava no princípio de equilíbrio e concorrência entre os demais Estados. Para estruturar esse espaço de concorrência foram construídos mecanismos para forçar a manutenção do equilíbrio entre os Estados, visando demarcar o limite até onde cada Estado poderia se estender. Com efeito, os mecanismos usados no século XVI até começo do século XVIII eram sempre externos a própria racionalidade governamental. Em sua política externa a razão de Estado tinha um

objetivo limitado e para garanti-lo, ela emprega, como vimos, o mecanismo diplomático-militar.

Contudo, Foucault afirma que nos meados do século XVIII é possível se constatar uma transformação que vai caracterizar a razão governamental moderna. Essa mudança consiste na estruturação de um princípio de limitação da arte de governar que se origina dentro da própria racionalidade governamental. O nome dado a esse princípio de autolimitação é a economia política.

A ideia que gira em torno da autolimitação da razão governamental é a necessidade de se evitar governar em excesso, ou seja, impedir que se governe demais. Desse modo, a economia política, conforme o sentido do termo que é usado por Rousseau, é um tipo de reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes numa sociedade (FOUCAULT, 2008(a), p. 19).

A economia política começou a se desenvolver no próprio âmbito do Estado de polícia, acompanhando o seu propósito de enriquecimento e fortalecimento do Estado. Para isso, a economia política se propõe, conforme explica Foucault, a garantir de forma convincente, ajustada e sempre proveitosa a concorrência entre os Estados. Nesse sentido, em sua forma incipiente, a economia política estava em sintonia com os ditames da razão de Estado, da polícia, e do mercantilismo.

Foucault nos diz também que a economia política induziu a uma reflexão sobre as próprias práticas governamentais, mais essencialmente sobre os efeitos dessas práticas. Em função desse tipo de objetivo, a economia política revelou a existência de fenômenos que acontecem com certa regularidade no interior da própria prática governamental. Esses são processos naturais da prática governamental, os quais o Estado não pode evitar e que deve responder por eles, caso não queira tornar-se um governo inábil, incompetente.

Para entender melhor o que acabamos de dizer, vale lembrar aqui a crítica realizada pela escola fisiocrata à prática mercantilista quanto ao problema da escassez de circulação de grãos na França no século XVIII. A crítica dirigida ao mercantilismo era basicamente quanto à excessiva regulamentação e vigilância da cadeia produtiva de grãos. No mercantilismo havia uma intervenção ampla do governo na economia, sendo concretizada por medidas como: garantia de uma balança comercial favorável, pacto colonial que visavam a exploração de colônias, acumulação de metais preciosos e protecionismo.

Na segunda metade do século XVIII, o intervencionismo estatal e a regulamentação da economia serão contestados por François Quesnay e pelo movimento dos fisiocratas. Em síntese, a ideia de Quesnay era de que seria inútil tentar alterar a ordem natural da sociedade

através de leis e regulamentos governamentais. Uma vez feita a apreensão das leis naturais que comandam os fatos econômicos e sociais, deveria se procurar entender a lógica dos fenômenos envolvidos com a finalidade de desenhar alguns efeitos que seriam previsíveis. A partir disso, os fisiocratas defendem a construção de mecanismos não para a intervenção na economia, mas sim a elaboração de técnicas para reduzir os efeitos maléficos dos processos naturais da sociedade.

Nesse sentido, a escola fisiocrata fornece as bases para uma governamentalidade voltada para a doutrina do “*laissez faire, laissez passer*”, ou seja, a não-intervenção do Estado no sistema econômico. O Estado não deve intervir no desdobramento dos processos naturais, ao contrário, o Estado tem que se limitar na sua atividade de governo.

Essa autolimitação da arte de governar que vem à tona com a economia política é o que Foucault chama de liberalismo¹¹³. De forma bem pontual, Senellart explica o liberalismo como princípio de autolimitação do Estado e como uma nova racionalidade na arte de governar. Vejamos:

O princípio de limitação externa da razão de Estado, que o direito representava, é substituído, no século XVIII, por um princípio de limitação interna, sob a forma da economia. De fato, a economia política traz em si a exigência de uma autolimitação da razão governamental, baseada no conhecimento do curso natural das coisas. Assinala portanto a irrupção de uma nova racionalidade na arte de governar: governar menos, para ter eficiência máxima, em função da naturalidade dos fenômenos com que se tem de lidar. É essa governamentalidade, ligada em seu esforço de autolimitação permanente à questão da verdade, que Foucault chama de “liberalismo” (SENELLART, 2008 apud FOUCAULT, 2008(b), p. 523).

É sobre essa noção de liberalismo em Foucault que falaremos um pouco no tópico seguinte.

3.5 O liberalismo

Antes de ingressarmos no liberalismo, entendemos que seja de bom alvitre fazer algumas considerações sobre esse tema, que foi tratado por Foucault com profundidade no curso de 1979, *Nascimento da Biopolítica*.

O que estava em questão no curso de 1979 era a biopolítica, entendida por Foucault como uma forma de racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos ligados ao conjunto de seres vivos constituídos em população, tal como a saúde,

¹¹³ Conforme assinala Nildo Avelino, “o velho Estado unitário e centralizado que fora inventado pela Razão de Estado não teria sobrevivido aos novos e complexos desafios colocados pelo surgimento da população e da economia. Foi graças à governamentalização que o Estado sobreviveu e que o liberalismo pôde triunfar como racionalidade política dominante” (AVELINO, 2016, p. 172-173)

higiene, natalidade, mortalidade, etc. Foucault chega à conclusão de que não poderia separar os problemas envolvendo a população do cenário político no interior do qual emergiu toda a problemática acerca da população. O quadro político a partir do qual aparecem os problemas associados à população é o liberalismo. Num sistema preocupado com o respeito aos sujeitos de direito, Foucault se pergunta como será que o fenômeno “população”, com seus efeitos e problemas específicos, pode ser levado em conta e como é possível geri-lo (FOUCAULT, 2008a, p. 431-432).

O liberalismo então passa a ser um princípio e método de racionalização da atividade de governo. Não obstante a isso, trata-se de uma nova racionalidade comandada sob a seguinte lógica: “se deve governar menos, para se obter eficiência máxima”. Essa nova governamentalidade, ligada à limitação da arte de governo, vai ser entendida por Foucault como condição de inteligibilidade da biopolítica. Ao levar em conta o panorama de acabamos de descrever, Foucault na aula de 10 de janeiro do curso *Nascimento da biopolítica* vai dizer:

Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo, esse regime geral que podemos chamar de questão de verdade - antes de mais nada da verdade econômica no interior da razão governamental-, e, por conseguinte, se se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opõe a razão de Estado, ou antes, [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos. Só depois que soubermos que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica (FOUCAULT, 2008(a), p. 30).

Ao tomar em consideração as palavras de Foucault, vamos agora acompanhar sua compreensão do liberalismo, tentando entender, inicialmente, em que sentido o liberalismo se opõe a mentalidade da razão de Estado, do Estado de polícia e, ainda, como ele pode funcionar como uma autolimitação da atividade de governo.

Michel Senellart explica que Foucault vê no liberalismo mais uma prática de governo do que uma teoria econômica ou jurídica. Foucault, acompanhando o pensamento de Paul Veyne sobre a necessidade de testar um método nominalista em história¹¹⁴, vai considerar o liberalismo como uma prática, como uma “maneira de fazer” orientada para determinados objetivos e que se regula por meio de uma reflexão contínua (FOUCAULT, 2008(a), p. 432).

Nesse sentido, o liberalismo, entendido aqui como racionalidade governamental, vai se opor a concepção de liberalismo como doutrina, onde a liberdade é o ponto central de todo um sistema. Como um tipo de racionalidade política, liberalismo deve ser visto, ao contrário,

¹¹⁴ Ao assumir uma posição nominalista em relação a História, Foucault deixa de lado as categorias “universais” das teorias políticas, tais como direito, soberania, povo, estado, sociedade civil. Assim sua pesquisa toma como fio condutor as práticas efetivas de governo para que seja possível entender como deu a construção dos referidos “universais”.

como o exercício máximo de um tipo de racionalidade (BONNAFOUS-BOUCHER, 2001, p. 40).

Dito isso, então, podemos nos perguntar: no que consiste a racionalidade do liberalismo? Para responder a essa questão, temos que ter em mente que o liberalismo representa uma quebra na continuidade de uma prática de governo, iniciada no século XVI, que visava empreender a maximização das potências do Estado, buscando ampliar seu alcance e sua força indefinidamente.

Como vimos anteriormente, no século XVIII aparece uma tecnologia que reconhece a existência a população e problemas que dela se desdobram naturalmente. Essa técnica responde aos problemas inerentes à população com medidas para o fortalecimento do Estado. Estamos falando do Estado de polícia, uma tecnologia governamental dominada pelo princípio da razão de Estado, que leva em conta os problemas da população, entendendo, ainda, que a população deve ser a mais numerosa e a mais ativa possível para o incremento das forças do Estado.

Trata-se de uma teoria em que o “Estado tende a aumentar o seu poder, cuidando, de uma maneira minuciosa e metódica, da felicidade de seus súditos (de onde o nome de Estado de bem-estar, *Wohlfahrtsstaat*, pelo qual é também designado)” (SENELLART, 1995, p. 2). Como lembra Foucault, a ciência da polícia sempre atuou segundo o princípio de que “não se dedica atenção suficiente, muita coisa está fora de controle, faltam regulação e regra para inúmeras áreas, a ordem a administração estão em falta — em suma, governa-se pouco demais” (FOUCAULT, 2008(a), p. 433).

Com o problema da circulação dos cereais e da escassez no século XVIII, os fisiocratas empreenderam uma série de críticas ao Estado de polícia. Para os fisiocratas o paradigma a ser utilizado para aferir a correção ou não das práticas governamentais deveria ser o estabelecimento natural dos preços. Segundo os fisiocratas, uma vez conhecida a lei que rege os processos naturais, poderia se prever seus efeitos e, com isso, prevenir ou amortizar os eventuais aspectos negativos desses processos. O que se nota na crítica fisiocrata direcionada ao intervencionismo estatal é a necessidade de autolimitação da prática governamental. Os fisiocratas foram os primeiros a procurar determinar os limites da ação governamental em função do conjunto de leis naturais que regulam a vida dos indivíduos e das populações.

Nesse contexto do século XVIII, e acompanhando a postura crítica da escola fisiocrata, surge um novo tipo de racionalidade governamental – o liberalismo. O liberalismo rompe com a “razão de Estado”, uma racionalidade que buscava no exercício e no reforço do

Estado a finalidade capaz de justificar uma governamentalidade crescente e de regular o seu desenvolvimento.

O liberalismo aparece no cenário político do século XVIII como princípio e método de racionalização do exercício do governo. Foucault destaca que essa racionalidade liberal obedece à regra interna da economia, assumindo, como princípio, o fato de que a atividade de governo não pode ter um fim em si mesma. Com vistas ao que acaba de ser dito, explica Foucault que

o liberalismo, por sua vez, é atravessado pelo princípio: "sempre se governa demais", ou, pelo menos, sempre se deve suspeitar que se governa demais. A governamentalidade não deve ser exercida sem uma "crítica", muito mais radical que um teste de otimização. Ela não deve se interrogar apenas sobre os melhores meios de alcançar seus efeitos (ou os menos custosos), mas sobre a possibilidade e a própria legitimidade do seu projeto de alcançar efeitos. A desconfiança de que sempre se pode estar governando demais é habitada pela questão: por que então seria preciso governar? Daí o fato de que a crítica liberal não se separa de uma problemática, nova na época, da "sociedade" e em nome desta que vai se procurar saber por que é necessário haver um governo, mas em que se pode prescindir dele e sobre que é inútil ou prejudicial que ele intervenha (FOUCAULT, 2008a, p. 433).

O liberalismo se apresenta como empreendimento crítico, uma atitude crítica frente à racionalidade conduzida pela razão de Estado. Como diz Senellart, o liberalismo é atravessado pela suspeita de que "sempre se governa demais" (contrária a premissa da razão de Estado: "se governa muito pouco"), daí a racionalização liberal atender a uma regra de economia. Mas o detalhe é este: o liberalismo atende as regras de economia máxima, porém, não no sentido que se queira governar o máximo possível com o menor custo, mas no sentido em que se pergunta se não é mais custoso governar do que não governar (SENELLART, 1995, p. 8).

Para Foucault o liberalismo é uma prática de governo inovadora na medida em que ele sempre se interroga sobre como governar. Ora, como governar considerando que se governa demais? Assim sendo, Foucault vê o liberalismo como racionalidade política crítica, no sentido de se perguntar constantemente sobre seus limites de atuação, até aonde é possível governar. Por isso, Foucault entende que o liberalismo é uma forma de reflexão crítica sobre a razão governamental.

A razão governamental do liberalismo não direciona sua crítica para o modelo jurídico de soberania, uma vez que a ela não mais interessa as questões de usurpação ou legitimidade do soberano. O liberalismo é uma razão crítica governamental porque se concentra em torno de saber como não se governar demais. Aqui a questão já não é mais de abuso, mas sim o excesso de governo. Citemos Foucault neste ponto:

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

Para Foucault a autolimitação interna da razão governamental não é feita pela forma do direito. Vale lembrar que no âmbito da prática da razão de Estado a concorrência entre os Estados tinha se manter equilibrada e, para tanto, eles deveriam sofrer uma limitação quanto à atuação externa. Essa limitação externa dos Estados vinha por meio de uma razão jurídica, estruturada, principalmente, pelas teorias contratualistas. Quanto ao âmbito interno, vigorava o *Polizeistaat* que, através de intensa regulamentação, direcionava o contínuo crescimento e fortalecimento do Estado. Para a consecução dessa razão governamental era fundamental a ausência de limitações internas ao Estado, uma vez que a lógica de atuação do governo partia da ideia de que “sempre se governa de menos”.

O pensamento de uma autorregulação dos Estados vem com o advento da economia política. A economia política representa uma análise da produção e da circulação das riquezas, com vistas assegurar a prosperidade do Estado. Mais que isso, a economia política é uma reflexão acerca da organização, limites e dos poderes da sociedade. Assim, para Foucault, a economia política é um marco fundamental para que a autolimitação da razão governamental se torne uma realidade (FOUCAULT, 2008(a), p. 18).

A economia política se desenvolve no seio da própria de razão de Estado, com a proposta de manter o equilíbrio para que a concorrência entre os Estados seja viável. Até esse ponto a economia política seguia os objetivos da razão de Estado. No entanto, a primeira economia política, aquela vinda dos fisiocratas, vai concluir pela necessidade de um despotismo econômico, ou seja, o poder político não deveria sofrer limitações externas, salvo se elas constituíssem uma necessidade interna dos Estados.

De outro lado, a análise da economia política sobre as práticas governamentais é feita em função de seus efeitos e não mais em termos de legitimidade (ou seja, adotando um critério jurídico). Além disso, a economia política vai descobrir uma certa naturalidade no exercício da governamentalidade, entendendo com isso que os processos econômicos são regidos por leis naturais, não externas, mas inerentes ao próprio processo. Por toda essa perspectiva é que a economia política possibilitou a autolimitação da razão governamental.

Não obstante a tudo isso que acaba de ser colocado, temos que recordar que desde a Idade Média a questão da verdade operou como um mecanismo de autolimitação dos Estados. Isso significa dizer, por exemplo, que os limites internos da atuação do governo eram impostos quando o Príncipe e seus conselheiros pensavam a respeito das leis divinas, morais, naturais. Por conhecer as leis divinas e as fraquezas humanas, o Príncipe sabia os limites de seu poder e o alcance de sua atuação.

Contudo, essa relação entre a verdade e autolimitação vai se dar de forma diversa na economia política. Nela, são os especialistas econômicos que têm tarefa de dizer a verdade a um governo. Foucault menciona autolimitação do governo pelo princípio da verdade. Ela vai substituir a noção de equilíbrio equitativo, de uma justiça equitativa (o mercado deve ser um lugar justo) que orientava a atuação do soberano. A economia política introduz uma presunção indefinida: “um governo nunca sabe direito como governar apenas o bastante” (FOUCAULT, 2008(a), p. 24). Esse momento é bem significativo, uma vez que a economia política, por meio de uma série de práticas e discursos, institui um regime de verdade que incidirá sobre as práticas governamentais como princípio de autorregulamentação. Daí Foucault mais tarde dizer que a “frugalidade” do governo, ou seja, a arte de governar entre um máximo e um mínimo, e mais para o mínimo do que para o máximo, é a questão central do liberalismo (FOUCAULT, 2008(a), p. 41).

Como Foucault nos diz, com a economia política os homens de Estado simplesmente não passaram a ouvir os economistas para o exercício da prática governamental. Isso porque o lugar de conexão entre a prática de governo e a formação de um regime de verdade é o mercado. Dito de outro modo, o mercado será o lugar em que no desdobrar de seus processos naturais construirá um regime de verdade e, a partir desse regime, o governo pautará suas condutas. É nesse lugar privilegiado que se forma a verdade enquanto regra de condução da prática governamental. Pois bem, assim, expliquemos tal conexão.

Nos séculos XVII e XVIII o mercado era essencialmente um lugar de justiça. Mas o que isso significa? Primeiramente temos que entender que o mercado era um lugar de intensa regulamentação (regulamentação quanto à origem, venda e fabricação de produtos), onde deveria ser estabelecido um preço justo, ou seja, um preço que atendesse as necessidades dos comerciantes e, ao mesmo tempo, as possibilidades dos consumidores. Nessa época o mercado era visto como um local de risco para o comerciante, mas muito mais para o consumidor. Era necessário proteger o consumidor e por isso havia uma forte regulamentação para assegurar a ausência de fraude. Todos esses mecanismos – regulamentação, preço justo, sanção da fraude – tornavam o mercado um lugar de justiça, “um lugar em que devia aparecer

na troca e se formular nos preços algo que era a justiça. Digamos que a mercado era um lugar de jurisdição (FOUCAULT, 2008(a), p. 41).

No século XVIII o mercado já não é mais um lugar de justiça. O mercado agora passa a ser um lugar que se manifesta por meio de fenômenos próprios, naturais, que deveriam ser apenas compreendidos, sem que fosse preciso qualquer intervenção. Nesse contexto, o mercado se torna um lugar de verdade, pois quando os mecanismos naturais que ele produz passam a agir, sem qualquer intervenção, ele formará um preço natural, “um bom preço”, no dizer dos fisiocratas. Quando o mercado age por si mesmo, ele mesmo forma e apresenta uma verdade que lhe é natural. Nesse caso, o mercado não produz um preço justo, mas “bom preço” ou um “preço normal”. Assim, Foucault diz que

Na medida em que, através da troca, o mercado permite ligar a produção, a necessidade, a oferta, a demanda, o valor, o preço, etc., ele constitui nesse sentido um lugar de verificação, quero dizer um lugar de verificabilidade/falsificabilidade para a prática governamental. Por conseguinte, o mercado é que vai fazer que um bom governo já não seja simplesmente um governo que funciona com base na justiça. O mercado é que vai fazer que o bom governo já não seja somente um governo justo (FOUCAULT, 2008(a), p. 45).

Até este momento sabemos o liberalismo para Foucault é uma prática de governo e não simplesmente uma teoria economia. Sabemos igualmente que a governamentalidade do liberalismo se perfaz como uma crítica a própria prática governamental, partindo da premissa de que “sempre se governa demais”. Vimos, ainda, que a economia política institui um regime de verdade que incidirá sobre as práticas governamentais como princípios de autorregulamentação.

Dada essa conjuntura, Foucault se pergunta como a governabilidade pode se autolimitar em termos de direito, sem que o governo seja paralisado em sua atuação. Essa questão, ao fim do século XVIII, é colocada sob os seguintes termos: como pensar a economia política, a liberdade de mercado, sem levantar ao mesmo tempo o problema do direito público, a saber, a limitação do poder público? (FOUCAULT, 2008(a), p. 53).

No fim do século XVIII e início do século XIX duas propostas foram apresentadas para solucionar a questão da limitação do poder público. A primeira via, também chamada por Foucault de rousseauniana, jurídico-dedutiva ou revolucionária, entende que é preciso definir os direitos do homem, aqueles que seriam inalienáveis, para, posteriormente, chegar-se a delimitação da governamentalidade.

A outra via, apontada como radical utilitarista, entende que a limitação deve ser construída a partir da prática governamental. Isso significa que os limites de atuação do poder público devem ser fixados levando em consideração se a intervenção governamental é útil ou

não, considerando que “sempre se governa demais”. Sob essa perspectiva a lei será concebida como o efeito de uma transação que vai colocar de um lado a esfera de utilidade da intervenção do poder público e, de outro lado, a esfera de independência dos indivíduos (FOUCAULT, 2008(a), p. 57). Talvez o mais importante a se notar nessas correntes que disputam os fundamentos da atuação do poder público seja a implicação sobre o sistema de liberdade dos indivíduos. As duas correntes formam concepções distintas de liberdade, uma fundada nos direitos do homem e a outra, a visão utilitarista, entende que a liberdade é percebida a partir da independência dos governados. Como coloca pontualmente Senellart:

Foucault explicita, em primeiro lugar, o vínculo entre verdade e governamentalidade liberal, através da análise do mercado como lugar de verificação, e precisa as modalidades de limitação interna que daí decorrem. Ele faz aparecer, desse modo, as duas vias de limitação do poder público, correspondentes a duas concepções heterogêneas da liberdade: a via axiomática revolucionária, que parte dos direitos humanos para fundar o poder soberano; e a via radical utilitarista, que parte da prática governamental para definir, em termos de utilidade, o limite de competência do governo e a esfera de independência dos indivíduos. Vias distintas, mas não excludentes uma da outra. É a luz da sua interação estratégica que convém estudar a história do liberalismo europeu desde o século XIX (SENELLART, 2008 apud FOUCAULT, 2008(a), p. 443).

Para Foucault a ambiguidade que pode ser vista nessas duas correntes vai caracterizar o liberalismo europeu nos séculos XIX e XX. Esses dois sistemas de liberdades, não obstante serem heterogêneos, possuem pontos de conexão. O fato é que ao longo da história o sistema utilitarista, que consistia em procurar definir a limitação jurídica do poder público em termos de utilidade governamental, tornou-se forte e manteve-se. Essa tendência caracterizará não apenas a história do liberalismo europeu, mas também, segundo Foucault, a história do poder público no Ocidente.

Ao prevalecer o critério de utilidade para atuação do poder público, resta equalizar a relação entre o poder público e o mercado. A razão governamental do liberalismo terá que lidar com dois tipos de interesses que se encontram em jogo: de um lado a troca de riquezas no mercado e, de outro, a utilidade e jurisdição interna do poder público. Pode-se dizer, assim, que a nova razão governamental é uma razão manipuladora de interesses. Quanto aos interesses que são articulados por essa razão governamental, Foucault faz esta observação:

A razão governamental, em sua forma moderna, na forma que se estabelece no início do século XVIII, essa razão governamental que tem por característica fundamental a busca do seu princípio de autolimitação, é uma razão que funciona com base no interesse. Mas esse interesse já não é, evidentemente, o do Estado inteiramente referido a si mesmo e que visa tão-somente seu crescimento, sua riqueza, sua população, sua força; como era o caso na razão de Estado. Agora, o interesse a cujo princípio a razão governamental deve obedecer são interesses, e um jogo complexo entre os interesses individuais e coletivos, a utilidade social e o benefício econômico entre o equilíbrio do mercado e o regime do poder público, é um jogo complexo

entre direitos fundamentais e independência dos governados (FOUCAULT, 2008(a), p. 61).

O ponto de transição entre a razão de Estado e o Estado mínimo recai justamente sobre esse jogo de interesses. A intervenção do governo só será considerada necessária quando ela tiver que com os interesses dos indivíduos ou com o interesse de todos. Foucault diz que no liberalismo o governo tem de lidar com uma “república fenomenal de interesse” e aponta a sua questão central: qual o valor de utilidade do governo e de todas as ações do governo numa sociedade em que é a troca que determina o verdadeiro valor das coisas?” (FOUCAULT, 2008(a), p. 63-64).

O Estado mínimo será caracterizado pela intervenção governamental orientada pelo princípio de utilidade e pelo gerenciamento dos interesses em jogo no processo econômico¹¹⁵. Essa nota peculiar da razão governamental mínima também vai repercutir no plano internacional. Vimos que nessa razão de governo o mercado aparece como lugar de verificação. É a livre atuação do mercado, é pelo seu funcionamento natural que se extrairá a necessidade de intervenção, o bom preço das mercadorias e a verificabilidade do governo. Em outras palavras, é o mercado quem dirá se há um bom governo ou não.

No plano internacional, a livre atuação do mercado deverá render um proveito global para todos os participantes do jogo econômico. Enquanto que no mercantilismo era essencial um Estado ser rico para que outro Estado pudesse empobrecê-lo, no liberalismo o enriquecimento de um país, assim como o enriquecimento de um indivíduo, só pode se estabelecer e se manter por meio de um enriquecimento mútuo. O liberalismo está situado na “era de uma historicidade econômica que será comandada pelo enriquecimento, pelo menos recíproco, graças ao próprio jogo da concorrência (FOUCAULT, 2008(a), p. 74).

Nesse ponto há uma observação feita por Foucault de extrema valia. Para a liberdade de mercado possa assegurar o enriquecimento recíproco dos países (no caso, os países da Europa), comenta o pensador francês, é preciso que haja ingressos permanentes e contínuos. Isso quer dizer que para o livre mercado funcionar e não ser nulo, é imprescindível que a Europa amplie constantemente o mercado, tornando-o um mercado mundial. Dessa forma, a mundialização do mercado é uma consequência ou exigência do livre mercado. Nisso, o

¹¹⁵ Sobre a importância do interesse para o liberalismo, devemos acrescentar a seguinte observação: “O que ocorre com o surgimento do Estado moderno é o aparecimento da esfera privada individual e com ela, o que é mais importante, o surgimento da noção de interesse: interesse por tal coisa, interesse por tal riqueza, interesse dos indivíduos uns pelos outros. Será esse jogo dos interesses individuais o novo objeto da racionalidade liberal (AVELINO, 2016, p. 173).

mundo inteiro é convocado pela Europa para trocar seus próprios produtos e os produtos da Europa, num mercado que será a mercado europeu.

Na aula do dia 24 de janeiro do curso *Nascimento da biopolítica* Foucault realiza uma espécie de giro terminológico. Foucault considera muito mais apropriado chamar de “naturalismo” aquilo que, no século XVIII, é tido como liberalismo. A veridicação do mercado, limitação governamental pelo cálculo da utilidade e a posição da Europa como região de desenvolvimento econômico ilimitado, tudo isso, segundo Foucault, representa a espontaneidade da mecânica dos processos econômicos. Se é assim, então, para Foucault, o caracteriza exatamente o liberalismo?

De início, destaca-se que o mercado, bem como a totalidade dos processos econômicos são geradoras de liberdade: liberdade de mercado, liberdade de compra e venda, liberdade de expressão etc. A razão governamental do liberalismo não é caracterizada por ser uma garantidora dessas liberdades, mas sim por ser uma consumidora de liberdade. E ela é consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se existir efetivamente certo número de liberdades em jogo. Como explica Foucault, o liberalismo é uma arte governamental que consome liberdade e, se é assim, então ela é obrigada a fabricar liberdade a cada momento e a organizar toda essa liberdade que circula na sociedade¹¹⁶.

O uso do termo liberalismo em Foucault se justifica na medida em que a liberdade é fundamento da arte liberal de governar: “liberdade garantida, sem dúvidas, mas também produzida por essa arte, que para alcançar seus fins necessita suscita-la, mantê-la e enquadrá-la permanentemente” (SEHELLART, 2008a apud FOUCAULT, 2008(a), p. 444).

Em que pese o fato da liberdade ser um elemento essencial no liberalismo, ela não é algo dado, ou seja, não existe aprioristicamente. O liberalismo não aceita a liberdade como algo já pronto, bastando aceitá-la. O liberalismo é o que produz liberdade, ele a fabrica para consumi-la. Mas então agora devemos nos perguntar: qual o princípio que ordenará o custo de fabricação da liberdade?

Foucault responde a essa questão dizendo que o princípio de cálculo se chama segurança. A palavra “segurança” nesse contexto deve ser pensada em associação com a ideia de risco, perigo. Uma das dinâmicas que o liberalismo se vê envolvido é a administração de

¹¹⁶ Sobre o emprego do termo “liberalismo” no pensamento foucaultiano, o comentador Fenando Danner faz as seguintes pontuações. Vejamos: “No liberalismo, a liberdade é fabricada a todo instante. O liberalismo, portanto, é um *consumidor de liberdade*; ele só pode ser exercido plenamente na medida em que existir um certo número de liberdades (liberdade de mercado, liberdade de compra e venda, liberdade de expressão etc.). Como consumidor de liberdade, o liberalismo, como consequência imediata, deve fabricá-la a todo instante e, ao fabricá-la, é obrigado igualmente a organizá-la. O liberalismo se apresenta, portanto, como “gestor de liberdade”: ao mesmo tempo em que produz liberdades, o liberalismo cria mecanismos de barragem/destruição dessa mesma liberdade” (DANNER, 2017, p. 80).

interesses. Assim, essa arte liberal de governar tem a tarefa de supervisionar os diferentes interesses individuais que podem oferecer um risco ao interesse coletivo. De outro lado, também será necessário proteger os interesses individuais contra tudo o que puder se revelar, em relação a eles, como um abuso vindo do interesse coletivo (FOUCAULT, 2008(a), p. 89). Sobre essa relação de liberdade e segurança no âmago do liberalismo Foucault diz:

A liberdade e a segurança, o jogo liberdade e segurança – é isso que está no âmago dessa nova razão governamental cujas características gerais eu lhes vinha apontando. Liberdade e segurança - é isso que vai animar intimamente, de certo modo, os problemas do que chamarei de economia de poder própria do liberalismo (FOUCAULT, 2008(a), p. 89).

A liberdade e a segurança são dois elementos que entram nas engrenagens da razão governamental liberal. O liberalismo produz liberdade e com isso gera igualmente toda uma gama de interesses (individuais e coletivos) que deve administrar. Ao manipular esse jogo de interesses, o liberalismo também é obrigado a gerenciar os perigos que assolam os interesses que circulam na sociedade. Esses perigos têm seus efeitos anulados ou reduzidos pelos dispositivos de segurança.

Assim, o liberalismo “não pode manipular os interesses sem ser ao mesmo tempo gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade, do jogo segurança/liberdade que deve garantir que os indivíduos ou a coletividade fiquem o menos possível expostos aos perigos” (FOUCAULT, 2008(a), p. 90). De acordo com Foucault, no liberalismo a vida dos indivíduos é constantemente colocada em risco, perigo¹¹⁷. Nessa razão de governo os indivíduos são condicionados a experimentar as situações da vida como portadores de perigo. Dessa forma, o perigo é algo indissociável do liberalismo.

Se o perigo é tão constitutivo do liberalismo quanto à liberdade, então a consequência dessa articulação pode ser vista na proliferação dos mecanismos de controle, disciplina, que de modo geral vão se apresentar como um tipo de contrapeso à liberdade e aos interesses dos indivíduos. Para ilustrar esse quadro Foucault cita o caso do panóptico de Bentham. O panoptismo, segundo Foucault, representa para Bentham uma política característica de um tipo de governo liberal. Isso porque o mecanismo do panóptico deve apenas vigiar o desdobramento natural do sistema de produção e somente no caso de algum desvio dessa mecânica natural que o mecanismo deverá intervir.

¹¹⁷ Foucault salienta que a partir do século XIX há a emergência de uma “cultura política do perigo”. Se antes os perigos maiores eram a peste, a fome, a guerra; no século XIX os perigos passam a ser cotidianos, daí o aparecimento de uma literatura policial e o interesse jornalístico pelo crime, as campanhas relativas a doença e higiene, bem como o medo da degeneração da família, da raça, da espécie humana (FOUCAULT, 2008(a), p. 90)

No entanto, a razão de governo liberal pode se valer desses mecanismos de intervenção não somente para “restringir liberdades”, mas para ampliar as liberdades existentes. Essa nova arte de governar pode produzir mais liberdade por meio de mecanismos de controle e de intervenção. Nessa hipótese, a política do *New Deal* implementada pelo presidente americano Franklin Roosevelt em 1932 é um exemplo a ser citado. À grosso modo o *New Deal* foi um pacote de medidas de forte cunho intervencionista destinado a recuperar a economia norte-americana após a crise de 1929. O pacote era uma forma de garantir mais liberdade (liberdade de trabalho, liberdade de emprego, liberdade de consumo, liberdade política) numa situação de perigo. Esse incremento na produção de liberdade veio ao custo de uma série de intervenções diretas no mercado e na economia em geral.

O que pode ser percebido na hipótese mencionada acima é um tipo de paradoxo que toma forma no seio do liberalismo. As liberdades democráticas só foram garantidas graças ao forte intervencionismo econômico, porém, esse mesmo intervencionismo que “salva” as liberdades é o mesmo mecanismo que pode ameaça-las. Dada essa contradição Foucault explica que a arte de governar liberal introduz por si mesma uma crise de governamentalidade. Senellart resume essa situação do seguinte modo:

Liberdade e segurança: os procedimentos de controle e as formas de intervenção estatal requeridos por essa dupla exigência é que constituem o paradoxo do liberalismo e estão na origem das “crises de governamentalidade” que ele vem conhecendo há mais de dois séculos”(SENELLART, 2008a apud FOUCAULT, 2008(a), p. 444).

A razão de governo liberal então pode ser tida como uma “gestora de liberdade”, uma vez que ela produz liberdades, ao mesmo tempo essa razão cria mecanismos de barragem/destruição dessa mesma liberdade (DANNER, 2017, p. 80). Todavia esse *modus operandi* ocasiona crise cíclicas de governamentalidade, o que obrigou o liberalismo a rever não só sua forma de operar, mas também seus próprios mecanismos. O que interessa agora é verificar como se deram essas revisões ao longo da história, concentrando nossa atenção a dois tipos de “neoliberalismo”: o ordoliberalismo alemão e o liberalismo da escola de Chicago.

3.5.1 O ordoliberalismo alemão

O neoliberalismo alemão tem suas origens encravadas em processos históricos dos quais podemos fazer recortes bem específicos: a República de Weimar, a crise econômica de 1929, o desenvolvimento do nacional-socialismo, a crítica ao nazismo e a reconstrução do

pós-guerra. Foucault retoma o cenário pós-guerra na Alemanha para compreender a crise governamentalidade contemporânea e o aparecimento de uma outra proposta de governo colocada pela ordoliberalismo¹¹⁸.

Como consequência do fim da II Guerra Mundial a Alemanha foi separada em regiões que deveriam ser administradas pelos países aliados vencedores da guerra¹¹⁹, com a finalidade de promover a reconstrução não só da Alemanha, mas também de toda a Europa. Dentre os planos de recuperação da Europa estava um conjunto de medidas de caráter econômico como: a conversão de uma economia de guerra numa economia de paz, planificação da economia, bem com a implementação de objetivos sociais que evitassem o ressurgimento do fascismo e do nazismo. Essas medidas não poderiam ser feitas senão sob uma forte orientação intervencionista do Estado na economia. Todo o conjunto de mecanismos econômicos criados entre 1930 e 1960 tinha um caráter intervencionista, tendo em vista a influência do economista inglês J. M. Keynes¹²⁰.

Dentro desse panorama dominado pela política keynesiana, caracterizada pela acentuada intervenção econômica, Foucault aponta que Ludwig Wilhelm Erhard, responsável pela administração econômica da zona ocidental da Alemanha, no ano de 1948, defendeu que é preciso liberar a economia das injunções estatais, devendo vigorar o princípio da liberdade de preços.

Foucault diz que no discurso de Erhard está implícita a seguinte ideia: o Estado nacional-socialista alemão cometeu diversos abusos de poder, sejam eles de ordem política ou econômica, bem como diversas violações de direitos fundamentais. Não se pode dizer que esse Estado não exerceu plenamente sua soberania, contudo, e aí está o mais importante, não é possível considerar que o Estado nazista tenha representado legitimamente o povo alemão.

No ano desse discurso (1948), devido a ocupação dos territórios alemães, era inviável o Estado alemão reivindicar algum tipo de ação política, uma vez que nesse momento ele estava desprovido de qualquer legitimidade jurídica para fundar um novo Estado¹²¹. Como nação derrotada, a Alemanha não teve como sustentar seu elemento de força histórico

¹¹⁸ Doutrina nascida na Universidade de Friburg, o ordoliberalismo, em termos gerais, propunha criar as condições de uma livre-concorrência que funcionasse com a ajuda da ação reguladora do Estado.

¹¹⁹ Com a proximidade do fim da guerra havia uma preocupação visível, pelo menos para os ingleses e soviéticos, era assegurarem-se de que a Alemanha não voltasse a ameaçar o equilíbrio geopolítico europeu. A solução encontrada foi reparti-la em zonas de ocupação militar, onde cada um dos aliados teria uma parcela que administraria, tanto da Alemanha, quanto de Berlim. Essa reconfiguração geopolítica da Europa foi consolidada pelos acordos de Yalta e Potsdam (1945).

¹²⁰ Keynes defendeu a intervenção do estado na economia sempre que os lucros da burguesia estivessem em risco, como no caso da crise de 1929.

¹²¹ Ao término da Segunda Guerra Mundial instaurou-se uma situação de relativa incapacidade de o Estado alemão instituir, desde dentro, a ordem política e social.

presente desde o processo de unificação em 1870, ou seja, um Estado forte e centralizador, organizador do espaço econômico e promotor dos movimentos estratégicos de centralização do capital.

Ao tomar em consideração o fato da ocupação do território alemão e a falta de legitimidade histórica para a refundação de um Estado, Erhard defendia a ideia de que era preciso criar um espaço de liberdade econômica para que, a partir daí, fosse possível criar um novo Estado alemão. Pode-se dizer que nesse caso a ordem econômica produziria a soberania, a legitimidade para o Estado. Nesse sentido Foucault aponta que

Temos perpetuamente, na Alemanha contemporânea, um circuito que vai da instituição econômica ao Estado; e embora, claro, exista um circuito inverso, que vai do Estado à instituição econômica, não se deve esquecer que o primeiro elemento dessa espécie de sifão está na instituição econômica. Gênese, genealogia permanente do Estado a partir da instituição econômica (FOUCAULT, 2008(a), p. 114).

Foucault relembra que no século XVIII o problema era pensar como um Estado de polícia, constituído legitimamente, poderia abrir espaço para implementação de um mercado livre, agindo nos termos da liberdade de deixar fazer (*laissez-faire*). A resposta veio no interior do próprio Estado de polícia, que deixou o mercado entregue a si mesmo, sem qualquer intervenção estatal no desenvolvimento das atividades naturais do mercado. Na racionalidade de governo liberal temos então o mercado de um lado e de outro lado encontramos o Estado e racionalidade política. Aqui toda a questão passa pela imposição de limites a interferência do Estado na racionalidade econômica.

Todavia, no caso da Alemanha pós-guerra, acontece um movimento inverso. Nesse momento, diante da ausência de um Estado constituído legitimamente, veremos que o mercado e a racionalidade econômica vão fundar toda a ordem política e garantir a existência e permanência do Estado. O neoliberalismo alemão, também conhecido como ordoliberalismo, propõe constituir um Estado a partir do jogo das liberdades econômicas. Trata-se de uma razão de governo distinta, uma vez que a corrente liberal clássica objetivava estruturar um espaço de liberdade na economia no interior da razão de Estado.

O problema do neoliberalismo pós-guerra, como pontua Foucault, girou em torno da possibilidade de regulação do poder político com base nos princípios formais de uma economia de mercado (FOUCAULT, 2008(a), p. 181). O ordoliberalismo capitaneado por figuras como Walter Eucken, Hans Grossmann Doerth, Franz Böhm, Willhielm Röpke e Alfred Müller-Armac, não defendia a instauração de um espaço específico e próprio para o mercado dentro de uma sociedade política já constituída. Ao contrário, o neoliberalismo alemão desejava, a partir da economia de mercado, estruturar uma ordem política, organizar e

regular a atividade governamental. O neoliberalismo questionará se “a economia de mercado pode efetivamente dar forma ao Estado e reformar a sociedade, ou reformar o Estado e formalizar a sociedade” (FOUCAULT, 2008(a), p. 160). É permitido dizer então que

essa ambição de erigir em lei a lei do mercado e submeter-lhe o conjunto dos aspectos da vida em sociedade explica por que o neoliberalismo não se reconhece na doutrina clássica do “laissez-faire”. Pois, para concretizar-se, a utopia neoliberal supõe a instauração de um verdadeiro intervencionismo político e jurídico [...]. Mas esse intervencionismo tem a especificidade de não visar em absoluto a “corrigir” o mercado, opor à racionalidade social ou política, criar obstáculo ao funcionamento normal da concorrência, invocando exigências éticas, morais ou justiça social. Ao contrário, ele tem como objetivo colocar-se a serviço da forma-mercado, trabalhar para seu desenvolvimento e sua instituição generalizada (LAGASNERIE, 2013, p. 47).

Conforme se vê, para realizar as reformas pretendidas, a doutrina ordoliberal teve que se afastar de algumas concepções advogadas pelo liberalismo clássico. O primeiro deslocamento feito pelo neoliberalismo foi quanto ao princípio orientador do mercado. O liberalismo clássico entendia que o mercado é essencialmente um lugar da *troca*. Sob essa perspectiva, o mercado é o espaço para o desenvolvimento natural dos processos econômicos e, na sua naturalidade, sem intervenção estatal, estabeleceria a equivalência dos valores de troca entre os personagens envolvidos no mercado. No mercado, a troca e a concorrência são dados naturais, algo que se produz espontaneamente e o Estado deve respeitar. A tarefa do Estado então seria a de garantir o “bom funcionamento do mercado, certificando-se de que a liberdade dos envolvidos no processo da troca fosse realmente assegurada” (DANNER, 2017, p. 81).

Para os ordoliberais essencial do mercado está na concorrência, ou seja, o primordial do mercado não é a equivalência, mas a concorrência. A rigor os ordoliberais retomam o princípio da concorrência do liberalismo clássico, porém, como uma diferença: para os ordoliberais os princípios da economia de mercado não podem ser extraídos da necessidade do *laissez-faire*. A concorrência não é um dado natural do mercado, ela é uma essência, um princípio de formalização do mercado, da sociedade e do Estado, formalização essa que respeita a um jogo concreto de desigualdades (FOUCAULT, 2008(a), p. 163).

O fundamental do mercado é a desigualdade entre aqueles que participam do jogo econômico, cabendo a concorrência assegurar a medição das grandezas e a regulação das escolhas econômicas. Uma vez que a essência do mercado só pode vir à tona se ela for produzida, a concorrência dependerá constantemente de uma governamentalidade ativa. Isso significa que para os ordoliberais “é necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (FOUCAULT, 2008(a), p. 164-165).

Foucault pondera que se concorrência é de fato uma estrutura formal, mas de frágil existência histórica e real, então o problema da política liberal passa a ser de organização do espaço concreto e real em que tal estrutura pode atuar (FOUCAULT, 2008(a), p. 182). Assim, o neoliberalismo vai operar sob a égide da vigilância e da intervenção permanente. Essa característica, ressalta Foucault, pode ser encontrada em diversos textos dos ordoliberais, todos sustentando a tese de que o liberalismo é um governo ativo, um governo forte e intervencionista.

Quanto à política social, Foucault relembra que numa economia de bem-estar ela servirá de contrapeso para processos econômicos selvagens, que, segundo seus efeitos, podem produzir desigualdades e destruir a sociedade. Para realizar esse sistema de contrapesos a política social utilizará alguns instrumentos, tais como: a socialização de alguns elementos de consumo e a transferência de rendas. Trata-se de uma política em que o crescimento econômico implicará no aumento da política social.

Com efeito, o ordoliberalismo colocará em questão a racionalidade da política social implementada pela economia de bem-estar. Ao contrário dos liberais clássicos, os ordoliberais defendem que a política social não pode agir como contrapeso para os efeitos negativos advindos do processo econômico. A economia não pode funcionar de acordo com uma racionalidade compensatória, visando a igualização, pois os mecanismos de regulação de preços devem seguir a lógica da diferenciação que é própria de um mercado isento de dirigismos e pautado no princípio da concorrência. Segundo os ordoliberais é essencial para o mercado a manutenção de um mecanismo que se refere a formação de preços operando sob a regência de um princípio de desigualdade. Desse modo podemos afirmar que

a política da sociedade idealizada pelos ordoliberais não deve proteger os indivíduos contra os riscos, sejam eles individuais ou coletivos; na concepção neoliberal, em uma política social se trata de organizar um espaço econômico mediante o qual cada indivíduo possa adquirir um nível de renda suficiente que lhe possibilitará ter acesso aos seguros individuais, à propriedade privada, à capitalização individual ou familiar etc., rendimentos esses que lhe permitem enfrentar e superar os riscos econômicos e sociais. Essa política social é, ao contrário de uma “política social socialista”, uma “política social privatizada”, ou seja, “uma política que terá como instrumento não a transferência de uma parte de renda ao outro, mas a capitalização mais generalizada possível para todas as classes sociais, que terá por instrumento o seguro individual e mútuo, que terá por instrumento, enfim, a propriedade privada (DANNER, 2017, p. 82).

Deve-se notar então que o governo neoliberal não tem de corrigir os efeitos destruidores do mercado sobre a sociedade. Sabemos que o neoliberalismo apregoa uma intensa intervenção estatal na econômica, mas não para corrigir os efeitos destruidores do mercado sobre a sociedade. Não se trata de intervir no mercado, mas sim na própria

sociedade¹²². O objetivo dessa intervenção não é outro senão constituir um regulador de mercado geral da sociedade. Assim, o governo neoliberal é um governo de sociedade ou, ainda, como uma “política da sociedade” (*Gesellschaftspolitik*¹²³) (FOUCAULT, 2008(a), p. 200).

Quando os neoliberais pensam em introduzir a regulação do mercado como princípio regulador da sociedade, isso significa que a regulação da sociedade tem de ser feita pelos mecanismos da concorrência. Eles procuram obter não uma sociedade submetida ao efeito-mercadoria e sim uma sociedade submetida à lógica concorrencial. Trata-se de idealizar uma sociedade empresarial e não uma sociedade de supermercado.

Foucault menciona que Willhielm Röpke, no texto *Orientação da política econômica*, traça um esboço de inúmeros objetivos para direcionar a ação governamental alemã, que deveria, a partir de então, deslocar seu centro de gravidade para baixo (FOUCAULT, 2008(a), p. 202). Nesse sentido, Foucault nos fala da adoção de uma *Vitalpolitik*, uma política da vida como princípio racional da atividade governamental. Em termos bem amplos, a *Vitalpolitik* pode ser traduzida pelo processo de formalização da sociedade cujo parâmetros são o mercado, a concorrência e a empresa. Trata-se da produção de uma sociedade vinculada, não a mercadoria e a uniformidade de mercadoria, mas uma sociedade indexada na multiplicidade e na diferenciação das empresas¹²⁴.

O ordoliberalismo solicita então uma *Gesellschaftspolitik*, ou seja, de uma política social com um intervencionismo ativo, múltiplo, vigilante e onipresente. Vale lembrar que quando falamos de intervencionismo, tratando-se de ordoliberalismo, ela é feita como condição histórica e social para a construção de mercado concorrencial, que deve operar normalmente, afastando, por conseguinte, os efeitos negativos que decorrem da ausência de concorrência. Como nos diz Foucault: “a *Gesellschaftspolitik* deve portanto anular, não os

¹²² Laura Bazzicalupo nos fala que “a única verdadeira política social é a perseguição do *fim*, o crescimento econômico, favorecido sim pela intervenção do Estado, mas com pontos de aplicação nitidamente distintos dos Estados socialistas ou assistenciais: não há intervenção nos mecanismos de mercado, mas nas condições sociais para que os mecanismos concorrenciais possam desempenhar o seu papel regulador (BAZZICALUPO, 2017, p. 71).

¹²³ A *Gesellschaftspolitik*, a política da sociedade, elaborada pelo neoliberalismo alemão, objetivava constituir assim um espaço de mercado em que os mecanismos concorrenciais poderiam agir realmente, apesar da sua fragilidade intrínseca. Foucault sublinha que uma *Gesellschaftspolitik*, era, portanto, uma *Gesellschaftspolitik* orientada para a constituição do mercado. Era uma política que devia assumir e levar em conta os processos sociais a fim de abrir espaço, no interior desses processos sociais, para um mecanismo de mercado (FOUCAULT, 2008^a, p. 330).

¹²⁴ Ao pensar sob essa perspectiva, Foucault diverge das críticas que denunciam que a nossa sociedade é uma sociedade uniformizadora, de massa, de consumo, de espetáculo. Para Foucault essas críticas se enganam quando acreditam que o objetivo atual da política governamental é massificação, a uniformização. Ao contrário, Foucault entende que a ação governamental está preocupada em governar a sociedade a partir de um modelo da multiplicidade e diferenciação (FOUCAULT, 2008(a), 204).

efeitos antissociais da concorrência, mas os mecanismos anticoncorrenciais que a sociedade poderia suscitar, que poderiam, em todo caso, nascer na sociedade (FOUCAULT, 2008(a), p. 222). Essa política foi construída pelos ordoliberais a partir de dois eixos: a formalização da sociedade com base no modelo da empresa e a redefinição da instituição jurídica e das regras de direito necessárias numa sociedade regulada a partir e em função da economia concorrencial de mercado.

Em relação às regras de direito, Foucault diz que para o ordoliberalismo, o jurídico não é uma superestrutura que funcionaria como um instrumento para a economia. Os ordoliberais, seguindo na esteira de Max Weber, compreendem que o econômico deve ser entendido logo de saída como um conjunto de atividades necessariamente reguladas. Dessa maneira, o econômico não é um processo mecânico natural, não é um processo que se possa separar da atividade reguladora, a não ser por abstração *a posteriori*, por abstração formalizante (FOUCAULT, 2008(a), p. 226).

Nesse contexto, o Estado de direito deve ser entendido como um formalizador do jogo econômico, cujo participantes são os indivíduos e o Estado. A economia é um jogo e a instituição jurídica que formaliza a economia deve ser compreendida como instauradora das regras do jogo. O Estado de direito aparece como um sistema que deve desenvolver e fortalecer o mecanismo concorrencial do mercado. Nas palavras de Foucault

O Rule of law e o Estado de direito formalizam a ação do governo como um prestador de regras para um jogo econômico em que os únicos parceiros e os únicos agentes reais devem ser os indivíduos ou, digamos, se preferem, as empresas. Um jogo de empresas regulado no interior de uma moldura jurídico-institucional garantida pelo Estado: é essa a forma geral do que deve ser o quadro institucional de um capitalismo renovado(FOUCAULT, 2008(a), p. 238).

De um lado a *Gesellschaftspolitik*, com sua política social intervencionista e, de outro lado, o Estado de direito como uma moldura institucional da economia protegida por uma legislação formal: uma vez articulados esses dois pilares, os ordoliberais acreditam manter a lógica do capital em sua pureza, fazendo funcionar um mercado essencialmente concorrencial e, ao mesmo tempo, afastando ou neutralizando efeitos prejudiciais à concorrência, tal como o monopólio e outros fenômenos de concentração em geral.

3.6 Neoliberalismo norte-americano e o capital humano

O contexto de nascimento do neoliberalismo americano pode ser descrito por meio três frentes, as quais anos mais tarde passaram a ser intensamente contestadas: a política

keynesiana, os projetos intervencionistas econômicos e sociais elaborados durante a Segunda Grande Guerra e o crescimento da administração federal por meio de programas econômicos e sociais.

Como nota peculiar, Foucault quer nos mostrar que o neoliberalismo americano, distintamente do que se passou na França e na Alemanha, não é uma simples doutrina econômica e política. Sob o viés norte-americano, o neoliberalismo ganha outros tons, caracterizando-se muito mais por ser uma maneira de existir e pensar. Ele também é pensado como um tipo de relação de governo, uma técnica dos governantes em relação aos governados.

Em particular dois elementos do neoliberalismo norte-americano vão chamar bastante a atenção de Foucault: a teoria do capital humano e a análise da criminalidade. Vamos comentar, em primeiro lugar, a questão do capital humano.

Inicialmente destacamos o motivo pelo qual Foucault acha tão interessante a teoria do capital humano. Nessa teoria, diz Foucault, há dois dos processos que se desenvolvem, um deles consiste em levar a análise econômica a determinados campos de permaneceram inexplorados por esse tipo de análise. O outro processo seria o de reinterpretar em termos econômicos todo um campo que, até então, era considerado não-econômico. Por exemplo, a análise economia empreendida pelo liberalismo, passando por Adam Smith e David Ricardo, até a doutrina keynesiana, não realizou uma análise econômica do trabalho¹²⁵. Os neoliberais, identificando essa postura da economia clássica, reintroduzem o trabalho no campo da análise econômica.

Foucault nos fala que os neoliberais praticamente não discutem com Karl Marx. Todavia, supondo que um debate fosse travado em torno da questão do trabalho, provavelmente os neoliberais diriam que, quando Marx analisa o trabalho, ele o faz destacando não o trabalho do operário, mas sim a sua força de trabalho. O trabalhador vende sua força de trabalho por um certo tempo e em razão disso recebe em troca um salário. O trabalhador na sua atividade laboral é essencialmente um produtor de valor; entretanto, o valor do trabalho lhe é subtraído pelos detentores dos meios de produção (trata-se aqui de todo o problema que envolve a mais-valia, o qual não vamos adentrar). Nesse processo que

¹²⁵ O comentador Fernando Danner explica que “A economia política clássica sempre indicou que a produção de bens dependia exclusivamente de três fatores: a terra, o capital e o trabalho. Todavia, o trabalho sempre permaneceu inexplorado. A análise econômica de Smith começa com uma reflexão em torno da problemática do trabalho, na medida em que, para ele, a divisão do trabalho e sua especificação são as chaves da análise econômica por ele realizada. A crítica neoliberal à economia política clássica se refere fundamentalmente ao fato de que ela nunca analisou o trabalho em si mesmo, mas, antes, acabou por neutralizá-lo, restringindo-o à questão *tempo*” (DANNER, 2017, p. 84)

coloca em destaque a problemática da força de trabalho, diz Foucault, Marx enxerga a própria lógica do capitalismo.

Na verdade, a análise de Marx, segundo Foucault, mostra de forma clara que o trabalhador não vende seu trabalho, mas a sua força de trabalho. O trabalhador vende sua força de trabalho e recebe um salário, que é medido e pago segundo a dinâmica da oferta/procura de força de trabalho no mercado. Então, para Foucault, Marx vê o trabalho de forma abstrata, uma vez que o trabalho concreto é transformado em força de trabalho, medido pelo tempo, posto no mercado e retribuído como salário. Dessa maneira, o trabalho é “amputado de toda a sua realidade humana, de todas as suas variáveis qualitativas, sendo que justamente [...] a mecânica econômica do capitalismo, a lógica do capital só retém do trabalho a força e o tempo. Faz dele um produto mercantil e só retém seus efeitos de valor produzido” (FOUCAULT, 2008(a), p. 305).

Desde do liberalismo de Adam Smith até o início do século XX, a análise econômica se ateu ao estudo dos mecanismos de produção, troca e de consumo e, ainda, tentou entender como esses mecanismos interagem em uma determinada sociedade. Os neoliberais, divergindo do posicionamento liberalismo clássico, apregoam que o objeto da análise econômica deve ser a natureza e as consequências do que é chamado de opções substituíveis; ou seja, ela é “o estudo e a análise da maneira como são alocados recursos raros para fins que são concorrentes, isto é, para fins que são alternativos, que não podem se superpor uns aos outros” (FOUCAULT, 2008(a), p. 305). Na dinâmica das opções substituíveis nós temos, de um lado, os recursos raros a serem utilizados e, de outro lado, os fins múltiplos e alternativos para alocação desses recursos raros. A análise econômica consiste no estudo da maneira pela qual os indivíduos fazem a alocação desses recursos raros para fins que são fins alternativos.

Ao olhar para os objetivos da análise econômica proposta pelos neoliberais, Foucault percebe que ela não é uma análise histórica, muito menos uma análise do capital, dos investimentos ou mesmo da produção. A análise pretendida pelos neoliberais se trata de um estudo sobre o comportamento humano e da racionalidade interna desse comportamento. Esse estudo se debruça, basicamente, sobre o cálculo usado pelos indivíduos para que eles possam dispendir recursos raros em determinados fins e não em outros. Nesse sentido, a economia “já não é, portanto, a análise da lógica histórica de processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos” (FOUCAULT, 2008(a), p. 307).

Agora, o problema da reinserção do objeto de estudo na análise econômica. Como acabamos de ver, estamos investigando a hipótese do trabalho pelo ponto de vista dos neoliberais. Pois bem, para os fins de análise econômica do trabalho, o que importará é como

o trabalhador utiliza os recursos de que dispõe. Dessa forma, a análise econômica deve ser feita a partir do ponto de vista do trabalhador e, para tanto, será preciso estudar o trabalho como conduta econômica praticada, aplicada, racionalizada e calculada por quem trabalha.

Nesse ponto, Foucault diz que a análise econômica servirá de grade interpretativa para diversos fenômenos, tal como o trabalho. Assim, atuando como grade interpretativa, a análise econômica vai estudar o fenômeno do trabalho a partir do ponto de vista do trabalhador, o que acaba o tornando um sujeito econômico ativo e não um objeto de uma oferta e procura na forma de força de trabalho (FOUCAULT, 2008(a), p. 307).

Com base nas análises desenvolvidas pela Escola de Chicago, notadamente por Theodor W. Schultz¹²⁶ e Gary Becker¹²⁷, Foucault apontará que do ponto de vista do trabalhador, o salário não é simplesmente um preço que ele recebe em troca do seu trabalho. O salário é uma renda, ou seja, um produto ou rendimento de um capital. O capital, nesse caso, é tudo o que pode ser uma fonte de renda futura. Em termos econômicos, a renda como uma forma de capital representa o valor recebido pelo trabalhador, levando em consideração todos os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar determinado salário.

Como podemos notar, dentro da visão neoliberal, o trabalho não é considerado como um valor de troca submetido à força de trabalho e ao tempo que se emprega em uma atividade. Segundo os neoliberais, o trabalho comporta todo um capital que não poder ser separado do próprio trabalhador. Nesse sentido o capital compreende o conjunto de aptidões e habilidades do trabalhador, que podem ser naturais ou adquiridas, e que o capacitam a auferir uma renda. Esse conjunto de competências que é o capital pode ser traduzido como uma espécie de máquina, mas diz Foucault, uma máquina entendida no sentido positivo, pois é uma máquina que produzirá fluxos de renda. Fala-se “geração de fluxo de renda” porque a máquina constituída pela competência do trabalhador não é vendida casualmente no mercado de trabalho por um certo salário.

Desse modo, o capital deve ser considerado como uma máquina constituída pelo trabalhador ao longo de um período de tempo e sendo remunerada por uma série de salários

¹²⁶ Theodore William Schultz, economista norte-americano, prêmio Nobel de Ciências Econômicas. Colaborador da Escola de Chicago e idealizador da Teoria do Capital Humano. Algumas de suas principais obras são: *The Economic Value of Education* (1963), *Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research* (1971) e *Human Resources (Human Capital: Policy Issues and Research Opportunities)* (1972).

¹²⁷ Gary Stanley Becker economista estadunidense, prêmio Nobel de Ciências Econômicas. Colaborador da Escola de Chicago. Becker deu prosseguimento aos estudos sobre a Teoria do Capital Humano, analisando, principalmente, o custo-benefício das atividades que aumentam a produtividade. Becker é o autor do livro *Human capital: a theoretical and empirical analysis with special reference to education*, que o levou a ganhar o Nobel de Ciências Econômicas no ano de 1992.

que, boa parte das vezes, pode variar de acordo com o grau de utilidade dessa máquina. Então, para Foucault, o que caracteriza o trabalho do ponto de vista do trabalhador

não é uma concepção da força de trabalho, é uma concepção do capital-competência, que recebe, em função de variáveis diversas, certa renda que é um salário, uma renda-salário, de sorte que é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa de si mesmo (FOUCAULT, 2008(a), p. 310).

Ao compreender o trabalhador como uma empresa de si mesmo, o neoliberalismo possibilita o retorno ao *homo oeconomicus*, porém não no sentido clássico do termo. Na concepção clássica, o *homo oeconomicus* está ligado a relação troca-utilidade, pois tendo em vista suas necessidades, ele no processo econômico irá procurar satisfazer essas necessidades em termos de troca. O *homo oeconomicus* clássico é parceiro da troca na medida em que seus comportamentos e modos de agir estão motivados pela mecânica das necessidades, já que razão delas que se dará o processo de troca.

O *homo oeconomicus* reativado pelo neoliberalismo é um empresário, e um empresário de si mesmo, ou seja, um homem que tem para si mesmo seu capital, sendo para si mesmo seu produtor e para si mesmo uma fonte de renda. Foucault, acompanhando as reflexões de Gary Becker, menciona que *homo oeconomicus* é também um consumidor. Isso porque o consumo não poder ser tido como uma mera troca, onde que alguém que compra faz uma troca monetária para aquisição de um produto. O consumo é mais que mera troca. O homem do consome, na medida em que consome, é um produtor. Ele é um produtor no sentido de produzir sua própria satisfação. Logo, o consumo deve estar inserido na atividade empresarial do indivíduo, pois conforme o capital que detém, ele tem a capacidade de produzir sua satisfação. Portanto, para Foucault, há um deslocamento da noção de *homo oeconomicus*, em que pese o fato de haver um retorno à ideia de um *homo oeconomicus* como grade de análise da atividade econômica (FOUCAULT, 2008(a), p. 311).

A doutrina neoliberal assume como tarefa uma análise do econômica do trabalho(coisa que o liberalismo clássico não conseguiu fazer) e, como consequência de suas investigações, reativam, de maneira inovadora, o conceito de *homo oeconomicus*. A partir dessa noção, os neoliberais seguem estudando a forma de construção e acumulação do capital humano, possibilitando, então, aplicar o fruto dessa análise econômica a campos e áreas totalmente inexploradas.

Uma vez abertas novas perspectivas para a análise economia, o programa neoliberal busca generalizar a forma do mercado não só para o âmbito econômico, mas também aos mais

diversos níveis do campo social. Dessa forma, o que os neoliberais pretendem é realizar uma generalização ilimitada da forma do mercado para todo o corpo social.

Então podemos dizer que o primeiro aspecto da generalização desejada pelos neoliberais é a transformação da forma econômica do mercado em um princípio de inteligibilidade das relações sociais e dos comportamentos individuais. A ideia é que essa análise econômica de mercado se estenda até do campo não-econômico.

O segundo aspecto da grade interpretativa econômica seria a viabilidade de testar a atuação governamental, aferindo a validade da ação do governo, verificando eventuais abusos, excessos, ou mesmo gastos exorbitantes. Sob esse aspecto não se trata mais de levar a grade econômica para tentar compreender processos sociais, mas usá-la como uma espécie de regulador, tornando-a uma crítica da razão ação governamental¹²⁸. A grade interpretativa econômica tem a intenção de

constituir, em relação à governamentalidade efetivamente exercida, uma crítica que não seja uma crítica simplesmente política; que não seja uma crítica simplesmente jurídica. É uma crítica mercantil, o cinismo de uma crítica mercantil oposta à ação do poder público” (FOUCAULT, 2008a, p. 338).

Conforme se vê, a aplicação da análise econômica do mercado visa estabelecer uma crítica política permanente sobre a ação política governamental, ou como Foucault disse: a análise econômica realiza uma crítica na forma de um “positivismo econômico”. Percebe-se então que essa crítica está destinada a regular toda ação governamental, seja ela em termos contradição, falta de consciência ou falta de sentido das ações de governo.

Foucault lembra que no liberalismo clássico pedia-se ao Estado que respeitasse o funcionamento natural do mercado e se “deixasse fazer”. Com os neoliberais a doutrina do *laissez-faire* adquire um sentido adverso e passa a ter a seguinte inteligência: “não deixar o governo fazer, em nome de uma lei do mercado que permitirá aferir e avaliar cada uma das suas atividades (FOUCAULT, 2008(a), p. 339). De acordo com o entendimento neoliberal, o *laissez-faire* deixa de ser um princípio de autolimitação do governo e começa a se consolidar como um princípio que é interpretado contra as ações governamentais. A crítica produzida pela análise econômica torna-se um tribunal econômico da razão governamental.

¹²⁸ Foucault deixa claro que esse tipo de crítica formulada pelos neoliberais estadunidenses não é simples “projeto no ar” ou uma mera teoria dentre tantas outras que ocupam o espaço acadêmico. Foucault menciona que nos Estados Unidos o exercício dessa crítica é desenvolvido, principalmente, por uma instituição chamada *American Enterprise Institute*, criada antes do desenvolvimento da Escola de Chicago. Essa instituição tem a função de aferir em termos de custo-benefício todas as atividades públicas, sejam elas programas sociais, atividade das agências reguladoras, etc. (FOUCAULT, 2008(a), p. 338).

3.6.1 A análise da criminalidade

Foucault nos fala que a análise da criminalidade feita pelos neoliberais segue o fio condutor dos Reformadores do século XVIII, tal como Beccaria e principalmente Jeremy Bentham. Na verdade, os neoliberais retomam os problemas vistos durante a reforma do direito penal no fim do século XVIII e notam que os Reformadores, de alguma forma, realizaram uma reflexão econômica sobre o exercício do poder punitivo do Estado.

De fato, segundo Foucault, textos como de Bentham, Beccaria e Colquhoun mostram que os Reformadores estavam refletindo acerca da criminalidade em termos econômicos. Os Reformadores, pensando a criminalidade por meio do princípio de utilidade, buscavam a estruturação de um sistema penal que pudesse operar com o menor custo possível e punisse com a máxima eficiência.

A solução esboçada por Beccaria, sustentada por Bentham, e finalmente escolhida pelos legisladores do final do século XVIII, consistiu na escolha do sistema legal como instrumento para viabilizar a reforma penal. A lei, para os Reformadores, é a solução mais econômica para punir os indivíduos e para que essa punição seja eficaz. O crime deve ser definido como uma infração a lei, logo, não há crime sem lei anterior que o defina, muito menos pena sem previa cominação legal (*Nullum crimen sine lege; nulla poena sine lege*). Dessa maneira, caberia aos tribunais apenas aplicar ao crime a punição determinada por lei, de acordo com a gravidade do delito.

Sob a ótica dos Reformadores, a solução problema da criminalidade via sistema legal representa a formula mais econômica de todas, uma vez que é a resposta menos onerosa e mais certa para se obter a punição, bem como a eliminação das condutas consideradas nocivas a sociedade. Como se pode notar, esse mecanismo legal adotado para operar no sistema punitivo é guiado por um princípio econômica, já que se pretende punir com máxima eficácia e com mínimo de custo. Assim, para Foucault, o *homo penalis*, o homem penalizável, aquele que se expõe à lei e pode ser punido pela lei, é, em determinado sentido, um *homo oeconomicus*¹²⁹ (FOUCAULT, 2008(a), p. 341).

Essa economia da lei penal ocasionou de um efeito paradoxal. Esse efeito veio porque a lei penal essencialmente deveria ser ancorada no ato criminoso, ou seja, a lei deve punir a

¹²⁹ A ideia de *homo oeconomicus* surge primeiramente como uma reflexão iniciada já no século XVIII com Beccaria e Bentham sobre a relação custo-benefício para a instauração de um sistema de correção e punição do criminoso. Para esses pensadores o sistema jurídico deve formalizar o poder punitivo sempre atendendo ao cálculo utilitário. Por esse motivo o *homo penalis* é, no sentido estrito, um *homo oeconomicus*, pois a lei é aquilo “que permite, precisamente, articular o problema da penalidade com o problema da economia” (FOUCAULT, 2008a: 341).

conduta do criminoso. Não obstante a necessidade de se punir a ação ou o ato, a punição tem de recair sobre a pessoa do criminoso. Foucault então comenta que devido a esse paradoxo, todo o sistema tomou uma tendência cada vez mais individualizante na aplicação lei e, por conseguinte, gerando uma crescente problematização psicológica, sociológica e antropológica daquele a quem se aplica a lei – o criminoso. Por essa razão Foucault dirá que

o homo penalis está derivando, ao longo de todo o século XIX, para o que se poderia chamar de *homo criminalis*. E, quando, a criminologia se constitui no fim do século XIX, um século precisamente depois da reforma preconizada por Beccaria e esquematizada por Bentham, quando o *homo criminalis* se constitui um século depois disso, chega-se de certo modo ao cabo do equívoco, e o *homo legalis*, o *homo penalis* é retomado assim através de toda uma antropologia, toda uma antropologia do crime que substituí, claro, a rigorosa e econômica mecânica da lei por toda uma inflação: uma inflação de saber, uma inflação de conhecimentos, uma inflação de discursos, uma multiplicação de instâncias, das instituições, dos elementos de decisão, e toda a parasitagem da sentença em nome da lei por medidas individualizantes em termos de norma (FOUCAULT, 2008(a), p. 341).

Os neoliberais retornam a questão trabalhada pelos Reformadores do século XVIII para regatar o princípio utilitário que havia sido usado por Beccaria e Bentham, mas (e aí está a peculiaridade dos neoliberais) tentando evitar a inflação de conhecimentos mencionada por Foucault linhas acima. Os neoliberais regressam ao princípio utilitário evitando o deslocamento do *homo oeconomicus* ao *homo legalis*, ao *homo penalis* e, por fim, ao *homo criminalis*.

Foucault explica que na percepção dos neoliberais o equívoco dos Reformadores foi tentar conferir toda uma formalização jurídica para o tratamento do princípio de utilidade. Em outras palavras, o cálculo utilitário, para os neoliberais, não poderia tomar a forma jurídica. Então, os neoliberais concluem que o problema do *homo oeconomicus* não pode ser transportado para uma estrutura jurídica.

De um modo geral, o que os neoliberais vão tentar fazer é manter o problema do crime no interior da leitura econômica. Para isso, os neoliberais fazem um descolamento da análise do crime, tal como aquela elaborada em relação ao trabalho. Como vimos anteriormente, a grade de inteligibilidade econômica faz um recorte sobre os mais diversos comportamentos humanos e realiza sobre esses comportamentos uma leitura econômica. Isso significa dizer que há um conjunto de comportamentos que caracteriza o sujeito como um sujeito econômico, não é a totalidade de seus comportamentos que será assimilada a um comportamento econômico. Como explica Foucault, “considerar o sujeito como *homo oeconomicus* não implica uma assimilação antropológica de todo o comportamento, qualquer que seja, a um comportamento econômico” (FOUCAULT, 2008(a), p. 345). Sobre esse tema, numa passagem ulterior o pensador francês destaca: “isso quer dizer também que o indivíduo só vai

ser tornar governamentalizável, que só se vai poder agir sobre ele na medida em que, e somente na medida em que, ele é *homo oeconomicus*” (FOUCAULT, 2008(a), p. 345).

A análise neoliberal toma como fio condutor a perspectiva do sujeito individual, que o passa a considerá-lo como *homo oeconomicus*. Assim, para os neoliberais, o crime é o que faz um indivíduo correr o risco de ser condenado a uma pena. Uma definição simples e muito próxima aquela adotada pelos Reformistas.

Todavia, a leitura econômica faz com que o criminoso seja qualquer pessoa que pratica uma determinada ação com a intenção de auferir lucro com ela, porém, na mesma medida, aceita o risco de uma perda. Nota-se uma relação de custo-benefício entranhada na definição de criminoso feita pelos neoliberais. A partir de então, assevera Foucault, o sistema penal terá que se preocupar com uma série de condutas em que seus autores esperam auferir algum tipo de lucro, mas sabedores que assumem um risco de uma perda econômica que é infligida pelo sistema penal. A punição, nesse sentido, é o caminho legal, conforme a definição de Becker, para se prevenir e “limitar as externalidades de certos atos” (FOUCAULT, 2008(a), 346).

Para os neoliberais, o sistema penal terá de lidar com a oferta de crimes existente em uma sociedade e com o custo exigido para limitar a externalidade de determinados comportamentos dos indivíduos. Essa medida de limitação é feita por meio de uma intervenção que corresponderá a oferta do crime, criando um tipo de “demanda negativa” cujo custo não deverá superar nunca o custo da criminalidade que se quer reprimir. Ainda sobre o objetivo de uma política penal neoliberal Foucault diz:

a sociedade aparece como consumidora de comportamentos conformes, isto é, segundo a teoria neoliberal do consumo, produtora de comportamentos conformes que a satisfazem mediante certo investimento. Por conseguinte, a boa política penal não tem em vista, de forma alguma, uma extinção do crime, mas sim um equilíbrio entre curvas de oferta de crime e de demanda negativa. Ou ainda: a sociedade não tem uma necessidade indefinida de conformidade. A sociedade não tem a menor necessidade de obedecer a um sistema disciplinar exaustivo. Uma sociedade vai bem com certa taxa de ilegalidade e iria muito mal se quisesse reduzir indefinidamente essa taxa de ilegalidade. O que equivale mais uma vez a colocar como questão essencial da política penal não como punir os crimes, nem mesmo quais ações devem ser consideradas crime, mas o que se deve tolerar como crime (FOUCAULT, 2008(a), p. 350).

Há duas resultantes advindas da análise econômica realizada pelos neoliberais. A primeira, como acabamos de ver, trata-se da supressão da interpretação antropológica do criminoso. O que deve ficar claro é que quando fala “supressão”, não se está querendo eliminar o indivíduo, mas sim postular uma dimensão em que o comportamento dos

indivíduos possa ser interpretado como comportamento econômico e controlado a título de comportamento econômico (FOUCAULT, 2008(a), p. 353).

A outra consequência, segundo Foucault, não é o aparecimento de um projeto de sociedade exaustivamente disciplinar, tampouco de sociedade essencialmente normalizada. O que se revela entre os neoliberais é um “tema-programa” de uma sociedade voltada para

otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida para os indivíduos e à práticas minoritárias, na qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo e, enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental (FOUCAULT, 2008(a), p. 354-355).

3.6.2 *O homo oeconomicus*

Vimos anteriormente que os neoliberais postulam a aplicação da análise econômica a diversos campos que não são construídos a partir de comportamentos ou condutas de mercado. Dessa forma, os neoliberais intencionam a extensão da análise econômica a determinados domínios que não lhes era acessível. Para liberar o horizonte em relação a outros domínios não-econômicos e, por conseguinte, aplicar a análise econômica sobre os mais variados comportamentos, sejam individuais ou coletivos, os neoliberais adotaram como chave interpretativa a noção de *homo oeconomicus* – homem econômico.

De início, Foucault nos fala que a noção de *homo oeconomicus* está relacionada com a possibilidade de se fazer operar essa noção como grade interpretativa a “todo ator não só econômico, mas social em geral (FOUCAULT, 2008(a), p. 366). A ideia é usar a noção de *homo oeconomicus* como modelo para análise dos comportamentos individuais e sociais, com a finalidade de compreender os motivos, a funcionalidade e lógica desses comportamentos. Visto isso, agora temos que saber como essa noção aparece ao longo da história.

Foucault diz que o *homo oeconomicus* surge no século XVIII como uma espécie de elemento que não poderia ser atingido pelo exercício do poder. De todo modo, o *homo oeconomicus* é um homem que tem interesses e pela multiplicação espontânea desses interesses acontece a integração a outros sujeitos econômicos¹³⁰. Segundo Foucault, do ponto

¹³⁰ Para compressão da dinâmica do interesse Foucault analisa a ideia da “mão invisível” do mercado, elaborada por Adam Smith no livro *A riqueza das nações*. Segundo a leitura foucaultiana, os homens de negócios e comerciantes são conduzidos a um fim e por meio das atividades comerciais procurada alcançar esse fim, ou seja, o próprio lucro. Para Foucault, Smith entende que as pessoas sem saber o motivo, seguem seus próprios interesses e, levando esse interesse ao máximo, isso termina sendo lucrativo para todos. Nesse sentido, há um tipo de “cegueira” quanto ao motivo pelo qual o egoísmo atinente ao interesse de cada pode levar ao benefício de todos. A metáfora da mão invisível representaria aquilo (que não se sabe o que é) uniria todos os interesses individuais, convertendo-os em algo lucrativo para todos. Contudo, a “cegueira” desse processo econômico que

de vista da teoria de governo, o *homo oeconomicus* é o elemento central do *laissez-faire* e, por esse motivo, não deve ser tocado pelo poder político – deve-se deixá-lo fazer. Contudo, o mais importante: o *homo oeconomicus* é o elemento de base da nova razão governamental que aparece no século XVIII.

Para explicar como essa noção de *homo oeconomicus* vai se construindo, Foucault recorre primeiramente a filosofia inglesa. Assim, ele diz que os filósofos ingleses trouxeram uma nova definição de sujeito completamente inovadora, uma vez que ele não será mais definido, por exemplo, pela sua liberdade ou pela oposição corpo e alma. O *homo oeconomicus* é, e aqui está o elemento inovador, um sujeito de interesse, que representa uma forma de vontade imediata e completamente subjetiva¹³¹.

O problema que surge em função dessa caracterização do *homo oeconomicus* como sujeito de interesses é a sua inadequação à estrutura jurídica. A problemática do *homo oeconomicus*, diz Foucault, começa quando é preciso “saber se esse sujeito do interesse assim definido, se essa forma de vontade que chamamos de interesse pode ser considerada do mesmo tipo da vontade jurídica ou se pode ser articulável a ela” (FOUCAULT, 2008(a), p. 372).

Em tese, o interesse e a vontade jurídica são duas esferas que não se substituem uma a outra. O sujeito de interesse subsiste mesmo existindo uma estrutura jurídica, o que significa que todo o horizonte que se desenvolve a partir do sujeito de interesse não é absorvido pela vontade jurídica. E, sendo assim, “por todo o tempo em que a lei existe, o sujeito de interesse continua a existir” (FOUCAULT, 2008(a), p. 374). O que vemos nessa configuração é a existência de uma articulação entre *homo juridicus* e o *homo economicus*, porém, nunca há uma identificação ou superposição dessas figuras. O sujeito de interesse não será absorvido pelo sujeito de direito.

Dada essa impermeabilidade do interesse em relação à vontade jurídica, Foucault aponta que há uma lógica distinta para esses dois campos. O sujeito de direito, para

se apresenta aos indivíduos também se mostra ao soberano. Assim sendo, o soberano não deve intervir sobre a economia, deixando todos seguirem seus próprios interesses (*laissez-faire*). Além disso, nota-se essa cegueira impede que o soberano tenha uma visão totalizante de todo o processo econômico. A economia, enfim, subtrai toda a dinâmica dos processos econômicos do poder soberano. Por essa razão Foucault diz que “o liberalismo, em sua consistência moderna, começou quando, precisamente, foi formulada essa incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não-totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos e, por outro lado, a unidade totalizante do soberano (FOUCAULT, 2008(a), p. 384).

¹³¹ Para a filosofia empirista inglesa uma opção é sempre algo feito pelo sujeito de forma individual, irredutível e intransmissível, mas sempre segundo seus interesses, desejos e preferências. Assim, o empirismo realizou o surgimento da ideia de um sujeito de interesse. Tal como surgido no século XVIII o *homo economicus* é muito mais que um simples conceito ou uma noção abstrata para alguma teoria econômica, mas constitui um componente intangível em relação ao exercício do poder.

constituição da ordem política, para a compor o Estado por meio do pacto social, vê-se obrigado a renunciar direitos que lhe são inerentes em prol de uma entidade soberana. O sujeito de direito é aquele que aceita a renúncia a si mesmo, renuncia a seus direitos naturais¹³² em função de uma entidade que lhe transcende.

Ao contrário do sujeito de direito, o sujeito de interesse segue uma lógica egoísta. Cada sujeito deve perseguir seu próprio interesse e leva-lo a seu ponto máximo, com isso ele encontrará os elementos a partir dos quais o interesse dos outros não só será preservado, mas se verá também aumentado (FOUCAULT, 2008(a), p. 375). Portanto, a lógica que rege o sujeito de interesse é egoísta e, por ser de tal maneira, é igualmente uma dinâmica multiplicadora. Trata-se de uma mecânica egoísta a qual dispensa a constituição de uma transcendência e, mesmo sendo egoísta, a vontade de cada um vai se harmonizar à vontade e ao interesse dos outros.

Uma vez levada a cabo essas comparações, Foucault assevera que a conexão entre a concepção empírica do sujeito e as análises economistas caracterizará o *homo oeconomicus* como um “sujeito de interesse cuja ação terá o valor ao mesmo tempo multiplicador e benéfico pela própria intensificação do interesse” (FOUCAULT, 2008(a), p. 378). Para Foucault o *homo oeconomicus* é, no século XVIII, uma figura que completamente distinta do *homo juridicus* ou *homo legalis*. Dessa forma, o liberalismo pode ser entendido

como um jogo complexo e perpétuo entre interesse e liberdade: cabe ao liberalismo determinar a exata medida na qual os diferentes interesses, individuais nisso que possuem de divergente uns dos outros, eventualmente opostos uns aos outros, não constituam um perigo ao interesse de todos. Tomado sob esse aspecto, o liberalismo se configura como uma técnica de manipulação dos interesses individuais e coletivos que só é possível ocorrer a partir de um espaço de liberdade de ação e de movimento, isto é, de “laissez faire, laissez passer” (AVELINO, 2016, p. 174).

Essa diferença entre *homo oeconomicus* e *homo juridicus* torna-se mais significativa quando essas figuras são relacionadas com o problema do exercício do poder soberano. Expliquemos melhor esse contraste.

Foucault aponta que a irreducibilidade do *homo oeconomicus* ao *homo juridicus* provoca um deslocamento importante quanto ao problema do soberano. Em determinadas abordagens, o sujeito de direito aparece como aquele que limita o poder do soberano. Contudo o *homo oeconomicus* vai além, ele, diz Foucault, destitui o poder soberano. O *homo oeconomicus* destitui o poder soberano na medida em que faz surgir no soberano a incapacidade de dominar a esfera econômica. Esse desafio que o *homo oeconomicus* representa para o poder simboliza a irreducibilidade da econômica à esfera política.

¹³² A expressão “direitos naturais” está sendo empregada no sentido hobbesiano.

Diante da colocação desse problema surgem dois posicionamentos: o primeiro compreende que o mercado opera como uma espécie de limite ao poder soberano, então o poder soberano continua operando regularmente, salvo quanto às questões que envolvem o mercado. Dessa maneira, a forma da razão governamental seria mantida, porém, subtraindo o mercado do alcance do poder soberano.

O segundo posicionamento, levado a cabo pelos fisiocratas, consistia em manter toda a extensão da esfera de atividade da governamentalidade, no entanto, alterando natureza da atividade governamental, tornando-a passivamente teórica. Foucault nos fornece um panorama geral desse problema. Observe-se:

o problema que é posto pelo aparecimento simultâneo e correlato da problemática do mercado, do mecanismo dos preços, do *homo oeconomicus*, e o seguinte: a arte de governar deve se exercer num espaço de soberania - e isso é o próprio direito do Estado que diz -, mas a chatice, o azar ou o problema é que o espaço de soberania e habitado ou povoado por sujeitos econômicos. Ora, esses sujeitos econômicos, se levássemos as coisas ao pé da letra e se apreendêssemos a irredutibilidade do sujeito econômico ao sujeito de direito, exigiriam, ou a abstenção do soberano, ou que a racionalidade do soberano, sua arte de governar, se inscrevesse sob o signo de uma racionalidade científica e especulativa. Como fazer para que o soberano não renunciasse a nenhum dos seus campos de ação, ou ainda para que o soberano não se convertesse em geômetra da economia - como fazer? (FOUCAULT, 2008(a), p. 400).

Para que fosse compatibilizado o exercício do poder soberano e, ao mesmo tempo, garantida a sua governabilidade, não a transformando em apenas uma razão teórica, fez-se necessário a elaboração de um novo campo de ação correlativa a arte de governar. Trata-se de um novo domínio que não terá sua dinâmica comandada nem pelo conjunto de sujeito de direitos, nem pelos sujeitos econômicos. Dito de outro modo, a necessidade de formulação de um campo completamente distinto surge a partir momento em que constata a incompatibilidade o poder soberano e o mercado. Nem a teórica jurídica, nem a teoria econômica são capazes de aglutinar essas duas esferas heterogêneas que são o mercado e o soberano.

Com a finalidade de evitar que a governabilidade seja cindida em uma arte de governar economicamente e uma arte de governar juridicamente, foi preciso inventar um conjunto de técnicas de governo que fossem exercidas em um plano em que a governamentalidade preservasse seu caráter global. Esse novo espaço de referência e de atuação da governamentalidade é o que Foucault denomina de sociedade civil.

A sociedade civil não deve ser compreendida sob à luz de um arcabouço teórico e também não representa uma ideia filosófica. Para Foucault a sociedade civil é “um conceito de tecnologia governamental cuja medida racional deve indexar-se juridicamente a uma

economia entendida como processo de produção e de troca” (FOUCAULT, 2008(a), p. 402). Essa tecnologia permitirá o exercício de um governo onipresente, uma vez que ele governa respeitando as regras do direito, assim como governa atento às especificidades da economia. Sobre a sociedade civil, Maurizio Lazzarato comenta que ela não é

o espaço onde se fabrica a autonomia em relação ao Estado, mas o correlativo das técnicas de governo. A sociedade civil não é uma realidade primeira e imediata, mas alguma coisa que faz parte da tecnologia moderna da governamentalidade. A sociedade civil não é nem uma realidade em si, nem alguma coisa que não existe, mas uma realidade de transação, do mesmo modo que a loucura ou a sexualidade (LAZZARATO, 2013, p. 43-44).

Do modo como Foucault nos apresenta a sociedade civil, podemos notar que ela é uma figura indissociável do *homo oeconomicus*. Foucault assevera que o *homo oeconomicus* funciona como um ponto de abstração, algo puramente econômico, e a sociedade civil, em oposição, é uma realidade densa, plena e complexa. Assim sendo, pode-se concluir que a sociedade civil é o espaço concreto onde é preciso organizar os pontos ideias que são homens econômicos com a finalidade de governa-los na realidade. Portanto, “*homo oeconomicus* e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal (FOUCAULT, 2008(a), p. 403).

Essa governamentalidade liberal não é fundada na teoria jurídica, nem na teoria econômica, ela é uma arte de governar que assume o mercado, orientado pelos princípios da concorrência e diferenciação, como instrumento de inteligibilidade, como verdade e medida da sociedade. Aqui o termo sociedade deve ser entendido como o conjunto dos mais variados tipos de relações – sejam elas jurídicas, políticas, econômicas, religiosas, culturais, etc. – constituídas a partir de uma multiplicidade de sujeitos.

A lógica dessa governabilidade consiste em “estabelecer conexões possíveis entre termos díspares, e que permanecem díspares” (LAZZARATO, 2013, p. 45). A sociedade civil é o plano de referência para a interface das multiplicidades. De acordo com a visão de Foucault, percebe-se que o governo liberal não é apenas um governo econômico, mas sim, um governo de sociedade. O que está implícito em uma política econômica e social é um projeto de sociedade, a sociedade será o objetivo desta prática governamental.

A sociedade regulada com base no mercado tem como mola propulsora a concorrência comercial que, segundo Foucault, criará a sociedade empresarial, a sociedade do *homo oeconomicus*. O *homo oeconomicus* é o elemento de base da arte de governo liberal. Assim sendo, o *homo economicus* e a sociedade civil compõem o conjunto da tecnologia da

governamentalidade liberal. É justamente no interior desse regime governamental chamado liberalismo que nasce a biopolítica.

Por tudo o que vimos ao longo deste capítulo, gostaríamos de consignar uma observação final quanto à racionalidade governamental do liberalismo.

O liberalismo como prática racional no exercício do governo obteve sucesso e se expandiu em larga escala devido à conjugação de duas tecnologias de poder. A biopolítica possibilitou o conhecimento do indivíduo enquanto membro de uma população, que é definida a partir das relações econômicas que estabelece com o meio onde vive e habita. A biopolítica transforma a vida em algo mensurável e “uma realidade coletiva epistemologicamente distinta com a finalidade de majorar suas forças vitais (AVELINO, 2016, p. 176).

A outra tecnologia que o liberalismo aglutinou à sua racionalidade foi o poder pastoral. Não podemos dizer que o liberalismo simplesmente transportou o poder pastoral, tal o vimos em seu surgimento, para a realidade dos dias atuais. O que o liberalismo fez de mais importante foi assimilar o poder individualizante do regime pastoral e convertê-lo as finalidades e exigências do campo econômico.

Desse modo, vemos no liberalismo a biopolítica como um poder totalizante que objetiva o governo da população e, de outro lado, um poder individualizante que investe sobre a subjetividade dos indivíduos para torná-los sujeitos governáveis. O liberalismo coloca que questão não só o problema do governo da população, mas também da subjetividade e sua relação com verdade. Nesse sentido vale destacarmos o seguinte apontamento:

Ao retomar o poder pastoral, o liberalismo e o neoliberalismo se configuraram como uma tecnologia política cuja incidência se dá sobre a vontade, a alma, a consciência, o eu. E seu exercício diz respeito as práticas de si ou aos processos de subjetivação tais como as técnicas de interiorização, técnicas de tomada de consciência, etc., com o objetivo de conduzir o indivíduo a constituir a si mesmo como sujeito governável (AVELINO, 2016, p. 177).

Como é possível perceber, a grande astúcia do liberalismo consistiu na disposição de suas tecnologias de poder de tal maneira que pudessem fornecer aos indivíduos os meios necessários para eles próprios instaurarem sua obediência enquanto sujeitos governáveis.

4 AS POLÍTICAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE A VIDA

4.1 O conceito de biopolítica hoje

Até o presente momento procuramos reconstruir o caminho que levou Michel Foucault a concentrar seus estudos sobre a governamentalidade neoliberal no final dos anos 1970. Inicialmente partimos dos estudos arqueológicos para compreender o problema formação dos saberes, juntamente com os regimes de verdade que se instituem em cada sociedade.

Contudo, a formação dos saberes não poderia ser explicada de maneira satisfatória se os discursos não fossem considerados como dispositivos políticos, oriundos das relações de poder. O gesto genealógico de Foucault é uma tentativa de explicar o aparecimento dos saberes na sua relação de imanência com outros elementos (econômicos, políticos, administrativos, jurídicos, etc.), fazendo com que sejam compreendidos como dispositivos de natureza estratégica. Os saberes assim podem aparecer como dispositivos políticos, essencialmente ligados as estratégias que se desdobram nas relações de poder.

Como vimos exaustivamente nos capítulos precedentes, Foucault precisou pensar a respeito de uma grade interpretativa para apreender as relações de poder, justamente para escapar das teorias jurídicas do poder (sejam aquelas de traços contratuais ou expressas nos modelos repressivos). Isso ele fez adotando o modelo da guerra para leitura das relações de poder. Trata-se de um modelo bélico, mas que procura não só analisar o confronto de forças que se entrecruzam em cada relação. Muito mais que isso, Foucault dá ênfase aos movimentos que se usam em todas as batalhas, ou seja, as estratégias, as táticas, as capturas, inversões, ofensivas, os efeitos de dominação, as contraofensivas e os movimentos de resistência.

Ao rejeitar as teorias totalizantes do poder, Foucault nos ensinou que não há exatamente um “Poder”, mas sim relações heterogêneas espalhadas no corpo social. Essas relações de poder são construídas historicamente, em determinado tempo e sobre um solo específico e que podem provocar efeitos de autoridade e induzir os mais diversos direcionamentos das condutas dos indivíduos. O poder para Foucault decorre de práticas que se desenvolvem em todas as relações sociais, nos mais diversos níveis e estruturas. Mas o poder não produz somente efeitos de dominação e repressão. Foucault nos ensina que o poder tem um caráter positivo, responsável pela produção de saberes, subjetividades e de regimes de verdade. O poder também é o *locus* de resistência contra os efeitos nocivos do poder¹³³. Nesse

¹³³ Como Foucault ressalta em *O sujeito e o poder*: “se é verdade que, no cerne das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma “insubmissão” e liberdades essencialmente renitentes, não há

sentido, a resistência são pontos móveis e transitórios que se distribuem em toda estrutura social e permitem inversões, reestruturações ou o redirecionamento das relações de poder.

É durante o período dos anos 1970 que Foucault, graças à sua analítica do poder, começa a dissecar a mecânica das relações de poder e, desviando mais uma vez das perspectivas da teoria política tradicional e das concepções jurídicas do poder, ele resolve empreender uma “história das tecnologias de poder”.

É por meio desses estudos que Foucault identificará a existência de um poder que se concretiza no direito de matar (poder soberano). Por volta do século XVII, Foucault aponta a formação de outro tipo de poder, que assume a vida como sua centralidade, sua *ratio essendi*. Estamos falando aqui da biopolítica, uma forma de poder sobre a vida que atua sobre os corpos dos indivíduos, por meio das técnicas disciplinares para torná-los produtivos e politicamente mais débeis. De outro lado, essa mesma biopolítica está voltada para o controle da população (um corpo-espécie), centrada no controle da vida do homem enquanto espécie. O biopoder agindo sobre a população intervém a partir dos dispositivos de segurança, programados para normalizar e afastar os riscos ou perigos que eventualmente possam afetar de forma prejudicial a “saúde” da população. A função geral da biopolítica no dizer de Foucault é “fazer viver e deixar morrer”.

Cumprido esclarecer que todos esses dispositivos biopolíticos operam ativando, reativando e transformando as técnicas jurídico-legais e as técnicas disciplinares. Não obstante eles tenham surgido em momentos históricos distintos, o funcionamento de um dispositivo de poder não excluiu o outro. Nesse sentido os dispositivos de segurança da população são uma maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina (FOUCAULT, 2008(b), p. 14).

Diante de um panorama geral, o período “disciplinar” foi abordado com mais profundidade no livro *Vigiar e Punir* e no curso *A sociedade punitiva*. A biopolítica do “corpo-espécie” aparece no curso *Em defesa da sociedade* e é explorada também em *História da sexualidade – A vontade de saber* (se bem que a ideia de biopolítica já era comentada por

relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem reviravolta eventual; toda relação de poder implica, pois, pelo menos de maneira virtual, uma estratégia de luta, sem que isso elas cheguem a se sobrepor, a perder sua especificidade e, finalmente, a confundir-se.(...) De fato, entre relação de poder e estratégia de luta, há apelo recíproco, encadeamento indefinido e inversão perpétua. A cada instante, a relação de poder pode tornar-se, e, em alguns pontos, se torna, um enfrentamento entre adversários. A cada instante, também, as relações de adversidade, em uma sociedade, dão lugar à utilização de mecanismos de poder. Instabilidade, então, que faz com que os mesmos processos, os mesmos acontecimentos e as mesmas transformações possam decifrar-se tanto no interior de uma história de lutas quanto no das relações e dos dispositivos de poder” (FOUCAULT, 2014, p. 138-139).

Foucault desde 1974, quando do pronunciamento da intervenção intitulada *Nascimento da medicina social*).

O que vimos depois desse bloco de estudos acima comentado? A nossa escolha foi ingressar pelos cursos *Segurança, Território e População e Nascimento da biopolítica* para tentar compreender o desenvolvimento da temática da biopolítica. Obviamente, a leitura dos respectivos cursos confere ao leitor a certeza que Foucault promoveu um grande desvio nas estratégias de abordagem sobre a biopolítica. Nesse passo, o curso *Segurança, Território e População* começa explorando a mecânica dos dispositivos de segurança e o processo de normalização da população promovido por esses dispositivos. No entanto, na aula de 1º de fevereiro de 1978, Foucault reconhece que os estudos sobre os dispositivos de segurança envolveram a complexa noção de população. Melhor dizendo, o conceito de população ganha espaço nos estudos de Foucault, o que passa a exigir que ele a coloque em protagonismo em suas pesquisas. O problema que Foucault vê surgir nesse momento é o seguinte: tratar da população implica, necessariamente, conhecer o tipo de atividade racional que visa conduzir a população e dar conta dos processos inerentes à sua própria existência. Para dar conta dessa problemática, Foucault optou pelos estudos da arte de governo.

Para o estudo do governo – que não é a mesma coisa que reinar, fazer lei ou comandar – Foucault criou um neologismo que denominou de governamentalidade, que foi melhor explorado no capítulo antecedente. Em poucas palavras, a governamentalidade representa não só uma prática, mas também um campo de relações de poder onde as técnicas disciplinares, a normalização e os dispositivos de segurança encontram-se em plena articulação. Trata-se, em suma, do conjunto de procedimentos, análises, discursos, cálculos e táticas que permitem exercer o poder sobre a população, e que conta como principal forma de saber a economia política (FOUCAULT, 2008(b), p. 142-143).

O que prontamente Foucault descobre é que a governamentalidade está diretamente ligada à liberdade¹³⁴. No entanto, não se trata de pensar a liberdade como ideologia política, mas sim como uma exigência própria da governamentalidade, uma vez que só possível governar dentro de um horizonte de liberdade. A liberdade, nesse caso, é pensada por

¹³⁴ Quanto à relação entre governamentalidade e a liberdade, Foucault deixa expressa a seguinte correlação: “A ideia de um governo dos homens que pensaria antes de mais nada e fundamentalmente na natureza das coisas, e não mais na natureza má dos homens, a ideia de uma administração das coisas que pensaria antes de mais nada na liberdade dos homens, no que eles querem fazer, no que têm interesse de fazer, no que eles contam fazer, tudo isso são elementos correlativos. Uma física do poder ou um poder que se pensa como ação física no elemento da natureza e um poder que se pensa como regulação que só pode se efetuar através de e apoiando-se na liberdade de cada um, creio que isso aí é uma coisa absolutamente fundamental. Não é uma ideologia, não é propriamente, não é fundamentalmente, não é antes de mais nada uma ideologia. É primeiramente e antes de tudo uma tecnologia de poder, é em todo caso nesse sentido que podemos lê-lo” (FOUCAULT, 2008(b), p. 64).

Foucault primeiramente, e antes de tudo, como uma tecnologia de poder (FOUCAULT, 2008(b), p. 64).

No terreno da governamentalidade, Foucault nos ensinou que a arte de governar liberal até o século XVIII era orientada por dois tipos de doutrina, a Razão de Estado e a teoria da polícia. Na primeira a ideia girava em torno da busca dos meios necessários para o fortalecimento do Estado dentro de um cenário de competição com outros Estados. A segunda, a teoria da polícia, constitui-se a partir de um conjunto de técnicas que viabilizam a intervenção do Estado no mercado. De modo geral essas doutrinas primavam pela melhora das condições sociais juntamente com o fortalecimento do Estado.

Já na segunda metade do século XVIII vimos que Foucault aponta o aparecimento da economia política como uma espécie de saber que viria a regular internamente a atividade governamental. É nesse período que surge a escola fisiocrata, que pretende instaurar uma arte de governar em que a atividade do governo tenha o menor raio de ação possível. Para os fisiocratas a população deve ser gerida com o mínimo de atividade governamental. Assim, os fisiocratas entendiam que o mercado deve ser a medida para o governo da população e, por conseguinte, o mercado é transformado em um lugar de verificação (espaço de práticas e saberes em articulação com a formação de regimes de verdade).

Com isso Foucault se aproxima da compreensão da racionalidade da arte de governar liberal. Diga-se de passagem, que no curso *Nascimento da biopolítica* Foucault menciona que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando a razão governamental do liberalismo for devidamente compreendida.

Ao seguir por esse caminho, Foucault compreenderá o liberalismo não sob a perspectiva de uma teoria política ou mesmo uma ideologia. O liberalismo para Foucault é uma arte de governar que essencialmente deve gerenciar liberdades, sejam elas de natureza econômica, civil ou política. Essas liberdades não são simplesmente dadas. O liberalismo é uma prática governamental que se propõe a fabricar a liberdade a cada instante. (FOUCAULT, 2008(a), p. 88). Assim, o liberalismo deve gerenciar a liberdade dos indivíduos para satisfação de seus interesses, sem que eles venham a prejudicar o interesse coletivo e vice-versa. Isso exige que o liberalismo administre o jogo entre a liberdade dos indivíduos e os dispositivos de segurança da população. Liberdade e segurança são os dois elementos que estão no âmago do liberalismo e que Foucault considera como a economia própria do liberalismo (FOUCAULT, 2008(a), p. 89). Como diz o nosso pensador, o liberalismo é

uma arte de governar que manipula fundamentalmente os interesses, ele não pode – e é esse o reverso da medalha –, ele não pode manipular os interesses sem ser ao mesmo tempo gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade, do jogo segurança/liberdade que deve garantir que os indivíduos ou a coletividade fiquem o menos possível expostos aos perigos (FOUCAULT, 2008(a), p. 90).

Esse jogo funciona estimulando as liberdades e, ao mesmo tempo, torna o perigo o elemento móvel para ativação dos mecanismos de segurança. Com a crescente complexidade da vida cotidiana, aumentam-se os perigos e, na mesma medida, cresce a demanda por mecanismos que atenuem ou evitem os perigos inerentes à própria vida¹³⁵.

No século XX, o liberalismo passa a gerenciar os interesses e as liberdades por meio de controle e intervenção. Aqui estamos na era das intervenções estatais direcionadas a sanar as profundas crises econômicas do próprio sistema liberal. O *New Deal* e a concepção de *Welfare State* são os expoentes das estratégias econômicas da época para lidar com a crise do liberalismo. No entanto, como explica Foucault, essa arte de governar conduzirá à uma crise de governamentalidade, tendo em vista o custo econômico para o exercício da liberdade¹³⁶.

Essas intervenções econômicas de cunho keynesiano, realizadas durante o século XX, provocaram crises no sistema liberal de governo, pois se questionava cada vez mais a eficiência da intervenção estatal na economia. Dever-se-ia instaurar um regime “frugal” de governo, partindo-se da suposição de que “sempre se governa demais”. Dado a esse panorama, aparecem novas correntes para oferecer uma alternativa ao modelo de Keynes, principalmente na Alemanha com os ordoliberais e, de forma mais aguda, nos Estados Unidos da América com o neoliberalismo, notadamente aquele provindo da Escola de Chicago¹³⁷.

¹³⁵ Guilherme Castelo Branco faz uma interessante relação entre a sociedade de segurança e o capitalismo. O comentarista diz: “por que nós temos um novo tipo de política, desde o século XVIII, que tem por propósito questionar e gerenciar a população? Porque esse tipo de sistema financeiro e político conseguiu realizar o acúmulo de grandes montantes financeiros, grandes “bolos” financeiros, que é justamente isso que gera essa coisa que se chama sistema nacional de pensão, sistema nacional, público e privado de aposentadoria, sistema de acúmulo de capital, grandes sistemas de poupança, grandes sistemas de seguro de tudo que é coisa, seguro de vida, seguro de saúde (...). Enfim, para qualquer coisa, podemos inventar de tudo. Nós temos o sistema que é um sistema que amealha, e que constituiu o grande capital financeiro às custas de um processo de captação, de um governo que se fez em torno da gestão da segurança (CASTELO BRANCO, 2016, p. 115).

¹³⁶ Aqui vale trazer alguns apontamentos feitos pelo historiador Eric Hobsbawm sobre o impacto nas mudanças no sistema liberal pós-guerras. O historiador britânico comenta: “o capitalismo do pós-guerra foi inquestionavelmente, como assinala Crosland, um sistema “reformado a ponto de ficar irreconhecível (...). Essencialmente, foi uma espécie de casamento entre o liberalismo econômico e democracia social (ou, em termos americanos, política do New Deal rooseveltiano), com substanciais empréstimos da URSS, que fora pioneira na ideia do planejamento econômico. Por isso a reação contra ele, dos defensores teológicos do livre mercado, seria tão apaixonada nas décadas de 1970 e 1980, quando as políticas baseadas nesse casamento já não eram salvaguardadas pelo sucesso econômico”. (...) Homens como o austríaco Friedrich von Hayek continuavam a condenar políticas que faziam de ouro a Era do Ouro, quando o mundo ficava mais rico e o capitalismo (acrescido do liberalismo político) tornava a florescer com a base na mistura de mercados e governos (HOBSBAWM, 1995, p. 265-266).

¹³⁷ Mais uma vez colhendo as lições de Hobsbawm podemos compreender melhor do que estava em jogo entre os keynesianos e os neoliberais. Diz Hobsbawm: “A batalha entre keynesianos e neoliberais não era nem um

Em resumo, ao contrário do que pensavam os liberais clássicos que seguiam a corrente de Adam Smith, os neoliberais não estavam preocupados em saber como solucionar o seguinte problema: como, em uma sociedade, é possível criar um espaço livre para o mercado se desenvolver? Os neoliberais procuraram entender como se pode regular exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado. Os neoliberais objetivam cunhar estratégias para projetar uma arte geral de governar sob os princípios formais de uma economia de mercado.

Dessa maneira, segundo Foucault, a maior preocupação do neoliberalismo é a possibilidade de realização do exercício do poder político por meio de uma economia de mercado. Dito de outro modo, os neoliberais pensam a análise econômica como o horizonte a partir do qual deve se desdobrar todo o poder político. Diferente da concepção dos liberais que interpretavam e conduziam o mercado à luz do princípio do *laissez-faire*, os neoliberais entendem que o mercado necessita de uma política vigilante e ostensiva para assegurar a concorrência tão somente, sem a prática de qualquer tipo de dirigismo de mercado, tal como vemos na doutrina keynesiana.

Neste momento chegamos a um ponto crucial de nosso trabalho. Isso porque devemos ter muita atenção na perspectiva de Foucault quanto à relação entre a biopolítica e o neoliberalismo. No curso *Nascimento da biopolítica*, na aula do dia 10 de janeiro, Foucault categoricamente afirma que “a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender a razão governamental do liberalismo” (FOUCAULT, 2008(a), p. 30). Como diz Michel Senellart, o objetivo do curso *Nascimento da biopolítica* é mostrar o liberalismo como

confronto puramente técnico entre economistas profissionais, nem uma busca de caminhos para tratar de novos e perturbadores problemas econômicos. (...) Era uma guerra de ideologias incompatíveis. Os dois lados apresentavam argumentos econômicos. Os keynesianos afirmavam que altos salários, pleno emprego e o Estado de Bem-estar haviam criado a demanda de consumo que alimentaria a expansão, e que bombear mais demanda na economia era a melhor maneira de lidar com depressões econômicas. Os neoliberais afirmavam que a economia e a política da Era de Ouro impediam o controle da inflação e o corte de custos tanto do governo quanto nas empresas privadas, assim permitindo que os lucros, verdadeiro motor do crescimento econômico numa economia capitalista, aumentassem (HOBSBAWM, 1995, p. 399). Por fim, o historiador descreve o cenário econômico mundial no fim dos anos 1970. Hobsbawm diz que o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial, “apoiados pela oligarquia dos países capitalistas, que, sob o vago rótulo de “Grupo dos Sete”, se tornaram cada vez mais institucionalizados a partir da década de 1970, eles adquiriram crescente autoridade durante as Décadas de Crise, à medida que as incontroláveis incertezas das trocas globais, a crise da dívida do Terceiro Mundo e, após 1989, o colapso das economias do bloco soviético tornaram um número cada vez maior de países dependentes da disposição dos países ricos de conceder-lhes empréstimos. Esses empréstimos eram cada vez mais condicionados à busca local de políticas agradáveis às autoridades globais. O triunfo neoliberal na década de 1980 na verdade traduziu-se em políticas de privatização sistemática e capitalismo de livre mercado impostas a governos demasiado falidos para resistir-lhes, fossem elas imediatamente relevantes para seus problemas econômicos ou não (como na Rússia pós-soviética). É interessante, mas, infelizmente, sem sentido, especular sobre o que J. M. Keynes e Harry Dexter White teriam achado das instituições que eles construíram tendo em mente objetivos mundo diferentes, entre os quais, não menos, o do pleno emprego em seus respectivos países” (HOBSBAWM, 1995, p. 420).

condição de inteligibilidade da biopolítica. Como continua explicando Senellart, o projeto de Foucault seria inicialmente estudar o liberalismo clássico, depois o liberalismo em suas versões contemporâneas (alemã e norte-americana) para, enfim, chegar ao problema da política da vida (FOUCAULT, 2008(a), p. 442).

Quanto aos dois cursos no Collège de France do final dos anos 1970, o comentador Edgardo Castro traça um resumo importante do que representou a temática alinhavada por Foucault. Vejamos as observações do comentador:

Os cursos biopolíticos – *Defender a sociedade; Segurança, território e população e Nascimento da biopolítica* – podem ser considerados, em seu conjunto, como uma genealogia da racionalidade política moderna, na qual Foucault mostra como o exercício do poder político no contexto da estatalidade transcende os limites do dispositivo soberano. Com efeito, o funcionamento do poder político não se reduz aos mecanismos jurídicos pelos quais a lei se formula e se aplica; é exercida, também, por meio dos dispositivos do poder disciplinar e dos dispositivos de segurança que descrevem o funcionamento do biopoder. Retomando uma fórmula clássica, poderia ser dito, então, que o exercício moderno do poder político não consiste simplesmente em reinar, em estabelecer leis gerais, mas sobretudo em governar, em conduzir condutas individuais e coletivas (CASTRO, 2018, p.124-125).

No entanto, o que se passou ao final desses cursos? Foucault prometeu realizar os estudos biopolíticos a partir do liberalismo como grade interpretativa, mas não cumpriu a tarefa proposta. Nos estudos do final dos anos 1970 não há uma articulação clara entre liberalismo (neoliberalismo) e a biopolítica.

Então, o que Foucault faz em termos metodológicos a partir dos anos 1980? Bem, nos cursos *Segurança, Território e População e Nascimento da biopolítica* Foucault já tinha sinalizado uma extrema preocupação com a arte de governo. Isso se faz uma realidade na medida em que o pensador francês cria o termo “governamentalidade”, justamente para expressar as formas e técnicas racionais de poder que envolvem o governo dos homens e da população.

A partir dos anos 1980 Foucault ingressa na problemática do governo dos homens. É possível perceber que a condução dos estudos a partir do curso *O governo dos vivos* está baseada nas análises feitas nos anos precedentes sobre a noção de “governo”, entendida no sentido amplo de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens. Esses estudos vão culminar na problemática das práticas de si, e os processos de subjetivação, temas que foram abordados de forma mais detida nos dois livros publicados no ano de 1984, *Uso dos prazeres e Cuidado de si*, ou seja, no último ano de vida de Michel Foucault.

Dado o que acaba de ser exposto acima, a pergunta a ser feita é: qual a relação dos cursos *Segurança, Território e População e Nascimento da biopolítica* com a biopolítica?

Será que Foucault simplesmente abandonou a biopolítica da população no final dos anos 1970 para se dedicar aos processos de constituição do sujeito e aos jogos de verdade que envolvem essas práticas? Se for assim, teríamos que considerar a biopolítica um conceito caído em desuso e, por isso, inviável como instrumento interpretativo para analisarmos as mudanças ocorridas na sociedade nas últimas décadas?

Há um silêncio de Foucault quanto à biopolítica após os cursos dos anos 1970. Como deve ser encarado esse silêncio? Isso seria um sinônimo de um esquecimento intencional sobre essa questão da biopolítica?

Ao tomar em consideração essas dúvidas, a hipótese de nossa tese é a de que a biopolítica pensada por Michel Foucault, a princípio, ainda pode ser usada como chave interpretativa para a compreensão do nosso presente. Para além da denominação de um poder sobre a vida, as pesquisas sobre a biopolítica constituem um verdadeiro instrumental teórico, uma “caixa de ferramentas”, a partir do qual podemos manuseá-la e para auxiliar no processo de entendimento das complexas relações de poder que vigoram neste mundo do capital globalizado.

Dessa forma, defendemos a hipótese de que a grade de inteligibilidade do neoliberalismo elaborada por Foucault é o horizonte de compreensão por meio do qual podemos começar a tematizar os problemas biopolíticos que se apresentam a nós hoje. Ora, a racionalidade governamental do neoliberalismo persiste como pano de fundo por meio do qual se desdobram as técnicas de subjetivação dos indivíduos e o controle da população. Assim sendo, o neoliberalismo é o horizonte mais amplo de leitura da biopolítica e, por isso, é a partir dele que devemos tentar compreender todas as tecnologias que visarem à administração da vida.

Antes de demonstrarmos os pontos argumentativos a favor de nossa tese, devemos recordar as noções de práticas, racionalidades e tecnologias no pensamento de Foucault. Isso nos auxiliará na compreensão da forma pela qual a biopolítica deve ser entendida contemporaneamente, ou seja, por meio da racionalidade governamental do neoliberalismo.

Quanto ao termo prática em Foucault, temos que ter em mente que esse conceito é operacionalizado no interior das dinâmicas das relações de poder. As práticas são movimentos, ações (que não estão ligadas a vontade de um sujeito), mas que para Foucault são completamente desprovidas de alguma ideologia, mentalidade ou inconsciente que pudesse se encontrar por de “trás” dessas práticas ou lhes servir de suporte. Uma prática é sempre vista em ato e, por isso, possui uma positividade que lhe é própria. Desse modo, por exemplo, a loucura, a sexualidade, ou mesmo o Estado, não são objetos simplesmente dados

ou pensados a partir de algum sujeito, mas sim o resultado de um conjunto heterogêneo de práticas existentes em uma sociedade em um determinado período histórico.

Essas práticas (discursivas e não-discursivas) são oriundas dos acontecimentos que eclodem em momentos específicos da história e que surgem por meio dos incessantes embates entre os mais variados vetores de força que se encontram em um jogo relacional. Isso significa que as práticas para Foucault estão inscritas no registro das dinâmicas de poder. Essas práticas não atuam aleatoriamente, mas funcionam a partir de regras que lhes são inerentes e por isso podem ser consideradas portadoras de uma racionalidade. Desse modo, havendo alteração no regime de forças com as quais se articulam, também veremos mudanças nas práticas e em suas respectivas racionalidades. É por esse motivo que Foucault busca compreender não a legitimidade do Estado, mas sim a racionalidade que se desdobra por meio das práticas de governo.

Um dos pontos mais importante que gostaríamos de fixar, e que posteriormente vai ser de grande valia para entendermos a leitura da biopolítica contemporânea, é o fato de que é inviável fazer uma leitura totalizante das práticas de poder, bem como de suas racionalidades. Cada prática, cada racionalidade, deve ser analisada em seus contextos históricos específicos. Poderíamos dizer que esse raciocínio acompanha a própria forma de Foucault analisar as relações de poder, evitando qualquer tipo de abordagem universalizante. Assim sendo, os regimes de práticas (discursivas ou não-discursivas) são historicamente situados, animados por racionalidades heterogêneas e singulares. A racionalidade das práticas para Foucault é historicamente localizada e sempre vai ser correlata de uma configuração específica das relações de poder. Essas práticas são tidas como racionais porque propõem objetivos, estipulam meios, estabelecem estratégias que permitem a articulação entre meios e fins.

O que Foucault denomina como tecnologia ou técnica nada mais é do que a forma pela qual cada estratégia se apresenta em meio a determinadas práticas, que por sua vez se desenvolvem dentro de uma determinada malha relacional de poder. De modo geral, podemos dizer que as tecnologias são componentes dessas práticas racionais e são igualmente meios calculados pelos quais uma ação qualquer cumpre certos efeitos ou objetivos. É nesse sentido, por exemplo, que podemos falar de tecnologias de governo, mas, igualmente, podemos falar de tecnologias do eu, ou seja, um conjunto de estratégias por meio do qual os indivíduos se tornam sujeitos.

No texto de 1982, chamado *Técnicas de si*, Foucault desenvolve uma espécie de tipologia das técnicas ou tecnologias. Duas tecnologias em particular chamam a atenção de

Foucault: as tecnologias de dominação¹³⁸ e as tecnologias de si¹³⁹. Essas tecnologias são consideradas importantes porque é no cruzamento entre elas que Foucault enxerga a tecnologia da governamentalidade. E o próprio Foucault acrescenta:

talvez eu tenha insistido demais sobre as técnicas de dominação e poder. Interesso-me cada vez mais pela interação que se opera entre si e os outros, e pelas técnicas de dominação individual, pelo modo de ação que um indivíduo exerce sobre si mesmo através das técnicas de si (FOUCAULT, 2014, p. 266-267).

Essa constatação de Foucault já sinaliza para o argumento que iremos trabalhar de forma detida mais adiante. Ora, o que podemos perceber é que por meio das pesquisas arqueológicas/genealógicas Foucault procurou entender como, na cultura ocidental, se dá o processo de formação do sujeito. Contudo, esse sujeito encontrado por Foucault trata-se um sujeito assujeitado, ou seja, uma subjetividade construída através da conjugação das tecnologias de dominação e das técnicas de si. Como Foucault disse em outro momento, a sua preocupação foi sempre o sujeito. No entanto, a sua fase genealógica foi ocupada por estudar dos modos de objetivação do sujeito por meio de práticas divisoras. Nesse sentido, o “sujeito é dividido no interior dele mesmo, ou dividido dos outros. Esse processo faz dele um objeto” (FOUCAULT, 2014, p. 118).

Diante desse movimento que acabamos de descrever, gostaríamos de insinuar que até as pesquisas do final da década de 1970, Foucault vislumbrou a conexão entre saber-poder como inflexão para construção de indivíduos assujeitados (sujeitos como objetos), indivíduos que seriam produtos de uma relação de poder, orquestrada por tecnologias que transformam o sujeito em objeto.

O jogo entre as tecnologias é pensado por Foucault de forma mais decisiva nos últimos anos de seu trabalho. No texto *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, que é uma entrevista realizada no ano de 1984, Foucault expressa uma outra visão sobre as relações de poder, o que vai ter uma consequência direta na ideia de poder, governamentalidade e reflexos na própria forma de pensar o liberalismo. Observe-se:

Acho que é preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades – jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando em troca a conduta dos outros – e os estados de dominação, que são o que geralmente se chama de poder. E, entre os dois, entre os

¹³⁸ As tecnologias de dominação são práticas que procuram submeter a conduta dos indivíduos por meio da força, porém, mediante um cálculo racional. As práticas, como dissemos, sempre envolvem uma racionalidade que lhe é própria. Aqui se insere todo tipo de tortura, violência, execuções públicas, trabalhos forçados, etc.

¹³⁹ Para Foucault as técnicas de si são aquelas que permitem aos indivíduos efetuar, sozinho ou com a ajuda dos outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; transformar-se a fim de atingir certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, 2014, p. 266).

jogos de poder e os estados de dominação, temos as tecnologias governamentais, dando a esse termo um sentido muito amplo – trata-se tanto da maneira com que se governa sua mulher, seus filhos, quanto da maneira com que se dirige uma instituição. A análise dessas técnicas que se estabelecem e se mantêm os estados de dominação. Em minha análise do poder, há esses três níveis: as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação (FOUCAULT, 2017, p. 278-279).

Aqui é possível perceber que Foucault deixa de lado o modelo bélico como grade interpretativa para as relações de poder para dar preferência ao modelo de governo, ou melhor, as tecnologias governamentais. É importante compreender esse passo de Foucault, pois a análise da biopolítica no estágio contemporâneo está calcada basicamente no registro da tecnologia de governo neoliberal.

É igualmente importante salientar que os estudos sobre o governo a partir dos anos 1980, que culminam nos dois últimos volumes sobre *História da sexualidade*, são o produto do projeto foucaultiano de pensar uma nova forma de subjetivação, elaborada por meio das práticas de si e fundamentada na liberdade. Isso pode ser confirmado quando Foucault prescreve sua tarefa em *O uso dos prazeres*: estudar os jogos de verdade na relação de si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se “história do homem de desejo” (FOUCAULT, 2014, p. 11).

Com isso queremos indicar em qual solo estamos pisando quando queremos falar de biopolítica nos dias de hoje. Ao falar de biopolítica pretendemos seguir a linha que nos conduz aos processos de assujeitamento dos indivíduos contemporaneamente. A ideia é pensar o horizonte tecnológico que hoje torna possível os sujeitos tornarem-se objetos. Com isso não estamos desprezando o poder dos processos de subjetivação que são altamente factíveis a partir das tecnologias do eu e pelo pensamento do cuidado de si. Aqui somente estamos fazendo um trabalho de delimitação da nossa pesquisa e esclarecendo que tipo de abordagem sobre a biopolítica nós intencionamos realizar.

Agora que conhecemos a noção que envolve as tecnologias de governo, devemos esclarecer que elas não buscam a sujeição dos indivíduos, mas sim o direcionamento de suas condutas. Ao dizer que as tecnologias de governo objetivam conduzir condutas, temos que atentar para o fato de que isso pressupõe a capacidade de ação de cada indivíduo num horizonte de liberdade para ação. Podemos dizer que o direcionamento das condutas humanas tem como correlato um espaço necessário de liberdade. Mas por que esse mecanismo de governo que necessita da liberdade dos governados ainda é um processo de assujeitamento?

Podemos responder a essa questão da seguinte forma: ainda que as técnicas de governo necessitem da liberdade dos governados, os objetivos perseguidos pelos próprios governados não são postos por eles mesmos, mas por uma racionalidade externa, que é a racionalidade do governo. Dito de outro modo, nesses processos de assujeitamento não vemos um governo de si, mas sim uma forma de governo realizado pelo outro.

As tecnologias de governo estão situadas entre as técnicas que promovem a sujeição dos indivíduos e as técnicas que permitem dirigir autonomamente as suas condutas (tecnologias do eu). Nesse sentido as tecnologias de governo podem se orientar para conduzir a conduta dos governados segundo meios e objetivos que não foram propostos pelos governados¹⁴⁰. De outro lado, elas também podem servir de apoio para que os governados fixem e venham a perseguir seus próprios objetivos. Desse modo, as tecnologias de governo podem criar ambientes propícios para dominação política ou servir de suporte para práticas de liberdade.

Qual seria então a relação entre essas tecnologias de governo e o liberalismo? Como vimos nos capítulos precedentes, a governamentalidade liberal é um tipo de racionalidade política que lida com a liberdade e interesse dos indivíduos, mas que também se estrutura a partir de práticas que favorecem a estruturação de relações de desequilíbrio, relações de poder assimétricas e relações econômicas desiguais. As tecnologias de governo criam justamente essas situações de desequilíbrio nas relações (o que caracterizam as relações de poder), porém, ao mesmo tempo, aqueles que são governados estão sempre envoltos na possibilidade de se insurgirem contra essas mesmas estruturas de poder.

A governamentalidade liberal estrutura um campo de liberdade para ação eventual dos indivíduos. Não há que se falar em emprego de força, violência ou dominação, quando estamos no terreno da arte de governo. Como tecnologia governamental, a ideia é conduzir uma ação por meio de outra ação e isso é feito muitas vezes por meio da aspiração das crenças, desejos ou da incitação dos interesses dos indivíduos. Nesse sentido, o liberalismo é uma prática de governo que estrutura condições de aceitabilidade de determinadas práticas políticas e condutas morais para os governados. Falamos em condições de aceitabilidade

¹⁴⁰ É importante ter em mente que governar não representa uma conduta violenta ou algum tipo de coercibilidade. Governar significa que determinadas ações que recaem sobre a conduta dos governados sejam vistas por eles como boa, honrável e, o mais importante, que entendam que suas ações são próprias, oriunda de sua própria liberdade. Assim, a tecnologia de governo se revela como um “jogo de ações sobre ações”. Governar implica agir sobre o espaço de liberdade do governado ao mesmo tempo em que deve preservá-la. O objetivo da técnica de governo é a autorregulação dos indivíduos, fazendo com que os desejos, interesses, escolhas, modo de pensar, estilo de vida, necessidades, projetos etc., dos governados coincidam com os objetivos governamentais, estipulados e fixados de forma precedente a dos governados, alienando-os, assim, de si mesmos.

porque para Foucault sempre há um espaço de liberdade para que os governados possam se sublevar contra as práticas que lhe são postas por uma racionalidade governamental¹⁴¹.

Além disso, colocadas como as coisas como estão, é permitido falarmos que o liberalismo é uma técnica de governo molecular, uma vez que age sobre os corpos de cada indivíduo da sociedade. No liberalismo, por meio do jogo entre liberdade e economia, os indivíduos agem ou são projetados a agir conforme as noções de “viver melhor”, “progresso”, “sucesso pessoal e profissional”, isso tudo sendo construído através de um sistema de produção e consumo. É nesse sentido que a governamentalidade liberal está inserida de forma molecular na vida dos indivíduos¹⁴².

Vimos então que a tecnologia de governo liberal, em última instância, induz a produção de subjetividades, mas como resultado de um processo de assujeitamento dos indivíduos. E é justamente esse tipo de recorte que é essencial para construção do nosso trabalho.

De outro lado, também vimos que para Foucault se fazia necessária a compreensão da governamentalidade liberal para que fosse possível uma leitura mais aprofundada da biopolítica, uma genealogia talvez, o que não elaborada no curso *Em defesa da sociedade* ou na *História da sexualidade – Vol. I*. Aparentemente Foucault teria abandonado o conceito de biopolítica para ingressar nos estudos das práticas de si e nos processos de subjetivação daí decorrentes.

A nossa tese é de que Foucault não deixou inacabado os estudos sobre biopolítica, mas forneceu a chave interpretativa para uma leitura contemporânea da biopolítica. Essa chave interpretativa ao nosso entender é a racionalidade governamental do neoliberalismo. O neoliberalismo, principalmente pensado a partir da teoria do capital humano e da noção *homo oeconomicus*, é a racionalidade por meio da qual a biopolítica é operada contemporaneamente.

¹⁴¹ Foucault salienta a importância da distinção entre relações de poder e estados de dominação. O pensador francês sublinha: “é preciso distinguir as relações de poder como os jogos estratégicos entre liberdades – jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando em troca a conduta dos outros – e os estados de dominação que são o que geralmente se chama de poder (...). A análise dessas técnicas é necessária, porque muito frequentemente é através desse tipo de técnicas que se estabelecem e se mantêm os estados de dominação (FOUCAULT, 2017, p. 278-279).

¹⁴² Entendemos que a prática de governo liberal, como tecnologia de governo que ela é, procura estruturar um campo para ação sobre outras ações. Assim, o liberalismo não é um tipo de ideologia que tenha o objetivo principal ocultar uma verdade acerca das condições políticas e sociais que as pessoas vivenciam na sociedade. Para Foucault, o liberalismo não é uma ideologia política, nem um simples sistema econômico. Para Foucault o liberalismo é uma técnica de governo que cria um “estilo de vida” para os indivíduos, uma forma deles se conduzirem e se comportarem no mundo, o que faz o liberalismo ter um caráter existencial.

A ideia que tentaremos esboçar é de como o “fazer viver e o deixar morrer” característico da biopolítica se desenvolve por meio da governamentalidade neoliberal. No esforço que virá a seguir tentaremos entender como a prática política contemporânea cuida do fomento da vida e, ao mesmo tempo, promove clivagens que irão estabelecer as raças sadias, que devem viver, e as raças “ruins”, que de devem ser deixadas ou expostas a morte.

Assim, estamos sustentando que Foucault no final dos anos 1970 constrói ferramentas conceituais para o enfrentamento dos problemas que envolvem a biopolítica. Dessa maneira, não estamos promovendo nenhum tipo de anacronismo, uma vez que tentaremos entender as mudanças sobre uma política que toma a vida como seu eixo central, segundo o instrumental conceitual deixado por Foucault. Trata-se, na verdade, do manuseio de ferramentas que ainda se mostram atuais (e, portanto, de extrema serventia) para lidar com as dinâmicas da biopolítica que aparecem hoje em nossa sociedade.

Pelo que acabamos de expor, deve ficar implícito em nossa tese o entendimento de que a biopolítica como forma de controle sobre a vida é, ao fim e ao cabo, uma forma de produção de subjetividade. Mas trata-se de uma subjetividade vista como resultado da injeção das relações de poder, o que leva o indivíduo a alienar-se de si mesmo e reproduzir uma vida sob a forma do assujeitamento¹⁴³. Atualmente essas formas de assujeitamento dos indivíduos devem ser compreendidas sob a ótica do neoliberalismo. De outro lado, entendemos que Foucault prosseguiu seus estudos sobre a biopolítica, porém, não sob a forma do assujeitamento.

O que Foucault fará nos anos 1980, em sua fase chamada de “ética”¹⁴⁴, é pensar como por meio de uma biopolítica é possível a construção de uma subjetividade “dessa-sujeitada”. Isso Foucault pensou não abandonando a biopolítica, mas sim como, por meio dela, ele refletiu como é possível construir uma subjetividade pautada nas práticas de si e erigida a partir de um espaço de liberdade.

¹⁴³ É sempre bom recordar que no que estamos chamando de formas de assujeitamento dos indivíduos, há sempre em jogo o embate entre forças envolvidas em uma malha relacional. O fato do assujeitamento acontece quando determinadas configurações de forças conseguem se estabilizar e sedimentar estruturas. Desse modo, o antagonismo dá lugar aos mecanismos de estabilização. Esses mecanismos permitem que se conduza de “maneira constante e com suficiente certeza a conduta dos outros” (FOUCAULT, 2014, p. 138). Como diz Foucault em outro momento: “quando um indivíduo ou um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento – por instrumentos que podem ser econômicos quanto políticos ou militares – estamos diante do que se pode chamar de um estado de dominação (FOUCAULT, 2017, p. 206).

¹⁴⁴ No texto *A ética do cuidado de si como prática de liberdade* Foucault é taxativo ao falar que liberdade é ética. O pensador estabelece a seguinte relação: “o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade? (...) A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade (FOUCAULT, 2017, p. 261).

Dada a proposta deste trabalho, primeiramente iremos investigar a articulação do neoliberalismo com a biopolítica. Para que essa articulação seja vislumbrada, temos que nos reportar a noção de capital humano, um dos elementos centrais da racionalidade governamental neoliberal.

4.2 Neoliberalismo, capital humano e biopolítica

Para começarmos a desenvolver a nossa hipótese de trabalho, inicialmente temos que estabelecer que o neoliberalismo imporá um outro sentido para a biopolítica. Se durante a década de 1970 a biopolítica era uma forma de controle da população por meio do processo de normalização, com expansão da governamentalidade neoliberal a própria dinâmica da biopolítica será alterada.

Em nossos estudos, vimos que a biopolítica cuida da relação entre os seres humanos enquanto espécie e seu meio de existência. Os problemas geográficos, climáticos, hidrográficos, assim como os problemas das populações nas cidades, tudo isso, era abrangido pelo espectro biopolítico. A população é tida como um corpo múltiplo composto de inúmeras cabeças. A “biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 206).

Nesse sentido, os mecanismos e saberes típicos da biopolítica são as previsões, estimativas, estatísticas, todo cálculo que leva em consideração os fenômenos da vida em seu aspecto global e que afetam a população. Vimos também que a biopolítica se utiliza de mecanismos de regulamentação para a normalização dos aspectos aleatórios inerentes a vida da população. A biopolítica intensifica a produção e a manutenção da vida por processos que geram estados globais de regularidade.

A biopolítica foi inicialmente percebida por Foucault como uma tecnologia que procurava estabelecer uma homeostase interna da população, buscando a segurança do conjunto em relação aos seus perigos que a população pudesse enfrentar. A biopolítica, pensada sob essa perspectiva, era uma tecnologia de previdência ou regulamentadora, operando no nível da massa. Daí Foucault dizer que a sociedade de normalização é aquela em que o poder consegue encobrir toda a dimensão do orgânico e do biológico. Nessa sociedade o poder atua sobre os corpos e governa a população, a sociedade de normalização é “uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (FOUCAULT, 2010, p. 213).

A governamentalidade neoliberal vai mudar esse cenário a partir do qual a biopolítica era analisada. Talvez Foucault já estivesse antevendo as necessidades de mudanças na construção do pensamento da biopolítica. Falamos isso porque os cursos *Segurança, Território e População* e *Nascimento da biopolítica* promovem uma espécie de suspensão na temática da biopolítica para tratar basicamente da arte de governo e, posteriormente, do neoliberalismo. Bom, se é assim, então qual seria o sentido da biopolítica inserida nesse novo registro do neoliberalismo?

O neoliberalismo em sua vertente norte-americana, o que consideramos a mais influente e que alcançou a dimensão planetária, se sustenta, principalmente, na noção de capital humano. Essa noção de capital humano pensada pelos neoliberais foi tratada no capítulo anterior de nosso trabalho, mas agora vamos articulá-la com a biopolítica.

Os neoliberais consideram a análise econômica como um saber que visa compreender a maneira pela qual são alocados recursos raros para fins que são concorrentes, isto é, para fins que são alternativos, que não podem se superpor uns aos outros. Em termos gerais, os neoliberais passam a analisar e tentar entender a racionalidade do comportamento humano por meio de suas opções – ou seja, qual pode ser a melhor distribuição de recursos raros para determinados fins, sempre visando sempre a otimização dos ganhos e a minimização das perdas.

A partir da análise econômica dos neoliberais da Escola de Chicago, notadamente capitaneada pelos economistas Theodor W. Schultz e Gary Becker, se empreendeu um tipo de abordagem econômica¹⁴⁵ que ficou conhecida como teoria do capital humano¹⁴⁶. A teoria do capital humano vai ser a responsável por toda uma mudança na forma de pensar e no tipo de relacionamento entre governantes e governados.

Ao acompanhar os estudos dos neoliberais, Foucault tomará como fio condutor a questão do trabalho, vista pelos neoliberais como meio para se chegar a um entendimento

¹⁴⁵ A abordagem econômica é uma tentativa de explicar as várias facetas do comportamento humano, por meio de um conjunto de pressupostos simplificados sobre o comportamento humano como resultado de escolhas individuais caracterizada por maximização da utilidade, perspectivas, posturas, e a racionalidade consistente de preferências estáveis e persistentes. As opções são limitadas pela renda, tempo, memória imperfeita e capacidades de cálculo, e as oportunidades disponíveis. Embora muitas vezes ele mencionasse que forças não econômicas também desempenham um papel em termos de comportamento humano, Becker afirma que teoria da escolha racional oferece uma abordagem unificadora para a análise de múltiplas questões sociais, e não apenas o comportamento do mercado. Além disso, o escopo de fatores não-econômicos parece tornar-se cada vez mais diminuído, já que em sua racionalidade recente trabalho foi ampliado para abranger aspectos como interações hábitos, cultura e social. Às vezes ele sugere que as pessoas não são conscientemente racionais, mas se comportar 'como se fosse' um padrão coerente com uma abordagem que o comportamento humano como modelos racionais (MONTEIRO, 2016, p. 52).

¹⁴⁶ A teoria foi anunciada por Theodore Schultz, em 1960, e seu “nascimento efetivo” teria ocorrido em 1962 em suplemento da revista científica americana *Journal of Political Economy*, dedicado ao tema do investimento em seres humanos (SAUL, 2004, p. 231).

sobre a teoria do capital humano. Foucault concluirá juntamente com os neoliberais que salário auferido pelo trabalhador é uma renda, ou seja, um produto ou rendimento de um capital. O capital é tido como tudo o que pode ser considerado como fonte de renda futura. Em termos econômicos, a renda como uma forma de capital representa o valor recebido pelo trabalhador, levando em consideração todos os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar determinado salário.

Os neoliberais definem renda como produto de um capital e, por sua vez, o capital tudo aquilo que poder ser uma renda futura. Mas nesse esquema neoliberal quem é o capital? No caso, a resposta possível seria: o trabalhador. Nessa visão neoliberal o trabalhador é percebido como uma máquina de fluxo de renda. Essa máquina é uma articulação entre capital e renda. De acordo com as condições do capital, o espectro de renda pode mudar constantemente em funções de variáveis como saúde, bem-estar, boa formação acadêmica. Assim, por exemplo, o fluxo de renda que uma “máquina-competência” pode fazer girar oscila de acordo com sua faixa etária, se jovem ou velho. Ao fim e ao cabo, o trabalhador é ao mesmo o capital de si mesmo e sua própria possibilidade de auferir renda¹⁴⁷.

Como essa ideia o neoliberalismo torna central a noção de *homo oeconomicus*, ou seja, um homem que tem si mesmo seu capital, sendo para si mesmo seu produtor e para si mesmo uma fonte de renda. Para o neoliberalismo, o homem é um empresário e um empresário de si mesmo. Na mesma medida que esse homem é empresário de si, ele também é consumidor. Contudo, o consumo aqui significa que esse homem, na medida em que consome, é um produtor. Mas produtor de que? Ele é produtor da sua própria satisfação. O consumo também está inserido na atividade empresarial do indivíduo, pois é de acordo com o capital que possui que ele terá capacidade ou não de produzir sua satisfação.

O segundo ponto que não podemos esquecer quando estamos tratando de neoliberalismo e capital humano é o seguinte: a análise econômica deve ser um saber estendido por todo âmbito social. O programa neoliberal pretende realizar uma generalização ilimitada da forma do mercado para todo o corpo social, ampliando a análise econômica de mercado para todos os campos não-econômico. De acordo com Geoffroy de Lagasnerie:

O neoliberalismo, por sua vez, é bem diferente – e seu projeto, bem mais radical. Foucault apreende suas características, baseando-se em duas tradições: o ordoliberalismo alemão do pós-guerra, reunindo em torno da revista *Ordo* (Walter

¹⁴⁷ Como dissemos no capítulo anterior: o capital compreende o conjunto de aptidões e habilidades do trabalhador, que podem ser naturais ou adquiridas, e que o capacitam a auferir uma renda. Esse conjunto de competências que é o capital pode ser traduzido como uma espécie de máquina, mas diz Foucault, uma máquina entendida no sentido positivo, pois é uma máquina que produzirá fluxos de renda. Fala-se “geração de fluxo de renda” porque a máquina constituída pela competência do trabalhador não é vendida casualmente no mercado de trabalho por um certo salário.

Eucken, Franz Böhm...), e os economistas da escola de Chicago (Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Gary Becker...). Segundo Foucault, essa concepção não pretende em absoluto disponibilizar um espaço específico e próprio para o mercado, que, por sinal, coexistiria com outras racionalidades, em especial com a razão de Estado. Ao contrário, trata-se aqui de *disseminar o mercado globalmente*. Os mecanismos concorrenciais não devem se circunscrever a determinados setores. Devem ser estendidos a toda a sociedade; devem desempenhar a função reguladora o mais amplamente possível, no maior número de setores do mundo social. A utopia neoliberal consiste em inserir o máximo de realidades na esfera de um contexto de mercado (LAGASNERIE, 2013, p. 46-47).

Com isso podemos perceber uma série de deslocamentos. A primeira é o domínio da análise econômica sobre todos os setores da vida social e sua extensão para outros campos de saberes (psicologia, antropologia, sociologia e até mesmo a filosofia). Se o fundamento da análise econômica é a alocação ótima de recursos raros para fins alternativos, então esse fundamento deve ser flexibilizado e estendido para as mais distintas situações da vida e aplicado aos mais variados objetos.

Soma-se a isso o fato de que no neoliberalismo, o mercado passa a ser o principal regulador do Estado. O Estado deixa de ser um regulador do mercado e torna-se controlado por ele. Desse modo, podemos dizer que o neoliberalismo provoca uma “governamentalização” do Estado. Por essa razão

os Estados neoliberais se converteram em Estados gerenciais que já não somente controlam o comportamento individual através da disciplina, mas também regulam e administram o crescimento e a mortalidade da população para a reprodução de si mesma através de técnicas de autocuidado, ou seja, de deslocar para o indivíduo a responsabilidade sobre sua própria saúde, educação e todo aquilo que incide na reprodução do capital humano que cada indivíduo possui. Para conseguir deslocar suas obrigações sociais em relação ao indivíduo, o Estado neoliberal abre mão das tecnologias de poder: a norma e a política pública (tradução nossa – ESTÉVEZ, 2018, p. 26)

A subjetividade produzida a partir do horizonte neoliberal é aquela atravessada pela noção do *homo oeconomicus*. Logo o sujeito que nasce do neoliberalismo é um sujeito empresário de si mesmo, ele é a própria empresa, uma máquina-fluxo de renda. Contudo para que essa máquina opere de forma otimizada, faz-se necessário o “investimento”, “melhoramento” do seu capital – aqui entendido como toda propriedade material e imaterial que tenha o potencial de angariar renda futura. Como se diz nas mais variadas “palestras motivacionais” espalhadas hoje pelo mundo inteiro: “assuma o comando de sua vida, seja empreendedor de si mesmo!”, “seja sua própria empresa!”, “pare de perseguir o dinheiro e comece a perseguir o sucesso!”. A mentalidade que gira em torno dessas frases é sempre a mesma: é sempre necessário enriquecer, aumentar ou qualificar o capital humano.

Como correlato desse tipo de subjetividade está a própria ideia de disseminar o mercado globalmente. A sociedade se torna um mercado unificado e os mecanismos concorrenciais passam a atuar em todos os níveis da vida social. A lógica da concorrência toma conta de todo o corpo social e de suas instituições. Assim, existencialmente, faz-se imprescindível o investimento no capital humano para seja possível sobreviver em melhores condições segundo o jogo concorrencial do mercado. E, claro, para manter esse sistema concorrencial em condições aceitáveis, a desigualdade não é mais um desvio ou algo marginalizado que deva ser combatido. Muito pelo contrário, a desigualdade é o começo, o fim e a linha de sustentação desse regime concorrencial da governamentalidade neoliberal.

Dada essas explicações que serviram para nos situar, assumimos o compromisso de responder a seguinte pergunta: como a biopolítica se articula nessa prática governamental que é o neoliberalismo?

Primeiramente, tomando em consideração o que acabamos de explicar quanto ao capital humano, vimos que ele é composto de recursos raros, que podem ser materiais ou imateriais. Pois bem. A primeira linha de recursos raros disponíveis aos seres humanos na atualidade é seu respectivo equipamento genético. Atualmente a prática e o discurso científico possibilitaram o mapeamento genético dos indivíduos, fazendo com que todo o discurso biológico se deslocasse para uma dimensão molecular.

Essa dimensão biopolítica e sua correlação com o capital humano já era algo suspeito por Foucault. Ele compreende que o capital humano é composto de elementos inatos e outros adquiridos. No entanto, é inegável que dentre esses elementos inatos há toda uma linha de relação que liga a hereditariedade dos indivíduos à matriz do discurso biológico. Essa dimensão do equipamento genético ingressando no discurso biopolítico via capital humano já era pressentida por Foucault desde *Nascimento da biopolítica*, vejamos:

Sobre esse problema dos elementos hereditários do capital humano, não creio que haja atualmente estudos feitos, mas vê-se muito bem como eles poderiam ser feitos, e sobretudo vê-se muito bem, através de um certo número de inquietudes, de preocupações, de problemas, etc., como está nascendo uma coisa que poderia ser, conforme a preferência, interessante ou inquietante (FOUCAULT, 2008(a), p. 312).

Apesar dos neoliberais considerarem os elementos inatos dos indivíduos uma constante, a qual não faria diferença no computo do acréscimo ao capital humano, Foucault estava ciente das repercussões biopolíticas possíveis entre essa combinação de equipamento biológico e o neoliberalismo. O equipamento biológico dos indivíduos não custa nada a eles, afinal, são elementos imanentes aos indivíduos, porém, ao mesmo tempo, eles são recursos igualmente raros. Como recursos raros que são, obviamente devem ingressar nos cálculos

políticos da governamentalidade neoliberal através do capital humano e da análise econômica. Observemos como no ano de 1979 Foucault já havia atentado muito bem para essa complexa situação:

A genética atual mostra muito bem que um número de elementos muito mais considerável do que se podia imaginar até hoje [é] condicionado pelo equipamento genético que recebemos dos nossos ascendentes. Ela possibilita, em particular, estabelecer para um indivíduo dado, qualquer que seja ele, as probabilidades de contrair este ou aquele tipo de doença, numa idade dada, num período dado da vida ou de uma maneira totalmente banal num momento qualquer da vida. Em outras palavras, um dos interesses atuais da aplicação da genética às populações humanas é possibilitar reconhecer os indivíduos de risco e o tipo de risco que os indivíduos correm ao longo da sua existência. Vocês me dirão: também nesse caso não podemos fazer nada, nossos pais nos fizeram assim. Sim, claro, mas, a partir do momento em que se pode estabelecer quais são os indivíduos de risco e quais são os riscos para que a união de indivíduos de risco produza um indivíduo que terá esta ou aquela característica quanto ao risco de que será portador, pode-se perfeitamente imaginar o seguinte: que os bons equipamentos genéticos - isto é, [os] que poderão produzir indivíduos de baixo risco ou cujo grau de risco não será nocivo, nem para eles, nem para os seus, nem para a sociedade-, esses bons equipamentos genéticos vão se tomar certamente uma coisa rara, e na medida em que será uma coisa rara poderão perfeitamente [entrar], e será perfeitamente normal que entrem, em circuitos ou em cálculos econômicos, isto é, em opções alternativas (FOUCAULT, 2008(a), p. 313).

Conforme se pode perceber, Foucault estava pensando a biopolítica em termos de patrimônio genético, mas associado ao capital humano. Trata-se, a nosso ver, de uma reinserção do biológico em termos moleculares no campo político. Apesar do tom especulativo, pois Foucault nesse período apenas fazia projeções sobre o discurso e a prática genética, isso não deixa de se configurar como uma nova estratégia de poder sobre os corpos e a população. Como se vê, Foucault estava pensando a produção de equipamentos genéticos bons para o fomento e produção de um tipo de vida mais sadia. Pensamos que isso é uma versão assumida pela biopolítica no modo de “fazer viver” da população.

Esse modo de fazer viver da biopolítica pode ser traduzido pela forma de manipular a genética para evitar riscos (o que talvez configurasse um novo tipo de dispositivo de segurança). Esses riscos são aqueles que se tentam evitar, mas eles são inerentes à condição humana, tais como a velhice, as doenças congênitas, ou as mais variadas formas de doenças que podem se manifestar a partir de alterações na composição genética dos indivíduos (o câncer, por exemplo).

Com o tipo de pesquisa genética que temos hoje é possível identificar os indivíduos que estão mais sujeitos às doenças, ou seja, que apresentam mais alto risco. De outro lado, também é possível identificar os indivíduos menos suscetíveis aos riscos de doenças e, partir daí, construir equipamentos genéticos que sejam mais benéficos à população. Poderíamos dizer que nesse ponto se visualiza um novo tipo de dispositivo de segurança para população.

Dada a ênfase no equipamento genético, o que seria talvez o novo campo de atuação da biopolítica na era do neoliberalismo, Foucault especula sobre o aumento de capital humano a partir da união entre os indivíduos, o que envolve também um deslocamento no dispositivo da sexualidade. O que está em jogo com isso? A ideia de promover uniões entre casais que possam produzir descendentes com menor risco genéticos nocivos para os indivíduos e para a sociedade. Por essa razão Foucault dirá que a produção de filhos pode se encaixar em toda uma problemática econômica e social a partir dessa questão da raridade dos bons equipamentos genéticos. O sociólogo Osvaldo López-Ruiz analisando a relação entre técnica e o capital humano, faz importantes pontuações sobre a reprodução humana:

uma nova questão é colocada: o problema da raridade dos bons equipamentos genéticos e, portanto, o problema de como reproduzi-los. Porém, não basta dispor de um bom equipamento genético. É preciso achar alguém disposto também a ter um descendente que conte com um equipamento genético igual ou melhor para poder garantir o resultado. Ora, como bem destaca Foucault, produzir uma criança cujo capital humano inato seja elevado tem implicações sociais e econômicas várias. Da mesma forma que, para aumentar ao longo da vida as capacidades adquiridas da criança — seu capital humano e fonte de rendas futuras —, serão precisos investimentos consideráveis. Neste caso, serão necessários investimentos prévios para poder achar alguém com um bom material genético que queira ser “co-produtor” desse capital humano futuro. Portanto, será preciso trabalhar o suficiente e ter uma renda e um status social também suficientemente elevados para poder achar um parceiro cujo capital humano seja também considerável (LÓPEZ-RUIZ, 2008, p. 132).

Embora Foucault tenha captado a inquietação que o tema provoca, ele considera que o saber sobre a genética humana não deve ser recodificado em termos de racismo. Para Foucault, naquele momento histórico, o problema político se esboça em termos de constituição, de crescimento, de acumulação e de melhoria do capital humano (FOUCAULT, 2008(a), p. 314). É importante salientar que Foucault alerta para os possíveis efeitos racistas da genética, e que de fato deve se temer tais efeitos. Todavia, ao trabalhar sobre o tema, o nosso autor, sob nossa ótica, apenas chamou atenção para o problema, mas não fez nenhum tipo de intervenção, tanto que ele próprio diz em *Nascimento da biopolítica* que “não parece ser esse o debate político maior atualidade” (FOUCAULT, 2008(a), p. 314).

O fato é que passados mais de trinta e cinco anos do curso *Nascimento da biopolítica*, é possível dizer que a ciência da genética, os programas de mapeamento do genoma humano, o controle e as experimentações feitas pelos cientistas com os genes humanos ainda não sejam importantes para o debate político contemporâneo? Será que na era da governamentalidade neoliberal o equipamento genético humano não seja, de fato, um fator de venha a se tornar um dispositivo racista? A diferença de equipamento genético como fator de distinção de capital

humano não pode vir a se tornar mais uma espécie de clivagem social promovida pelo racismo; um racismo de Estado tal como pensado por Foucault?

Os comentadores Paul Rabinow e Nikolas Rose fazem uma interessante abordagem contemporânea sobre esse assunto. Ao comentar sobre a situação da biopolítica no século XXI, Rabinow e Rose relembram que após a Segunda Grande Guerra os discursos raciais de viés biológico caíram em descrédito. De outro lado, a raça (como dispositivo discursivo e político) passou a ser pensada essencialmente como categoria socioeconômica, fornecendo não só uma marca de identidade como também de discriminação social e política. Como dizem os referidos comentadores

a raça funcionou como um demarcador de pertencimento e a base de uma reivindicação, assim como de desvantagem, mesmo quando os grupos ou indivíduos tentam traçar suas “origens”, eles raramente relacionavam essa genealogia a um substrato biológico (...). Os apelos às identidades raciais para fundamentar a eliminação de outros grupos não precisaram da justificativa nos discursos de verdade da biologia. Enquanto em Ruanda os hutus se referiam aos tutsis como “baratas”, tais denominações eram elementos pouco relacionados a uma racionalidade política baseada em compreensões biológicas da diferença racial (RABINOW; ROSE, 2006, p. 41).

Nesse ponto é importante destacar que o racismo assumiu outras facetas, para além do substrato biológico, principalmente quando ele é pensado segundo as práticas neoliberais contemporâneas. Como explica o filósofo camaronês Achille Mbembe, o racismo continua expresso na cultura, mas como uma espécie de racismo quase pueril, que se entranha de forma sub-reptícia nas práticas discursivas cotidianas. Isso é que o camaronês denomina de nanoracismo. Ele é um tipo de racismo exercido em função da cor e expresso em gestos aparentemente inconscientes

numa brincadeira, numa alusão ou numa insinuação, num lapso, numa anedota, num subentendido e, é preciso dizê-lo, numa maldade voluntária, numa intenção maldosa, num atropelo ou numa provocação deliberada, num desejo obscuro de estigmatizar e, sobretudo, de violentar, ferir e humilhar, contaminar o que não é considerado como sendo dos nossos. (...) A época do nanoracismo é efetivamente a do racismo abismal, do racismo de navalha enferrujada, do espetáculo dos porcos a chafurdar na lama (MBEMBE, 2017, p. 95)

Sob a tutela da tecnologia de governo neoliberal, o racismo passou a fazer parte da subjetividade econômica de nossa época. Nesse ambiente, como diz Mbembe, a lubricidade, a brutalidade e a sensualidade favorecem o processo de assimilação do racismo por meio da molecularização da sociedade (assunto de trataremos mais adiante). O nanoracismo funciona como um tipo de “psicotrópico” para dissipar o aborrecimento e o tédio que se instauram na sociedade neoliberal. Em razão disso, Mbembe adverte que

O racismo alimenta a necessidade de diversão e permite escapar ao aborrecimento geral e a monotonia. Parecemos acreditar que são apenas actos inofensivos, sem o significado que lhes atribuímos. Ofendemo-nos que nos policiem quando nos privam do direito de rir, do direito a um humor que nunca é dirigido a si mesmo (autoderisão) ou contra os poderosos (a sátira, em particular), mas sempre contra o mais fraco – o direito de rir à custa daquele que pretendemos estigmatizar. O nanoracismo hilariante e desordenado, bastante idiota, que tem prazer em chafurdar na ignorância e que reivindica o direito à estupidez e à violência geradas pela ignorância – eis a mentalidade vigente (MBEMBE, 2017, p. 101)

Não obstante as considerações de Mbembe, o discurso biológico sob o viés racial volta a ganhar espaço com as pesquisas acerca do patrimônio genético humano. Claro, dessa vez, esse discurso biológico tem seu fundamento na estrutura molecular do DNA¹⁴⁸ humano. Assim, os comentadores vislumbram um novo emprego molecular do discurso de raça, emergindo a partir de um saber genético (RABINOW; ROSE, 2006, p. 41).

Rabinow e Rose afirmam que as pesquisas genéticas levaram os cientistas a descobrirem que em uma determinada seleção aleatória de indivíduos, noventa e nove por cento da cadeia de DNA desses indivíduos são exatamente idênticas. No entanto, as variações em uma única base de DNA são absurdamente enormes¹⁴⁹. Os cientistas também descobriram que as bases de SNPs são as responsáveis pela codificação de doenças que os indivíduos possam vir a ter ao longo de suas vidas. Assim, o interesse das pesquisas científicas passa a girar em torno das diferenças genômicas centradas em um único nucleotídeo.

Com um novo interesse em jogo, os comentadores falam sobre os esforços concentrados em uma pesquisa científica para identificação de doenças com base no SNPs. O material genético seria colhido a partir de diversas nacionalidades: Nigéria, Japão, China e Estados Unidos. Mas, pensando em termos biopolíticos, o dado relevante dessa pesquisa é que, não obstante os doadores do DNA sejam anônimos, eles são identificados pela população a partir da qual foram selecionados (RABINOW; ROSE, 2006, p. 42). No ano de 2003 aparecem múltiplos projetos para mapear o campo de diferenças existentes na vasta dimensão no SNP. Rabinow e Rose ressaltam os seguintes pontos dessa pesquisa:

Destacadamente, a Howard University, nos Estados Unidos, gerou um banco de dados de sequências de DNA para ser usado a fim de explorar as bases genômicas de doenças entre negros norte-americanos, e também para traçar “raízes” individuais para suas origens pré-escravistas em muitas regiões específicas da África. Este programa contemporâneo para identificar diferenças biológicas não é empreendido em nome da pureza da população, mas em nome do desenvolvimento econômico, da

¹⁴⁸ O ácido desoxirribonucleico, conhecido simplesmente como DNA ou ADN (em português), é um tipo de ácido nucleico responsável pela hereditariedade. Trata-se da molécula onde são encontradas todas as informações necessárias para a síntese de proteínas, por isso, o DNA é responsável por armazenar todas as características de um indivíduo.

¹⁴⁹ Essa enorme variação encontrada em uma única base de DNA é chamada de Polimorfismos Nucleotídeos Únicos (Single Nucleotide Polymorphisms) – SNPs.

busca por saúde em comunidades biossociais, e da opinião crescente de muitos indivíduos de que a genética de algum modo contém a chave para sua “identidade” (RABINOW; ROSE, 2006, p. 42).

Como falamos linhas acima, a governamentalidade neoliberal permite o desenvolvimento de um processo de subjetivação ao nível molecular. Exemplo disso são as pesquisas científicas sobre o equipamento genético humano, as quais, em última instância, possibilitam uma nova conceituação das diferenças entre as populações, tal como podemos observar pelos comentários acima. A novidade é que a mecânica biopolítica é desdobrada em um patamar até então inexplorado – o campo molecular. Essa é a compreensão que podemos extrair do texto de Rabinow e Rose:

A despeito dos calorosos debates na literatura médica, o núcleo da tipologia racial do século XIX – branco (caucasiano), negro (africano), amarelo (asiático), vermelho (nativo norte-americano) – ainda fornece um molde dominante através do qual esse novo conhecimento genético da diferença humana está tomando forma e adentrando as concepções médicas e leigas acerca da variação humana. As pesquisas médicas e os mapeamentos genéticos especificam suas populações e suas amostras em tais termos, as companhias de remédio buscam atingir laboratórios farmacêuticos específicos para grupos designados, como, por exemplo, os africanos norte-americanos e os indivíduos buscam traçar suas raízes africanas através da combinação dos padrões de seus SNPs com aqueles das comunidades pilhadas pelo comércio escravo na Nigéria e em Camarões. É, sem dúvida, o caso de que o mapeamento do SNP produzirá tipologias de diferenças entre grupos de populações, e é quase inevitável que estes grupos, em nome da saúde, serão codificados em termos de concepções culturais abrangentes de raça (RABINOW; ROSE, 2006, p. 42-43).

Os próprios comentadores nos deixam um aviso: constitui uma tarefa do pensamento contemporâneo analisar criticamente as conexões entre identidades políticas, identidades genômicas, racismo, desigualdade, o discurso médico e a lógica comercial. Na ótica desses comentadores, as pesquisas sobre os componentes genéticos humano não estão baseadas em premissas falsas, mas, ao mesmo tempo, consideram que elas não possuem um caráter racista e que também não sejam potencialmente discriminatórias. Para Rabinow e Rose a genômica contemporânea está voltada para os estudos das doenças e suas formas de cura ou prevenção. Assim, para esses comentadores

Seria inútil e enganoso considerar esta configuração uma repetição do passado, ou submergi-la dentro de alguma lógica global imaginada de biopoder: ao invés disso, precisamos identificar os pontos em que o julgamento crítico, as novas possibilidades de diagnóstico e os perigos poderiam exercer algum papel na direção que esse fenômeno toma (RABINOW; ROSE, 2006, p. 43).

Como vimos nas linhas anteriores, para Foucault, na época de *Nascimento da biopolítica*, os prováveis desvios racistas da genética já era algo factível de ser temido e um

problema longe de ser superado. Será que hoje poderíamos ter uma visão melhor do problema, para além daquela que formulou o pensador francês?

Na perspectiva de Rabinow e Rose a economia da biopolítica contemporânea opera de acordo com a lógica da vitalidade, pois, não obstante os circuitos de exclusão existentes na população global, a biopolítica ainda é um incremento de força vital da população, um “fazer viver”.

Nesse ponto gostaríamos de acrescentar alguns comentários sobre o assunto que foi levantado até aqui. Primeiramente, entendemos que as pesquisas relacionadas ao equipamento genético humano, de maneira geral, e a princípio, estão direcionadas à um sistema de seguridade. Com isso queremos dizer que a ciência genética coloca em prática um dispositivo que visa afastar ou reduzir os perigos de doenças que possam vir a afetar uma população. Isso, é claro, aumenta ou exaspera a força de vida de uma população, fazendo-a “viver mais”. Em suma, trata-se de um mecanismo biopolítico de segurança.

A novidade que esse tipo de dispositivo abre é a possibilidade de controle da população a partir de um campo até então inexplorado. Estamos falando do patamar genético – molecular. Os mecanismos de segurança que rotineiramente se valem dos saberes da demografia e da estatística operam, digamos, dentro do nível macro. No entanto, a proposta de um novo dispositivo de segurança pensado segundo uma “biopolítica molecular” atua na menor dimensão substancial possível, ou seja, no molecular.

Poderia se dizer que até aqui não há novidades no que falamos. Isso porque, tal como Foucault já havia preconizado, o poder é molecular – há uma microfísica do poder. Estamos de acordo com esse argumento. O poder, para nosso entendimento, opera em diversos níveis, segundo estratégias distintas, conforme cadeias de poder múltiplas e mediante articulações e contraposições que levam o poder a se estender aos mais diversos níveis, até mesmo a patamares globais. Mas o importante a se reter é que o poder “sempre vem de baixo”, nunca surge ou deve ser concebido por estruturas totalizantes.

Entretanto, o que estamos querendo apontar é a existência de um mecanismo contemporâneo de poder, que Foucault certamente anteviu, mas por razões óbvias não pôde dimensionar alcance. Esse mecanismo de poder coloca a estruturação molecular dos homens em jogo na biopolítica. Antes eram os corpos entendimentos como corpos-máquinas ou a população como corpo-espécie. Hoje é a molécula (no caso de DNA) tanto dos corpos dos indivíduos como das populações que se constitui o objeto mais valioso dessa biopolítica contemporânea.

O que acabamos de dizer deve ser contextualizado com a governamentalidade neoliberal. Ao fazer uma transposição dessas pesquisas genéticas para âmbito neoliberal, devemos entendê-las como uma espécie de aporte ao capital humano. O equipamento genético, tal como Foucault havia colocado, é algo imanente aos indivíduos, mas que não deixa de ser considerado um capital. Bem, as pesquisas que acabamos de comentar não visam outra coisa senão a melhoria do capital humano. A prevenção de doenças e a seleção de material genético poderiam, digamos, “capitalizar” ainda mais o capital humano. Contudo, podemos nos perguntar: esse tipo de intervenção biológica no capital humano não poderia gerar uma retomada de um novo discurso racista em termos biológicos?

Sob a visão de Rose e Rabinow esse tipo de questionamento não deve nos reconduzir a uma repetição do passado, ou seja, um racismo que faria diversas diferenciações entre as raças a partir de um discurso biológico. Estamos de acordo com o pensamento dos ilustres comentadores.

Todavia, devemos pensar que esse novo tipo de discurso biológico que se fundamenta ao nível molecular se conecta à governamentalidade neoliberal. O que vemos nesse ramo de pesquisas? Diversos conglomerados empresariais do ramo farmacêutico, entidades do setor do mercado financeiro, organizações científicas e laboratórios financiados por entidades privadas. Todas essas “entidades com fins científicos” estão fornecendo o suporte financeiro para o desenvolvimento do saber da genética. De início, o objetivo a ser atingido é a concretização de um tipo de dispositivo de segurança que possa prevenir ou afastar certas doenças. Em última instância, fala-se em uma política de incremento da vida. Entretanto, dado ao capital investido e a necessidade de retorno financeiro desses investimentos, tais recursos biopolíticos não entrariam em um circuito comercial-médico-farmacêutico?

Talvez uma nova forma de racismo possa ser vislumbrada a partir do momento em que só alguns possam vir a ter acesso aos melhoramentos do capital humano prometidos pelo discurso da genética. Não se sabe qual o potencial de melhoras que podem surgir a partir do desenvolvimento do saber genômico.

Mas digamos que o crescimento das pesquisas e os melhoramentos delas advindos sejam bem exponenciais. Isso poderia fornecer a oportunidade de uma melhora significativa do capital humano. Ora, a partir do horizonte do neoliberalismo, que se fundamenta na lógica mercadológica da sociedade, na valorização exacerbada da concorrência e na multiplicidade (diga-se que para os neoliberais essa multiplicidade começa e deve terminar em desigualdade), não seria possível argumentar que a excelência do patrimônio genético em

termos de capital humano de uns e o desfavorecimento do capital humano de outros não pode gerar um novo tipo de racismo?

Não seria possível pensar numa clivagem social a partir de quem possui ou não possui um patrimônio genético bom? Se for possível a melhora do equipamento genético por meio de intervenções “genético-médico-farmacêuticas”, qual o critério justo para realização dessas melhorias? Todos teriam direito à intervenção genética para potencializar o capital humano? As condições econômicas, a raça, a etnia, a nacionalidade, a língua ou até mesmo a cultura poderiam servir de critérios para melhorias no equipamento genético?

Desse modo, podemos especular e pensar sobre a existência de uma clivagem social¹⁵⁰ deste tipo: aqueles que possuem o equipamento genético melhor, logo um capital humano mais rico e saudável, podem enxergar aqueles que possuem o capital humano mais “enfraquecido”, reduzido ou ruim, como um perigo biológico, uma ameaça a ser combatida. Assim, não poderia aqueles que possuem o capital humano mais sadio ver os mais fracos como uma ameaça e, por isso, desejar a eliminação desse perigo?

Como vimos, as pesquisas com base no genoma humano estão voltadas para prevenção, diagnósticos e curas de doenças. Mas essas pesquisas inseridas no horizonte neoliberal apontam que os seus resultados provavelmente serão usufruídos por poucos. Assim, aqueles que possuem as melhores condições econômicas provavelmente formarão uma população extremamente sadia, com o capital humano mais forte e qualificado. Como essa população viveria, numa mesma sociedade, com outra população ainda sujeita a todos os tipos de doença? Com o passar do tempo essa população mais sadia não veria a outra (mais “doente”), como um perigo a ser eliminado? Ainda que não haja uma intenção deliberada de matar a população de capital humano mais fraco, não é difícil imaginar políticas que poderiam expor essas populações à morte. Devemos lembrar que o racismo pensado por Foucault é uma condição para o exercício do direito de morte. Mas não se trata somente de tirar a vida diretamente, há racismo, segundo nossa compreensão, quando há exposição deliberada ou dissimulada à morte.

Diante desse quadro que tentamos esboçar, enxergamos um tipo de racismo em potencial a partir da conjugação entre a noção de capital humano, discurso científico baseado na genética e o neoliberalismo. Obviamente, não estamos fazendo um exercício de previsão, muito pelo contrário. Estamos aqui fazendo um esforço de compreensão do presente a partir das dinâmicas de poder que estão atuando contemporaneamente em nossa sociedade. Isso,

¹⁵⁰ Como diz Foucault: “essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (FOUCAULT, 2010, p. 214).

pensamos nós, inclina-se muito mais para uma forma de crítica do que para uma tarefa de adivinhação. De fato, hoje, ainda, a melhoria do capital humano por meio da produção de bons equipamentos genéticos não pode ser vista como um problema político de controle e filtragem das populações. No entanto, um esforço crítico para refletir sobre o desdobramento dessas práticas, para nós, não deixa de ser um exercício filosófico.

Não obstante a tudo isso que expomos, acreditamos que na biopolítica contemporânea, a vida não deixou de constituir a centralidade dos cálculos da política, porém, mas a biopolítica toma uma dimensão molecular. O neoliberalismo tem como corretos o *homo oeconomicus* e do capital humano. A sociedade, espaço livre para a consecução dos interesses desse tipo de subjetividade, aparece de forma completamente difusa, dispersa e atomizada. O neoliberalismo não deseja uma sociedade massificada ou mesmo unificada em torno de um valor. O neoliberalismo quer a pluralidade e molecularização da sociedade e dos homens, até o nível mais ínfimo possível.

Essa espécie de redução biopolítica ao molecular recai primeiramente sobre corpos dos indivíduos. Na disciplina, o controle dos corpos era necessário para individualizar e capturar a força de cada indivíduo para inseri-la na cadeia produtiva de bens e produtos. Hoje esse controle do corpo alcança o nível molecular e, em termos gerais, está direcionado a otimização do capital humano.

Para ilustrar um pouco mais sobre o estamos querendo dizer quanto a esse processo de “molecularização” da biopolítica, vamos trazer a fala do filósofo *trans* Paul B. Preciado que analisou esses processos de molecularização da vida por aquilo que ele denominou de indústria farmacopornográfica¹⁵¹.

Segundo Preciado, a indústria farmacopornográfica conduziu a subjetivação dos indivíduos ao patamar molecular por meio substâncias que materializam determinados estados subjetivos, sejam eles corpóreos ou incorpóreos. Esses estados de subjetivação são estimulados, garantidos ou produzidos por meio de substâncias que anteriormente só poderiam ser encontradas no desdobramento do processo natural da vida. Substâncias como serotonina e testosterona, por exemplo, eram substâncias que dependiam da produção natural do corpo humano. Todavia, com o avanço das pesquisas científicas associadas ao incentivo do

¹⁵¹ O conceito de farmacopornografia é por exposto por Preciado, em síntese, desta maneira: O termo se refere aos processos de governo biomolecular (fármaco-) e semiótico-técnico (-pornô) da subjetividade sexual, dos quais a Pílula e a Playboy são dois resultados paradigmáticos. Embora finque raízes na sociedade científica e colonial do século XIX, os vetores econômicos do regime farmacopornográfico permanecerão invisíveis até o final da Segunda Guerra Mundial. Inicialmente escondidos sob a aparência da economia fordista, eles se revelarão na década de 1970 com o colapso gradual do sistema de produção criado por Henry Ford (PRECIADO, 2018, p. 36-37).

capital da indústria farmacêutica, esses estados imateriais passaram a ser materializados por meio de pílulas, injeções, comprimidos etc. e, posteriormente, inseridas no circuito mundial do comércio. Preciado, no seu livro *Testo Junkie*, explica de forma pontual essa relação entre ciência, indústria e os processos atuais de subjetivação:

A tecnociência estabeleceu sua autoridade material transformando os conceitos de psiquismo, libido, consciência, feminilidade, masculinidade, heterossexualidade, homossexualidade, intersexualidade e transexualidade em realidades tangíveis, que se manifestam em substâncias químicas e moléculas comercializáveis em corpos, em biótipos humanos, em bens tecnológicos geridos pelas multinacionais farmacêuticas. O sucesso da indústria tecnocientífica contemporânea consiste em transformar nossa depressão em Prozac, nossa masculinidade em testosterona, nossa ereção em Viagra, nossa fertilidade ou esterilidade em Pílula, nossa aids em triterapia, sem que seja possível saber que vem primeiro: a depressão ou o Prozac, o Viagra ou a ereção, a testosterona ou a masculinidade, a triterapia ou a aids. [...] A sociedade contemporânea é habitada por subjetividades toxicopornográficas que se definem pela substância (ou substâncias) que abastece seu metabolismo, pelas próteses cibernéticas e vários tipos de desejos farmacopornográficos que orientam as ações dos sujeitos e por meio dos quais eles se transformam em agentes. Assim falaremos de sujeitos-Prozac, sujeitos-cannabis, sujeitos-cocaína, sujeitos-álcool, sujeitos-ritalina, sujeitos-cortisona, sujeitos-silicones, sujeitos-heterovaginais, sujeitos-dupla-penetração, sujeitos-Viagra, sujeitos-dinheiro... (PRECIADO, 2018, p. 37-38).

Ao conduzirmos as colocações de Preciado para o eixo biopolítica-neoliberalismo, podemos perceber uma espécie de controle sobre os corpos ou do capital humano, ao patamar mais ínfimo possível – o biológico-molecular. No dizer de Preciado, vemos que os estados imateriais da subjetividade humana – que também integram o capital humano – são transformados pela indústria em substâncias materiais e acessíveis como mercadorias para a satisfação dos indivíduos (ou para a potencialização do capital humano).

O homem como empresário de si vê sua satisfação (emocional, sexual, social, política e econômica etc.) como uma futura renda a ser auferida. Em função disso, ele deve escolher racionalmente os recursos raros de que dispõem para alocação em determinados fins. Para isso, ele deve trabalhar para aprimorar e enriquecer seu capital humano. Contudo, o que as práticas científicas e os discursos farmacológicos fornecem é possibilidade de cada indivíduo adquirir formas de aprimorar seu capital humano a partir de um âmbito que antes não tinham qualquer ingerência.

O que Preciado nos diz é que se antes estados emocionais, subjetivos ou até mesmo determinadas condições físicas, psíquicas e sexuais eram imanentes a cada indivíduo; agora tudo isso foi materializado em forma de substâncias pela indústria farmacêutica e colocado à disposição do consumidor. Assim, o aperfeiçoamento do capital humano por meio dessa molecularização da vida parece infinito, ou pelo menos até no limite da “conta bancária” de cada um. Trata-se de um circuito que se retroalimenta: o capital humano precisa ser

constantemente aperfeiçoado no mundo da concorrência do neoliberalismo; de outro lado a indústria, as grandes empresas, os conglomerados transnacionais produzem bens de consumo necessários a esse aperfeiçoamento, dessa maneira, os indivíduos passam a construir uma existência voltada para o consumo, com os fins de otimizar infinitamente o capital humano¹⁵². Eis o sistema neoliberal: sociedade desigual e dispersa, consumo desenfreado e o império do regime concorrencial.

Dada a existência concorrencial fomentada e imposta pelo neoliberalismo, as subjetividades formadas sob esse horizonte são submetidas a um processo de aperfeiçoamento constante e subjugadas a um regime incessante melhora de performance¹⁵³. Como já vimos, a governamentalidade neoliberal é fabricante de liberdade e, na mesma medida, precisa consumir a própria liberdade que produz. Isso faz com que as subjetividades inseridas nesse regime de governo sejam empresarias de si e se explorem voluntariamente. Essa forma de exploração vem, principalmente, da ideia do aperfeiçoamento de si ou da melhora incessante do capital humano que essas subjetividades representam¹⁵⁴. Há sempre a exigência de se construir “a melhor versão de si mesmo”.

¹⁵² Esse pensamento poderia ser expresso pela frase “*The word is yours*”, vista no filme *Scarface* (filme do ano de 1983, dirigido por Brian De Palma e escrito por Oliver Stone), que se representa a ideia de desejo sem limites. Ela expressa um mandamento neoliberal: deseje tudo, deseje tudo que seja grande, mesmo que isso pareça ser arrogante. Deseje o mundo e tudo que há nele. Esse, talvez, seja um bom “slogan” para o *homo oeconomicus* do neoliberalismo.

¹⁵³ O termo performance está sendo representado como um princípio de otimização de sistemas (fisiológico humano ou técnico) cuja função é de receber dados ou agir sobre um contexto. A performance significa a otimização entre o aumento de informações ou modificações recebidas (*output*) e a diminuição de energia despendida para obter tais informações ou modificações (*input*) (LYOTARD, 1988, p. 80). É um princípio que se instaura no centro da governamentalidade neoliberal, uma vez que governar para os neoliberais não significa governar de forma legítima ou mais justa, mas sim governar da maneira mais eficiente. Em suma, o que importa no sistema neoliberal é a performance do governo, a performance do sujeito e a performance da sociedade.

¹⁵⁴ O filósofo coreano Byung-Chul Han realiza uma crítica a Foucault argumentando que a técnica de poder do regime neoliberal forma o ponto cego da analítica do poder de Foucault. Sobre esse ponto Han sustenta o seguinte: “Ele (Foucault) não reconhece que o regime neoliberal de dominação se apropria completamente das tecnologias do eu, nem que a otimização permanente de si como técnica neoliberal não seja nada mais do que uma forma eficiente de dominação e exploração. (...) Aqui coincidem a otimização de si e a submissão, liberdade e exploração. Esse estreitamento entre liberdade e exploração de si escapa ao pensamento de Foucault (HAN, 2018, p. 43-44). Discordamos da argumentação fornecida por Han. Talvez isso porque o ponto cego da psicopolítica do filósofo coreano seja a não contextualização da noção de tecnologia de governo proposta por Foucault. Como o pensador francês deixa claro, as tecnologias de governo tocam as tecnologias de dominação e as tecnologias do eu. As tecnologias de governo podem formar estados de aceitabilidade de dominação, mas que de fato podem ser combatidas por meio de contraofensivas a partir das tecnologias do eu. Procuramos reforçar esse argumento destacando que os estudos sobre o governo de si e suas tecnologias, nada mais são do que um exercício de reflexão sobre a possibilidade de construção de um sujeito livre. Como explicamos no início deste capítulo, procuramos estudar a tecnologia governamental do neoliberalismo como um sistema de dominação, controle e produção de uma espécie de sujeito assujeitado. Essa subjetividade é formada a partir do neoliberalismo, principalmente na sua vertente norte-americana, que adota a teoria do capital humano. O que estamos trabalhando neste capítulo é justamente as consequências da construção de subjetividades como capital humano, a noção intrínseca de liberdade, concorrência e multiplicidade que o horizonte da governamentalidade neoliberal nos proporciona. Tudo isso, acreditamos que Foucault trabalhou ou pelo menos já havia deixado apontado no curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*.

Então, levando em consideração acerca do que nos diz Paul B. Preciado, as substâncias químicas e moléculas comercializáveis são umas das formas mais eficientes de melhorar o capital humano. Elas estão disponíveis a todos, desde que se tenha dinheiro para tal empreendimento. Vamos ver alguns exemplos disso: um atleta dito de “alta performance” que deseja melhorar seus resultados. O que ele pode fazer? O atleta tem hoje um rol considerado bem extenso de substâncias (anabolizantes, por exemplo) que efetivamente pode ajudá-lo a melhorar sua performance e resultados¹⁵⁵. É bem conhecido o número crescente de atletas que são flagrados em exames antidoping em cada Jogos Olímpicos.

Outro exemplo: atualmente o uso de anabolizantes é cada vez mais recorrente e difundido entre homens e mulheres simplesmente para fins estéticos (neste mundo onde o sucesso ou o fracasso pode depender de uma imagem, a produção de um corpo moldado dentro de determinados padrões estéticos é, ironicamente, uma forma de valorização do capital humano). Há diversos outros exemplos: se a pessoa está deprimida, o que fazer? Compra-se um Prozac ou outros medicamentos antidepressivos da classe dos inibidores seletivos de recaptção de serotonina. Quando se tem um dia estressante de trabalho, o que pode ser feito? É só ir à farmácia e comprar *Rivotril* ou qualquer outro remédio da classe dos calmantes. Deseja estimular o raciocínio e aumentar a concentração? Toma-se *Ritalina*, um estimulante do sistema nervoso central, estruturalmente relacionado com as anfetaminas e utilizado para o tratamento do Transtorno de déficit de atenção/hiperatividade (TDAH). A impotência masculina é um problema é resolvido com uma substância, o *Viagra*. Se a pessoa quer emagrecer, há no mercado farmacêutico uma série de substâncias colocadas à disposição do consumidor para ele atingir essa finalidade. Se hoje uma criança for diagnosticada que será um adulto de baixa estatura, a partir de um saber médico sobre sua curva de crescimento, há uma série de tratamentos hormonais que buscam escapar desse processo biológico, inerente a composição genética do indivíduo. Esses são alguns exemplos da relação entre intervenções médico-farmacológicas, capital humano e o capital. Toda essa conjuntura se desdobra atualmente na forma de biopolítica na era da governamentalidade neoliberal.

Poderíamos dizer que a produção de liberdade no neoliberalismo estimula estados de anímicos que extrapolam as capacidades imanentes dos sujeitos. Isso, pelo contrário, não é um problema nesse sistema, mas é justamente um dos “motores” do neoliberalismo. Como

¹⁵⁵ Apenas para citar um dentre vários exemplos de uso de anabolizantes no esporte: O ciclista norte-americano Lance Armstrong se tornou um ídolo mundial após ter se recuperado de um câncer e vencido o Tour de France (Volta da França), principal competição do ciclismo, por sete vezes consecutivas, entre 1999 e 2005. Ele se aposentou naquele ano, mas decidiu voltar em 2009, quando novamente sofreu acusações de doping. O ex-ciclista americano acabou banido do esporte em 2012 pela Usada (Agência Americana Antidoping), que comprovou o uso de substâncias ilícitas por Armstrong enquanto competia.

empresa de si e sujeito a intensa concorrência, o *homo oeconomicus* deve superar constantemente a si mesmo e aos outros. Para isso, aparece o mercado colocando à disposição desses sujeitos todo o tipo de substâncias que possa levar a alguma otimização do capital humano. Fecha-se o ciclo da governamentalidade neoliberal quando percebemos que a sociedade se torna uma sociedade de consumo, mas não pela massificação, mas sim pela ideia de diversidade e concorrência. Somente a diversidade e a multiplicidade podem assegurar um regime concorrencial, tal como vemos no neoliberalismo. O hiperconsumo na sociedade neoliberal é reflexo da necessidade do aumento de performance do capital humano.

Esse pensamento é similar aquele que nos ensina Paul B. Preciado quando expõe o conceito de indústria farmacopornográfica. Mais uma vez usaremos as palavras de Preciado para expor, sob um outro ângulo, o que acabamos de dizer:

Vamos ousar, então, e elaborar as seguintes hipóteses: as matérias-primas do processo produtivo atual são a excitação, a ereção, a ejaculação, o prazer e o sentimento de autossatisfação, controle onipotente e total destruição. O verdadeiro motor do capitalismo atual é o controle farmacopornográfico da subjetividade, cujos produtos são a serotonina, o tecnoesperma, os antibióticos, o estradiol, o tecnoleite, o álcool e o tabaco, a morfina, a insulina, a cocaína, os óvulos vivos, o citrato de sildenafil (Viagra) e todo complexo material e virtual que participa da indução de estados mentais psicossomáticos de excitação, relaxamento e descarga, e também no controle total e onipotente. Nessas condições, o dinheiro se torna uma substância psicotrópica significativa e abstrata (PRECIADO, 2018, p. 42).

Acreditamos que Preciado mostra como as disposições imaterias, transformadas em realidades tangíveis por meio de substâncias químicas, serviram para estimular o circuito comercial mundial pelas multinacionais farmacêuticas. Nesse estado de coisas, por óbvio, o dinheiro mais do que um fetiche, ele se torna uma substância psicotrópica extremamente significativa.

Falamos até o momento do capital humano constituído pelo equipamento genético. No entanto, existem outros valores imaterias que se agregam a essa espécie de “máquina-competência” que vai produzir renda. Como explica Foucault, os neoliberais consideram os investimentos educacionais como forma de valorização do capital humano. Mas o que os neoliberais chamam de investimento no aprendizado escolar é bastante amplo. Isso envolve o tempo que os pais consagram aos seus filhos fora das simples atividades educacionais, o número de horas que uma mãe passa ao lado do filho, quando ele ainda está no berço, simples tempo de criação, o simples tempo de afeto consagrado pelos pais a seus filhos, tudo isso deve

ser analisado em termos de investimento capaz de constituir um capital humano (FOUCAULT, 2008(a), p. 315)¹⁵⁶.

Como é possível notar, a racionalidade da governamentalidade neoliberal visa espalhar o modelo empresarial por toda a sociedade. A própria existência dos indivíduos passa a se construir a partir do eixo “investimento-custo-lucro”, isso não só quanto ao indivíduo em relação a si mesmo, mas também quanto aos seus familiares e outros membros da sociedade. Todo o campo social é dimensionado segundo a lógica econômica. Assim, tem-se uma política econômica ou uma política de economização de todo o campo social (FOUCAULT, 2008(a), p. 332). Por isso Foucault explica que a generalização da forma econômica do mercado no neoliberalismo americano, “além das próprias trocas monetárias, funciona como princípio de inteligibilidade, princípio de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais” (FOUCAULT, 2008(a), p. 334).

Nesse sentido, os neoliberais empregam a análise econômica como grade interpretativa para todos os fenômenos, ainda que eles não sejam de ordem econômica ou mercadológica. Tudo ingressa no cálculo da oferta-demanda e custo-benefício, a partir do eixo concorrencial do mercado. É a forma-empresa que toma conta da existência, construindo subjetividades com base, de um lado, nos procedimentos das firmas empresariais e, de outro lado, com base na lógica de consumo desenfreado. Essa generalização orienta a

¹⁵⁶ Foucault não investigou o assunto de forma profunda e somente levantou o problema da relação entre a produção do capital humano e o processo de formação educacional. Atualmente vivemos no cerne do debate sobre os rumos das políticas públicas de educação e o neoliberalismo. Como já sabemos, a governamentalidade neoliberal funciona como uma forma interna de limitação das ações do governo. Há sempre a suspeita de que se “governa demais”. A função do Estado, por meio do sistema legal, seria tão somente de assegurar a manutenção das regras de concorrência. Assim o Estado, por meio do direito, deve regular e “ditar” as regras do jogo, sem intervenções na atuação dos jogadores. Por isso, o Estado de bem-estar social deve ser desmontado. Não cabe a intervenção do Estado em determinados setores da sociedade e da econômica, uma vez que tal intervenção é ineficiente e só acarreta malefícios ao sistema concorrencial. Aqui, mais especificamente, estamos tratando de educação. Para o sistema neoliberal o Estado não deve, ou deve na menor proporção possível, realizar políticas de incentivo à educação que envolvam o gasto do orçamento público. Isso são efeitos próprios da política neoliberal: privatizações, redução dos gastos sociais por parte do Estado e desregulamentação do mercado de trabalho. Na visão neoliberal, o Estado seria incapaz de universalizar o acesso a serviços públicos essenciais. Nesse sentido, o neoliberalismo causa efeitos nefastos no sistema público de educação. Basta pensarmos nos debates que envolvem hoje manutenção das políticas afirmativas nas universidades (conhecido como sistema de cotas étnico-raciais). Por razões óbvias, não nos cabe aqui retrair o histórico, os sucessos e as deficiências das ações afirmativas. O fato é que essas ações afirmativas são vistas pelos neoliberais como uma espécie de rompimento do pacto concorrencial, sendo ineficaz e prejudicial a toda sociedade o fomento de capital humano por meio de políticas públicas que impliquem custo financeiro para o Estado. Como já dissemos, os conceitos de produção de liberdade e diversidade, em última instância, no neoliberalismo, implicam e exigem que a desigualdade seja o ponto de partida, a manutenção e o fins último da sociedade. Cabe ao Estado governar administrando interesses e as desigualdades sociais, que são inevitáveis e inerentes ao convívio em sociedade. Desse modo, a racionalização neoliberal na educação deve se ajustar a lógica do campo econômico, através da adoção de medidas de ajustes estruturais, consistentes no binômio privatização–mercantilização do ensino. Nesse contexto vale destacar como foco de luta e resistência ao modelo neoliberal a política inclusiva promovida pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), pioneira na implantação da política de reserva de vagas com base no critério racial, com ingresso da primeira turma a partir do vestibular do ano de 2003.

inteligibilidade do processo de subjetivação contemporâneo e a toda a dimensão das relações sociais. A noção de capital humano é a expressão mais nítida dessa generalização que acabamos de comentar.

Ao construir uma subjetividade a partir do modelo de capital humano, o indivíduo faz de sua existência uma empresa, uma máquina de competência fluxo-renda. No sistema de concorrência que comanda a governamentalidade neoliberal, para que o capital humano seja potencializado e sua “empresa” tenha “sucesso”, o indivíduo deve ganhar visibilidade. Expor a imagem incessantemente, expor a vida privada ao público mundial pela internet, emitir opinião sobre os mais diversos assuntos: desde culinária, passando pela política, até o estilo do último corte de cabelo de alguma celebridade. Tudo isso, tornou-se uma exigência existencial para o homem neoliberal.

Em um texto chamado *Legem Habemus: dispositivo de confissão*, o autor Pedro Russi, expõe bem a necessidade visibilidade que impera no mundo de hoje. O autor do mencionado texto relembra a noção de Panoptismo de Foucault e o jogo que ele impunha: ver sem ser visto; vigiar sem ser visto. Ao tratar o *Facebook* como um dispositivo de poder, o autor aponta que hoje nós somos nossos próprios vigias ao mesmo tempo em que nos tornamos vigia dos outros¹⁵⁷. Isso é demonstrado pelo autor quando ele diz:

Nesse contexto das (equivocadamente) chamadas de “redes sociais”, a intenção é ser notícia, ser informação, ser cultura à custa do controle – também construído. Desse modo, “ser (algo/alguém)” é estar controlado pelo “simples” ato de “compartilhar a sua e a minha vida”, “fazer muitos amigos”, nesse universo onde “mais é melhor”. Poder-se-ia chamar esse controle de tipo altruísta, isto é, ofereço-me para ser governado. O slogan *youtubeano* “transmita-se a si mesmo” expressa muito bem esta ideia: um culto à autotransmissão, à propaganda de nós mesmos como forma de “interação social” (RUSSI, 2015, p. 34).

No mundo concorrencial do neoliberalismo, se os indivíduos são levados a construir subjetividades a partir do modelo empresarial, nada mais comum a necessidade de expor o que há de melhor nessa empresa. Como mostrar o melhor produto da empresa que eu sou? A valorização do capital humano passa hoje pela ordem do regime de visibilidade constante.

As tecnologias da informática e da comunicação são bastantes férteis em construir dispositivos (verdadeiros dispositivos a serviço de uma tecnologia de governo) que, em articulação com os indivíduos, produzem subjetividades que são estimuladas e conduzidas segundo diretrizes da arte de governo neoliberal. Assim, as redes sociais, em especial *Facebook*, *Myspace*, *Instagram*, *Twiter*, entre outras plataformas virtuais, servem justamente

¹⁵⁷ Uma anedota de nosso tempo liga a existência humana à necessidade constante de visibilidade com o cogito cartesiano: “penso; faço um *selfie*; “posto” no *Face*; logo existo!”.

para construir subjetividades que se comportam existencialmente como capital humano (empresa de si, máquina-competência, fluxo-renda). Nessas plataformas os indivíduos são livres para produzir seus próprios conteúdos, seguindo os mandamentos do “empreendedorismo de si mesmo” – *make yourself, broadcast yourself, the world is yours*.

Na liberdade de expressão dessas plataformas virtuais os indivíduos se sujeitam ao regime da máxima exposição, da *hiper-visibilidade*, o que ao mesmo tempo implica a possibilidade de um *hiper-controle*. Nessa liberdade da rede virtual a necessidade de exposição passa a ser uma condição para que os indivíduos possam se sentir um “ser-no-mundo”. É nesse lugar que vemos a produção da família-modelo, da imagem-perfeita, da viagem-dos-sonhos, do corpo-escultura, estilo de vida-ideal, alimentação-ascética, vestuário-adequado, etc¹⁵⁸. Esses são alguns modelos de subjetividade constituídos a partir da repetição de padrões baseados em incessantes imagens, relatos e vídeos que circulam no ambiente virtual. Aliás, diga-se de passagem, que o espaço virtual é o espaço do *hiper-fluxo* de informações e da *hiper-velocidade*. Essas características fazem com que esses padrões sejam constantemente modulados, uma vez que o espaço virtual é um lugar de metaestabilidade.

No texto *Blogs terapêuticos e discursos biopolíticos*, o autor Deyvisson Pereira da Costa, realiza uma ótima compilação sobre trechos de diversos outros autores que trataram de forma mais detida o que acabamos de comentar. De todo modo, vale trazer a baila um recorte sobre a fala desses autores por meio do texto de Deyvisson. Vejamos:

Fischer (2002) lembra que pensar os dispositivos midiáticos, significa pensar não somente os processos de comunicação a partir de uma análise centrada estritamente nas questões de linguagem, mas atentar para a interseção entre poder e formas de subjetivação. A autora considera pedagógico o dispositivo da mídia como uma aparato discursivo (produtor de saberes e discursos) e não discursivo (uma trama de práticas de produção, circulação e consumo de mídias em meio a um contexto social e político) que incita o indivíduo comum à produção de discurso sobre si mesmo. Em paralelo, Fernanda Bruno (2004) argumenta que, apesar da continuidade do foco no indivíduo comum no mundo atual, a introdução das novas tecnologias da comunicação deslocou a constituição das subjetividades do interior para o exterior, especialmente nos *weblogs* e *webcams*, nos quais vigora a projeção e a antecipação. Tucherman (2005), por sua vez, identifica hoje uma passagem dos dispositivos de

¹⁵⁸ Até mesmo os relacionamentos afetivos são capturados por essas redes de dispositivos. Os famosos “aplicativos” de relacionamento, tais como *Tinder*, *Bumble*, *Badoo*, *Grindr*, *OkCupid*, *Happn* são dispositivos em que, geralmente, cada pessoa elabora um perfil e o “aplicativo” (ou simplesmente App) se encarrega de realizar combinações e formar pares de acordo com o perfil do usuário. No entanto o que está implícito na ideia de “construir um perfil”? Ora, o que cada usuário expõe nesses App’s é exatamente seu capital humano, a sua “própria empresa”. Trata-se de registrar a idade, a formação, o grau de escolaridade, quantos idiomas fala/domina, a profissão, as viagens realizadas, os projetos de vida, imagens do corpo, demonstração da etnia, tendências políticas, gosto musical, do seu veículo, seu imóvel ou outros bens de consumo...enfim, a lista pode ser bem extensa. Em suma, a ideia é expor tudo que possa se levar a concluir que o usuário dispõe de um satisfatório capital humano. Nos dias de hoje, com a ajuda desses dispositivos tecnológicos, tem-se a possibilidade da constituição de uniões entre pessoas cujo interesse seja a valorização do capital humano. Quem dirá que atualmente a união entre duas pessoas não representa a formação de uma empresa e que, dependendo da escolha do parceiro(a), podem potencializar ou enfraquecer o capital humano?

vigilância para os dispositivos de visibilidade. Neste novo regime, *blogs*, *fotologs*, *videologs*, redes sociais, *reality-shows* e determinados documentários respondem a um imperativo que não mais corresponderia à simples vigilância, mas ao mostrar-se, fazer-se ver, produzindo personagens midiáticos que só existem quando são olhados. Para Paula Sibilia (2008), as subjetividades contemporâneas são marcadas por uma espetacularização da vida íntima de pessoas comuns em narrativas sobre o cotidiano que circulam por diversos ambientes comunicacionais, como correio eletrônico, canais de bate-papo, redes de sociabilidade, diários íntimos, webcams, canais de troca de vídeos, fóruns e grupos de notícias (COSTA, 2015, p. 50-51).

As redes sociais, ainda que sejam espaços virtuais, são erigidas como espaço de liberdade. De fato, nelas podemos observar a produção e a proliferação de práticas discursivas que podem vir a formar saberes ou modificar o jogo de verdade que circula em determinada sociedade. Não vamos nos aprofundar no tema, mas quando levantamos o problema da produção de “*fakenews*” estamos tocando na formação do regime de verdade ou na construção dos jogos de verdade de uma sociedade¹⁵⁹.

Acreditamos que o espaço virtual é uma tecnologia que vem a capacitar a produção de diversas subjetividades¹⁶⁰. Mas, além disso, o espaço virtual passou a ser um lugar de produção de regimes de verdade, ainda que considerados metaestáveis. Ora, o problema das chamadas “*fakenews*” é justamente a impossibilidade de se rastrear a fonte de uma determinada informação, pois no ambiente virtual essa origem pode ser facilmente escamoteada. Outro problema: a velocidade de propagação e a *hiper-repetibilidade* dessa notícia. Esses mecanismos que o ambiente virtual propicia geram uma espécie de regime de verdade. Daí muitas vezes uma notícia falsa se tornar verdadeira e vice-versa. O próprio

¹⁵⁹ O fenômeno da *fakenews* é algo recente de surge na sociedade neoliberal, sendo derivada do que muitos chamam de “pós-verdade”. A pós-verdade, em termos bem simples, pode ser definida como um conjunto de circunstâncias em que os fatos objetivos são menos influentes em **formar** a opinião pública do que os apelos à emoção e à crença pessoal” (D’ANCONA, 2018, p. 20). O jornalista britânico Matthew D’Ancona explica que a pós-verdade é uma tendência do desmoronamento no valor de verdade, que aparece como resposta dos indivíduos ao cenário político contemporâneo. Assim as *fakenews* funcionam como uma espécie de prática discursiva voltada para desinformação, funcionalizada pelos atores midiáticos e a revolução digital. Como ressalta Matthew D’Ancona, “na primeira década do século, a disponibilidade ao alcance da banda larga de alta velocidade transformou a internet do meio mais barato e mais rápido de publicação já inventado em algo que teria um impacto cultural, comportamental e filosófico muito mais profundo” (D’ANCONA, 2018, p. 50).

¹⁶⁰ É curioso perceber também que no ambiente virtual, mais propriamente nas redes sociais, todos os indivíduos comuns são instigados a falar sobre os mais diversos assuntos. A produção de subjetividade nesse espaço tem como correlato uma espécie de “falatório”. Esse falatório que se presencia nas redes sociais representa a articulação de discursos que movimentam, muitas das vezes, conceitos científicos ou filosóficos sem qualquer solidez ou fundamentação. Isso permite que se tematize sobre qualquer “como se especialista fosse”. Dessa maneira, não é raro ver pretensos especialistas em política, mas que nunca leram a obra de Maquiavel. Há pretensos *chefs* de cozinha com os mais mirabolantes pratos culinários, mas que nunca passaram pela cozinha de um restaurante. Há os que comentam sobre esportes, futebol em especial, todos se tornam especialistas, técnicos com solução pronta para cada problema de uma equipe. Há também os mais diversos filósofos de plantão, que se orgulham de nunca ter ingressado na academia e de serem “filósofos-autodidatas”. Existem pessoas comuns que passam a veicular discursos como se fossem médicos, psicólogos, terapeutas, nutricionistas, entre outras infinitudes de saberes que demandam especialização. Bem, na internet há uma gama enorme de indivíduos comuns que se tornam especialistas e reproduzem discursos com pretensão de verdade.

regime de verdade no ambiente virtual sofre com a metaestabilidade desse lugar, o verdadeiro e o falso são instáveis e altamente cambiáveis.

Na hipótese em que a verdade de muitos discursos é contestada, a resposta do público é recorrente: para verificar a veracidade de uma informação, basta verificar no Google¹⁶¹ ou na *Wikipédia*¹⁶². O Google é o “oráculo de Delfos contemporâneo”¹⁶³, o que é dito através dele é verdade e revelação. O desvelamento da verdade está à disposição de todos, basta fazer uma busca no Google.

Foucault nos diz que na governamentalidade liberal o lugar de verificação é o mercado. Nesse caso, os jogos de verdades, saberes e práticas são pensados através do mercado. O mercado é o regulador social. Mas contemporaneamente, a internet, as redes sociais, Google ou Wikipédia não seriam os novos espaços de verificação e controle biopolítico¹⁶⁴? Certamente não nos julgamos capazes de responder a essa pergunta.

4.3 Neoliberalismo e a biopolítica sociedade contemporânea

Para Foucault, a sociedade neoliberal não é uma sociedade exaustivamente disciplinar, muito menos definitivamente normativa. Sabemos que dentro da historicidade das tecnologias

¹⁶¹ Google é uma empresa multinacional de serviços online e software dos Estados Unidos. O Google hospeda e desenvolve uma série de serviços e produtos baseados na internet e gera lucro principalmente através da publicidade.

¹⁶² A *Wikipédia* é um projeto de enciclopédia colaborativa, universal e multilíngue estabelecido na internet sob o princípio wiki. Tem como propósito fornecer um conteúdo livre, objetivo e verificável, que todos possam editar e melhorar. Todos os editores da Wikipédia são voluntários. Eles integram uma comunidade colaborativa, sem um líder, na qual os membros coordenam os seus esforços no âmbito dos projetos temáticos e diversos espaços de discussão. Dentre as várias páginas de ajuda à disposição dos interessados em contribuir, estão as que explicam como criar um artigo ou editar um artigo. Em caso de dúvidas, não hesite em perguntar. Todos podem publicar conteúdo on-line desde que sigam as regras básicas estabelecidas pela comunidade, como por exemplo a verificabilidade da informação ou notoriedade do tema.

¹⁶³ O Google é uma ferramenta de pesquisa que funciona no modo *Big Data*. Trata-se de um mecanismo digital que articula um grande conjunto de dados gerados e armazenados, com a velocidade e quantidade de armazenamento de dados que extrapolam a capacidade dos dispositivos comuns de processamento de dados. Como explica Matthew D`Ancona, “o Google, a Microsoft, a Apple, o Facebook e a Amazon – os “Cinco Grandes” – superam por ampla margem todos os bancos de dados, sistemas de arquivos e bibliotecas que existiram na história humana. Em cada interação, postagem, compra ou busca, os usuários revelam algo mais a respeito de si mesmos; informação que se tornou a commodity mais valiosa do mundo” (D`ANCONA, 2018, p. 51). Como dissemos, no mundo molecularizado da governamentalidade neoliberal, os dados e informações também são transformados em capital humano e comercializáveis na bolsa de ações. A informação transformada molecularizada em dados digitais é uma das cifras mais valiosas neste mundo neoliberal.

¹⁶⁴ Matthew D`Ancona faz o seguinte relato em seu livro *Pós-verdade*: “Softwares como Hadoop e MapReduce da Google, plataformas de programação de código aberto, são capazes de digerir quantidades extraordinárias de dados para qualquer propósito imaginável. Muitos deles serão benignos: por exemplo, a identificação precoce de epidemias com base em padrões de busca (D`ANCONA, 2018, p. 51). O que vemos no exemplo fornecido pelo autor nada mais é do que a funcionalidade de um novo dispositivo biopolítico, que opera a partir do nível molecular das informações digitais para o controle da saúde da população.

de poder, não houve exatamente uma era disciplinar, para, posteriormente, ingressarmos numa era da sociedade de segurança.

Os estudos sobre as relações de poder em Foucault indicam que o poder soberano, o poder disciplinar, o poder normativo da biopolítica e seus dispositivos de segurança são completamente articuláveis e podem ser perfeitamente justapostos, desde que analisá-los, compreendamos que é preciso realizar um recorte sobre as práticas locais, desenvolvidas em determinado espaço e tempo histórico.

Quando Foucault observa a sociedade sob a perspectiva da governamentalidade neoliberal, ele nota que essa racionalidade de governo, por meio da análise econômica, deve gerenciar interesses e liberdades. Isso faz que com que essa técnica de governo tenha que lidar, necessariamente, com uma pluralidade de interesses em jogo, de modo que os interesses particulares não prejudiquem o interesse coletivo e vice-versa. A dinâmica dessa relação exige que haja um espaço para a diversidade, considerando as diferenças dos indivíduos e as práticas minoritárias. Deve ficar claro que não se está insinuando que o neoliberalismo tende a proteger o interesse das minorias.

Na verdade, o sistema neoliberal anseia a sempre a inclusão, porém, de outro lado, exige a preservação da forma concorrencial. Para isso se sustentar, a desigualdade é um dos eixos centrais dessa forma de governo. Nesse sentido, sobre a sociedade neoliberal Foucault diz

que aparece não é em absoluto o ideal ou o projeto de uma sociedade exaustivamente disciplinar em que a rede legal que encerra os indivíduos seria substituída e prolongada de dentro por mecanismos, digamos, normativos. Tampouco é uma sociedade em que o mecanismo da normalização geral e da exclusão do não-normalizável seria requerido. Tem-se, ao contrário, no horizonte disso, a imagem ou a ideia ou tema-programa de uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e as práticas minoritárias, na qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e, enfim, na qual haveria uma mas sobre as regras do jogo intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental (FOUCAULT, 2008(a), p. 354-355).

Como é possível se ver, nem os mecanismos disciplinares, nem os dispositivos de normalização ganham protagonismo na governamentalidade neoliberal. Nesse tipo de governamentalidade se abre um espaço para diversidade. A otimização dos sistemas de diferença que Foucault nos fala é essencial para a manutenção da lógica expansionista do mercado e para a concorrência. Obviamente, consideramos o termo diferença no contexto neoliberal como um eufemismo para desigualdade. Desse modo, a pluralidade adquire a centralidade do sistema neoliberal e a necessidade do governo gerenciar uma sociedade

composta de indivíduos ou grupos que experimentam modos de existência diferentes, com lógicas contraditórias e irreconciliáveis.

O neoliberalismo dispõe a sociedade segundo a pluralidade e, por essa razão, a sociedade neoliberal não pode ser uma sociedade unificada ou totalizada em torno de um ideal ou valor. A sociedade neoliberal não é uma massificada, mas sim plural e ao mesmo tempo desigual. Por essa razão Lagasnerie diz que

Não é difícil imaginar um mundo fundamentalmente plural, que permita a expressão dos diversos modos de existência e contradições em vez de querer reprimi-las. E é precisamente nessa ótica que se inscreve a utopia de uma “mercadização” da sociedade: com efeito, o mercado é aqui concebido como a instância que permite o desenvolvimento de uma “ordem espontânea que deixa os indivíduos livres para utilizar seu próprio conhecimento visando a seus próprios objetivos”. O mercado não é uma organização. Não se funda em uma ideia de harmonia, unidade ou coerência. É aberto à heterogeneidade (LAGASNERIE, 2013, p. 89).

Como Lagasnerie expõe, o mercado é uma instância que permite o desenvolvimento de uma ordem espontânea e que deixa os indivíduos livres para consecução próprios objetivos. A sociedade por completo assume a forma-mercado. Ela se torna um espaço aberto, heterogêneo, cuja função do governo é de otimização dos sistemas de diferença, deixando a sociedade livre para os processos oscilatórios.

Desse modo, há sempre espaço de liberdade para os indivíduos perseguirem seus interesses, inclusive os interesses que movem as práticas minoritárias. Entretanto, é sempre bom lembrar o “outro lado dessa história”: nessa sociedade a tolerância para as práticas minoritárias está submissa a lógica “mercadológica”. Tudo deve ser englobado por essa sociedade e gerenciado racionalmente em termos de custo-benefício. Assim, por exemplo, não há propósito de acabar com a criminalidade, pois isso denotaria custos extraordinários, com incerteza de resultados eficazes. Então, deve-se manter e gerenciar a criminalidade em um patamar aceitável. Dessa mesma forma, deve-se gerenciar e tolerar a pobreza, a fome, e em última instância, as mais diversas situações que levam a degradação do ser humano.

Para governar uma sociedade de tal como estamos a descrever, é preciso perceber que ela não se trata mais, como Foucault menciona, de uma sociedade exaustivamente disciplinar, muito menos de uma sociedade de normalização geral e da exclusão do não-normalizável. A tecnologia governamental na era neoliberal objetiva realizar a modulação dos indivíduos. Como explicamos acima, o capital humano dispõe a subjetividade em nível molecular e é a partir desse patamar que o governamentalidade neoliberal tem uma das suas principais linhas de atuação.

Uma vez que se trata de uma sociedade composta de subjetividades moleculares, agindo conforme seus interesses e num espaço de liberdade, a racionalidade de governo passa a ser a modulação desses fluxos moleculares. A modulação representa uma espécie de técnica que pode acompanhar ou incorporar a máquina-fluxo da subjetividade neoliberal, moldando-a e deformando-a, a todo o tempo e em qualquer lugar. Ela acompanha todo o fluxo de variação molecular dos indivíduos, tais como afetos, desejos, memória, libido, etc.

Em nossa sociedade contemporânea a arte de governo neoliberal não atua exclusivamente para organizar os indivíduos através dos grandes meios de confinamento (escola, quartéis, hospitais, prisão), nem opera somente com a finalidade de normalização da população. A tecnologia neoliberal cuida da vida ao nível molecular, não tentando organizar e unificar a multiplicidade, mas sim criar um ambiente para a produção dessas novas subjetividades. Essa arte de governar, como disse Foucault, não visa regular os sujeitos, ela intervém no ambiente criado alterando “as regras do jogo”, deixando os jogadores livres. Trata-se, como Foucault mesmo disse, de uma intervenção ambiental.

O neoliberalismo (tecnologia de governo) possui como “tema-programa” a condução dos indivíduos no sentido de que todos podem e devem incrementar o capital humano, segundo a ordem da criação, invenção e do empreendimento. Para que essa liberdade fabricada por meio dessas subjetividades possa ser exercida, a racionalidade de governo neoliberal constrói um “ambiente” de liberdade para que elas possam ser “consumidas”. Desse modo, esse ambiente de liberdades se contrapõe ao regime de vigilância estatal do modo disciplinar. É preciso fabricar liberdade para que as subjetividades possam ser constituídas pelo empreendimento livre de si mesmo, adquirindo novas competências, materiais e imateriais para agregar ao capital humano.

Nesse “ambiente” neoliberal a governamentalidade não tende a massificação da população. Ao prezar pela pluralidade, multiplicidade, a ideia passa a ser operar sob um regime de regulação de concorrência. O que se procura obter não é uma sociedade submetida ao efeito-mercadoria, é uma sociedade submetida à dinâmica concorrência. Como já dissemos algumas vezes ao longo deste trabalho, a arte de governo neoliberal estrutura uma sociedade empresarial que tem como correlato o *homo oeconomicus*. O que se deseja nessa sociedade é o homem da empresa e do capital, não o homem da troca, do consumo ou da força de trabalho.

Para a concretização dessa empresa e produção que se inflexionam nessa nova subjetividade, aparece a incessante produção de necessidades, o que inevitavelmente corresponderá a exasperação do consumo de bens materiais e imateriais (cultura, ensino,

comunicação e toda espécie de aporte que potencialmente vier a agregar capital para empresa que é *homo oeconomicus*).

Dentro dessa lógica empresarial que tomou conta da vida, a pluralidade e a multiplicidade tornaram-se um corolário dessa sociedade. No entanto, essa forma de governo levou a produzir profundas segmentações sociais, étnicas, etárias, culturais e identitárias (apenas para dar alguns exemplos)¹⁶⁵. Entretanto, tais clivagens interagem em si num regime de competição, “exaltando a rivalidade como emulação motivadora” (TÓTORA, 2011, p. 97).

Nesse sentido, novos saberes surgem nessa sociedade em detrimento de saberes que outrora eram utilizados para gestão biopolítica da população, tais como a estatística e a demografia. Agora os novos saberes correspondem as novas formas de relação de poder e governamentalidade. Assim, ganha destaque no cenário contemporâneo a informática, a cibernética, a nanotecnologia, a comunicação, o marketing, a publicidade, a genética, a farmacologia. Todos esses novos saberes contribuem para a formação de novos jogos de verdade e práticas discursivas, bem como para a constituição das novas subjetividades exigidas pela era neoliberal.

Em um texto denominado *Foucault: Biopolítica e governamentalidade neoliberal*, a autora expõe de forma esclarecedora como a técnica de governo neoliberal deslocou a maneira de operar do sistema capitalista. Observe-se:

O capitalismo globalizado com base nos fluxos financeiros e privilegiando o consumo material e imaterial em detrimento da produção dissemina por todo o corpo social o modelo da empresa redefinindo os espaços políticos, os corpos, as populações e as subjetividades. Os corpos disciplinados, moldados em instituições de sequestro – médicas e educacionais – cedem vez aos corpos de modulações mutáveis – aqueles que o discurso neoliberal denomina de capital humano – dotados de flexibilidade, inteligência emocional e habilidades comunicativas consumíveis em um mercado econômico competitivo. (...) O governo da população enquanto uma massa normalizável com base numa série aberta de curvas de normalidade cede à uma hierarquia que (in)dividualiza com base em recursos raros inatos da genética ou adquiridos pela formação que produz o empresário de si mesmo ou capital/máquina. Nessa configuração capitalista regida pelos dispositivos de controle, valoriza-se a diversidade e não a homogeneidade massificante do modelo industrial. Na medida em que o trabalho e o trabalhador não mais se separam, pois o trabalho é o próprio capital que produz renda – conforme os discursos neoliberais de verdade – torna-se comum fazer do trabalho fonte de prazer (TÓTORA, 2011, p. 97).

¹⁶⁵ Como aponta o comentador Geoffroy de Lagasnerie, o principal inimigo do neoliberalismo se concretiza a partir de toda a construção de paradigmas dirigistas ou coletivistas. Ao fim e ao cabo, trata-se de uma revolta contra toda a concepção totalizante de mundo ou tentativa de estabelecer um modelo de fundamento ou metaestrutura para corrigir ou orientar os sentidos ônticos. Lagasnerie assim comenta: “o neoliberalismo não cessou de se opor, aquilo contra o que ele se constituiu com mais força e persistência, é uma atitude filosófica mais geral, que vemos vigorando em escolas, países ou períodos distintos, mas que, segundo seus defensores, tem sua verdadeira origem no pensamento iluminista: tal atitude é a que consiste em promover uma percepção unificadora da sociedade, valorizando tudo que diz respeito ao “comum”, ao “coletivo”, ao “geral”, em detrimento do que seria da esfera do individual, do particular, do local” (LAGASNERIE, 2013, p. 65-66).

Todo esse ambiente neoliberal é descrito por Gilles Deleuze no texto *Post scriptum sobre a sociedade de controle*. Contudo, acreditamos que a denominada sociedade de controle, caracterizada no texto de Deleuze, é exatamente uma descrição da atuação dos mecanismos e dos efeitos da governamentalidade neoliberal estudada por Foucault em *Nascimento da biopolítica*. Com isso queremos dizer que a sociedade de controle descrita por Deleuze já havia sido dimensionada antes por Foucault, no curso do Collège de France no ano de 1979.

A sociedade de controle deleuziana é uma expressão ou um desenho dos indicativos deixados por Foucault sobre a arte de governo neoliberal, o *homo oeconomicus* e sua sociedade. Quando Deleuze aponta uma crise generalizada de todos os meios de confinamento e anuncia a vinda de novas forças, Michel Foucault já havia antevisto essa configuração e a própria mudança das forças em jogo na sociedade¹⁶⁶. Por isso quando Deleuze anuncia que as sociedades de controle estão substituindo as sociedades disciplinares, isso já não é uma novidade aos olhos de Foucault.

É no contexto da governamentalidade neoliberal que se pode verificar a justaposição da dureza dos meios de confinamento em articulação com as novas liberdades. O sistema disciplinar, na visão de Deleuze, dá passagem ao sistema de controle, que consiste numa espécie de técnica de modulação, seria “uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante” (DELEUZE, 1992, p. 221). Mas é a partir da noção de capital humano e de *homo oeconomicus* como subjetividade resultante da tecnologia governamental neoliberal que podemos ver em Deleuze a conclusão de que “a empresa substituiu a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás” (DELEUZE, 1992, p. 221).

Com bem traduz Deleuze, a empresa é uma alma (um espírito, um gás, um *pneuma*, um *geist*), mas que anima a sociedade e como tal ela “introduz o tempo todo uma rivalidade inexplicável como sã emulsão, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo” (DELEUZE, 1992, p. 221). Ora, a transformação da sociedade em mercado, e o regime concorrencial que a acompanha, mistura toda a heterogeneidade que nela existe não para indicar um sentido, mas para colocá-la em um estado constante de tensão, refletida na lógica concorrencial. Os indivíduos encontram-se em constante tensão uns com os outros e cada um com si mesmo. Daí Deleuze dizer, com acerto,

¹⁶⁶ Na entrevista do ano de 1978 (*A sociedade disciplinar em crise*), Foucault já diagnosticava a agonia das sociedades disciplinares, Diz o pensador: “Nesses últimos anos a sociedade mudou e os indivíduos também; eles são cada vez mais diversos, diferentes e independentes. Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas à disciplina, de tal forma que somos obrigados a pensar o desenvolvimento de uma sociedade sem disciplina (FOUCAULT, 2015, p. 262).

que nesse tipo de sociedade “nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um deformador universal” (DELEUZE, 1992, p. 221-222).

Pela noção de *homo oeconomicus* que aprendemos juntamente com Foucault, podemos notar como os indivíduos aparecem na sociedade de controle de Deleuze. Como insistimos nesse tópico, a biopolítica na era neoliberal atinge o patamar molecular e visa produzir uma subjetividade a partir desse nível, atuando sob os aspectos materiais e imateriais. Assim, como diz Deleuze, a cifra, a informação, tornam os indivíduos “dividuais”, divisíveis, e as massas amostras, dados, mercado ou “bancos” (DELEUZE, 1992, p. 222). O *homo oeconomicus* como subjetividade equiparada a uma máquina-competência também é ressaltada por Deleuze, principalmente na ideia de que o homem se torna uma máquina-fluxo em constante operação e aperfeiçoamento. No entanto, nos parece que o ponto alto da análise do autor de *O Anti-Édipo* aparece quando ele descreve as relações entre o mercado e as novas formas de produção associadas ao capitalismo contemporâneo. Diz o filósofo francês:

Quanto ao mercado, é conquistado ora por especialização, ora por colonização, ora por redução dos custos de produção. Mas atualmente o capitalismo não é mais dirigido para a produção, relegada com frequência à periferia do Terceiro Mundo, mesmo sob as formas complexas do têxtil, da metalurgia ou do petróleo. É um capitalismo de sobre-produção. Não compra mais matéria-prima e já não vende produtos acabados: compra produtos acabados, ou monta peças destacadas. O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa. A família, a escola, o exército, a fábrica não são mais espaços analógicos distintos que convergem para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes (DELEUZE, 1992, p. 223-224).

Diante desse diagnóstico que tentamos traçar sobre o nosso presente, podemos dizer, ancorados nas lições deixadas por Foucault, que a governamentalidade neoliberal, pelas suas características, é uma tecnologia de governo que opera praticamente numa dimensão planetária. Esse tipo de governo transforma os modelos disciplinar e biopolítico da população, fazendo que a sociedade como um todo seja compreendida sob a “forma-empresa”. Nem o modelo jurídico, nem o modelo da norma ou da normalização da população possuem protagonismo em nosso presente.

Trata-se, no cenário de hoje, de um governo que articula práticas discursas e não-discursivas que estabelecem um regime de verdade a partir da análise econômica. Isso faz com que se instaure uma grade de inteligibilidade na qual o mercado passa a ser o *locus* de verificação da sociedade. As subjetividades, nesse caso, são produzidas segundo a forma do

capital humano e, graças ao avanço dos saberes científicos, as técnicas de governo passaram atuar em nível molecular para criar subjetividades assujeitadas.

Nessa esfera neoliberal contemporânea, os indivíduos além da necessidade de suprir condições existências básicas (comer, dormir, abrigar-se, descansar), eles são conduzidos a realizar uma constante “capitalização de si mesmos”. Dessa maneira, vemos os elementos econômicos colonizarem todos os níveis da existência humana. Os novos saberes, com destaque para a genética, inscrevem a biopolítica em outro registro, deslocando-a e concretizando-a como uma tecnologia de governo que opera a partir da camada molecular dos corpos (equipamento genético, hormônios, neurônios e os variados estados psíquicos). A partir daí novas subjetividades são produzidas e moduladas sob a lógica concorrencial do mercado globalizado.

Ainda dentro desse cenário, vemos os antigos dispositivos de segurança da população sendo sistematicamente desmontados. Quando fazemos essa afirmação pensamos nos sistemas de previdência, saúde pública e assistência social. Obviamente tais dispositivos são mecanismos globais que resguardam a normalização da população, afastando ou atenuando os efeitos aleatórios naturais da vida que podem levar ao desequilíbrio da população. Esses dispositivos geram custos econômicos que usualmente são assumidos pela própria coletividade na forma do Estado. Porém, a forma neoliberal de governo entende que esses dispositivos hoje não se sustentam na medida em que o Estado deve “governar o mínimo possível”. A lógica é invertida e deve haver uma “governamentalização” do Estado. Deve-se instaurar um controle racional de governo onde o Estado seja “mínimo”. Dessa forma, como modo racional de governo, o Estado não deve custear políticas públicas, salvo aquelas que sejam essenciais para a manutenção da ordem e da lógica concorrencial do mercado.

Qual a consequência dessa técnica de governo? Primeiramente o desarme de um Estado de bem-estar social, que preza pela efetivação dos direitos fundamentais, bem como aqueles direitos fundamentais considerados de segunda e terceira geração: os direitos sociais e os direitos difusos (meio ambiente, por exemplo). Além disso, sistemas que giravam em torno da ideia de solidariedade, tal como o sistema de previdência, são violentamente atacados pela lógica mercadológica e disseminada a ideia de que cada um deve se capitalizar durante a vida para que na velhice possa usufruir dessa mesma capitalização. E se por um acaso os indivíduos não se ajustarem a esse mecanismo de previdência? Não importa, a desigualdade é um cálculo necessário a sobrevivência do sistema neoliberal. Todos podem ter uma aposentadoria digna custada com recursos públicos? A resposta dos neoliberais é não. Custear aposentadoria para todos, educação para população, hospitais e saúde para o público em geral,

além de ser muito oneroso para o Estado, isso fere com a lógica empresarial e concorrencial que tomou conta da sociedade. Como vimos anteriormente, lembrando da análise econômica da criminalidade, para o neoliberalismo não se trata de acabar com a criminalidade, mas de mantê-la sob um controle aceitável para a sociedade.

Então o desafio contemporâneo para o governo neoliberal talvez seja encontrar uma maneira mais eficiente de administrar a desigualdade, que é visivelmente crescente nas grandes metrópoles do planeta. Atualmente há nas grandes cidades do mundo uma população colocada a margem, completamente excluída dos processos políticos e sociais. Populações anteriormente consideradas “suspeitas” ou “marginais”, hoje são vistas em situação de vulnerabilidade e sujeitas a todo tipo de intervenção com a finalidade de controlar os danos que essas populações podem causar a sociedade.

Como gerir a desigualdade? Deleuze já havia colocado essa questão em *Post scriptum sobre a sociedade de controle*, ainda que de forma implícita, ao pensar sobre o capitalismo tardio e a sociedade de controle. Como o filósofo disse, o capitalismo manteve na extrema “miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento: o controle não só terá que enfrentar a dissipação das fronteiras, mas também a explosão dos guetos e das favelas” (DELEUZE, 1992, p. 224).

O crescimento das populações que vivem nas periferias dos grandes centros urbanos, a constante ameaça do fechamento de fronteiras dos países ricos para proibir a entrada de imigrantes, o aumento do trabalho escravo e degradante, o comércio de pessoas e de órgãos, discriminação étnico-racial e violência policial através do Estado são apenas alguns problemas biopolíticos contemporâneos da era da governamentalidade neoliberal.

Quando se trata de problemas de fronteiras, como expõe Deleuze, basta pensarmos na situação do crescente fluxo migratório de refugiados que ocorrem em algumas regiões do mundo. Isso é considerado um patente problema humanitário, mas que tem como pano de fundo uma questão biopolítica. E quando falamos em biopolítica nesse tipo de cenário, estamos ligando essa questão ao problema de racismo de Estado levantado por Foucault.

O racismo que é uma espécie tecnologia de poder que provoca clivagens no contínuo biológico que é a sociedade. Trata-se de provocar fissuras, ranhuras ou segmentações para que o espaço social seja dividido. Assim, a sociedade é dividida, levando em consideração a raça, o gênero ou a etnia. Outros crivos também podem ser empregados para separação dos indivíduos ou das populações, assim como a cultura, a nacionalidade, classe social e ideologias políticas. Todas essas espécies de clivagens realizam a operação de identificação

de um grupo, associando-o a algum tipo de ameaça à vida ou o equilíbrio da população e, por isso, essa “ameaça” deve ser neutralizada e deixá-la morrer.

No caso dos imigrantes ou refugiados¹⁶⁷, por exemplo, eles são compreendidos como um grupo que ameaça a vida da população do local que os recebe. Em regra, esse sentido de ameaça é traduzido em práticas como a xenofobia, mas ela poderia ser muito bem ser trocada ou associada a algum tipo de diferença, seja ela étnica, cultural ou de gênero (apenas para dar alguns exemplos)¹⁶⁸. O racismo de Estado vai agir no sentido de deixar morrer esse grupo ameaçador que representa um risco biológico à população. Dessa maneira, os imigrantes são “deixados à morte” quando políticas públicas básicas de saúde ou higiene são simplesmente omitidas ou negadas para esses grupos, ou ainda, se mostram completamente deficitárias ou ineficientes¹⁶⁹¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Conflitos na República Democrática do Congo, no Afeganistão, no Sudão do Sul e na Somália estão entre as principais causas do aumento do número de pessoas forçadas a deixar suas casas por conta dos próprios conflitos, violência ou perseguição política.

¹⁶⁸ Aqui também vislumbramos a prática do nanorracismo, tal como comentamos linhas acima neste trabalho. Quanto ao nanorracismo e a situação dos refugiados, Mbembe explica que: “o nanorracismo tornou-se o complemento necessário do racismo hidráulico, o dos micro e macrodispositivos jurídico-burocráticos e institucionais, da máquina estatal que fabrica clandestinos e ilegais, que coloca essa gentinha em acampamentos na periferia das cidades, como se fosse um amontoado de objetos desirmanados, que multiplica com fartura os “sem-papéis”, (...) que controla todos os perfis étnicos em paragens de autocarro, no metro, na rua, que *desvela* os mulçumanos e os registra sucessivamente em base de dados, que acumula centros de retenção e detenção e campos transitórios, que investe, sem olhar a meios, em técnicas de deportação, que discrimina e pratica a segregação à luz do dia (...), que, a torto e a direito, invoca esta putrefação a céu aberto que já não excita ninguém, mas à qual, em nome do bom senso, se continua a chamar “direitos do homem e do cidadão” (MBEMBE, 2017, p. 97).

¹⁶⁹ Cerca de 68,5 milhões de pessoas em todo o mundo foram forçadas a sair de casa. Entre elas estão quase 25,4 milhões de refugiados, mais de metade dos quais são menores de 18 anos. Há também 10 milhões de pessoas apátridas às quais foram negadas a nacionalidade e o acesso a direitos básicos como educação, saúde, emprego e liberdade de circulação. (fonte: <https://nacoesunidas.org/tema/refugiados-migrantes/>). O ano de 2017 foi o maior em número de pedidos de refúgio, desconsiderando a chegada dos venezuelanos e dos haitianos. Foram 13.639 pedidos no ano passado, 6.287 em 2016, 13.383 em 2015 e 11.405 em 2014. No total, 33.866 pessoas solicitaram o reconhecimento da condição de refugiado no Brasil em 2017. Os venezuelanos representam mais da metade dos pedidos realizados, com 17.865 solicitações. Na sequência estão os cubanos (2.373), os haitianos (2.362) e os angolanos (2.036). Os estados com mais pedidos de refúgio são Roraima (15.955), São Paulo (9.591) e Amazonas (2.864), segundo dados da Polícia Federal (Fonte: <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/dados-sobre-refugio-no-brasil/>).

¹⁷⁰ Sobre o fluxo migratório de refugiados venezuelanos para o Brasil, no ano de 2018, o Jornal El País descreveu em sua reportagem intitulada *Com 40.000 venezuelanos em Roraima, Brasil acorda para sua “crise de refugiados”*, os seguintes fatos e estatísticas: Diante da escalada da crise na Venezuela que leva cada vez mais venezuelanos a cruzarem as fronteiras rumo ao Brasil em busca de uma vida melhor, o Governo de Michel Temer assinou um decreto reconhecendo a “situação de vulnerabilidade” em Roraima. O Estado é a principal porta de entrada dos imigrantes que fogem da crise de abastecimento de alimentos, do colapso dos serviços públicos e de uma inflação de 700% no país vizinho. (...) A forte imigração impacta ainda os serviços de saúde e educação, que estão sobrecarregados, segundo as autoridades. A deputada Shéridan Oliveira (PSDB) representante de Roraima na Câmara dos Deputados, afirma que o Estado tem apenas um hospital de alta complexidade e atualmente metade da capacidade de atendimento da saúde está sendo ofertada aos estrangeiros. “Desde o início, avisamos que isso levaria a um colapso social, porque Roraima já é muito vulnerável, um dos mais pobres. Cobramos uma atitude do Governo Federal, mas ele foi negligente (Fonte: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/16/politica/1518736071_492585.html).

A biopolítica que se desdobra na era neoliberal funciona como um regulador da população, definindo os grupos que podem entrar ou permanecer em uma determinada região de um mundo globalizado¹⁷¹. Na dimensão geopolítica da governamentalidade neoliberal, a biopolítica coloca em ação o mecanismo do racismo de estado que transforma os imigrantes ou refugiados em “figuras clandestinas” que representam uma ameaça estratégica ao Estado que lhes recebe. Isso faz com que os Estados adotem estratégias geopolíticas de recrudescimento de suas fronteiras, justamente para dificultar ou impedir o acesso dessa “classe indesejada”.

Os imigrantes ou refugiados representam uma ameaça biopolítica à região para a qual estão imigrando porque supostamente podem causar desequilíbrios internos nas populações que os recebem. Esses grupos que chegam são politicamente ofensivos na medida em que podem mexer ou causar abalos na cultura local, bem como causar embates étnicos e sociais. A consequência dessa dinâmica invariavelmente desagua no racismo e no aspecto belicoso das políticas identitárias¹⁷².

A biopolítica contemporânea inscrita no registro de governo neoliberal também torna os imigrantes refugiados em potenciais competidores no mercado de trabalho. Eles são vistos como “novos jogadores” na disputa concorrencial do mercado. Contudo, muitas das vezes são vistos como competidores injustos, uma vez que o Estado que os acolhe pode oferecer políticas de bem-estar, oferecendo alguns benefícios para esses recém-chegados.

Para encerrar este tópico, gostaríamos de esclarecer que as mudanças provocadas pelo neoliberalismo na mecânica biopolítica não excluem, de forma alguma, os antigos dispositivos de poder. O sistema jurídico-legal, as disciplinas e os dispositivos de segurança continuam a operar segundo o nível e a cadeia de poder pertinente a cada uma dessas tecnologias de poder. Todos esses dispositivos passam a se ajustar e a funcionar dentro de uma lógica governamental neoliberal, que impõe a produção de novos saberes, novas práticas e outros jogos de verdade.

¹⁷¹ A globalização é o auge do processo de internacionalização do capitalismo. Nela há promessa de livre circulação de pessoas, capital, bens e serviços. Todavia, como salienta o geógrafo Milton Santos, o mundo globalizado é visto como uma fábula, que “para a maior parte da humanidade a globalização está se impondo como uma fábrica de perversidades. O desemprego crescente torna-se crônico. A pobreza aumenta e as classes médias perdem em qualidade de vida. O salário médio tende a baixar. A fome e o desabrigo se generalizam em todos os continentes (SANTOS, 2013, p. 19).

¹⁷² No excelente texto *Violências Identitárias*, o autor Marcelo J. Derzi Moraes, nos ensina de forma pontual e clara o problema bélico das relações identitárias. Diz Marcelo Moraes: “Ao atribuir uma identidade ao outro, por exemplo, encerramos-lhe numa lógica de diferença e identidade onde o diferente sempre se remete a uma identidade que é primeira, original e superior, mantendo uma estrutura onde alguns elementos superiores à outros. E assim, esse diferente acaba por ser tornar uma identidade que foi nomeada, classificada, dada por um Eu, por um Mesmo que é sempre o que nesse edifício estrutural, ocupa um lugar privilegiado (MORAES, 2012, p. 165).

Quem dirá que os paradoxos da biopolítica descritos por Foucault no curso *Em defesa da sociedade* ainda não persistem hoje? O poder atômico, pertencente hoje não só a grandes potências mundiais, mas também a países fora do eixo Europa-EUA, não continua sendo uma manifestação do poder soberano não só de matar, mas também de matar a própria vida?

A ameaça de uma epidemia pela fabricação de vírus incontrolláveis e universalmente destruidores ainda não continuam a assombrar a vida da população mundial? Essa máxima potencialização do biopoder não continua a ultrapassar toda a soberania humana?

A análise contemporânea da biopolítica, como vimos neste tópico, exige que seja realizada por meio da tecnologia de governo neoliberal. Isso desloca o registro biopolítico para um novo conjunto de práticas discursivas que permitem a formação de novos saberes e outras configurações das relações de poder e suas tecnologias. Nesse novo cenário, saber e poder assumem novas estratégias para construção de subjetividades. Ou dito de outro modo, a arte de governo neoliberal situa a biopolítica em novos jogos de verdade de relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito.

Com isso estamos querendo dizer que todas as tecnologias de poder que vimos ao longo deste estudo ainda hoje estão aí, em nossa existência, constituindo múltiplas as formas de se “estar-no-mundo”. Essas tecnologias hoje se sobrepõem, se ajustam e se articulam para um direcionamento de um governo da vida humana. Elas transformam o horizonte de desdobramento das potencialidades da vida em um grande mercado, onde a existência torna-se apenas empresa dentro de um campo concorrencial sem limites.

Se durante muito tempo o homem foi aquilo que Charles Chaplin nos mostrou no belíssimo filme *Tempos Modernos* (1936), ou seja, um homem-máquina; a arte de governo neoliberal transformou todo homem em um potencial *Gordon Gekko*¹⁷³, personagem do filme *Wall Street* (1987),¹⁷⁴ que imortalizou a frase “a ganância é boa”. Assim, vivemos em tempos dos “homens-empresa” em que o mundo representa uma bolsa de valores planetária, lugar onde a vida e o seu meio são apenas dígitos, números e informações.

4.4 Biopolítica e geopolítica

A nossa proposta de trabalho envolve a compreensão das políticas contemporâneas sobre a vida a partir de Michel Foucault. Todo o desenvolvimento do tema feito até aqui nos

¹⁷³ O personagem do filme *Wall Street*, Gordon Gekko tornou-se um símbolo na cultura popular para a ganância desenfreada, aplicada muitas vezes em campos fora das finanças corporativas.

¹⁷⁴ *Wall Street* é um filme norte-americano, realizado em 1987, que tem o roteiro e direção feitos pelo cineasta Oliver Stone.

rastros de suas pesquisas, o que significa que, na sua origem, ela é esquadrihada segundo discursos e práticas específicas, transcorridas em um determinado momento histórico. Um dado importante, e que deve ser destacado, é tais pesquisas são oriundas de um lugar geograficamente determinado e, como tal, ocupa uma posição específica no cenário das múltiplas relações políticas que se estabelecem entre povos, culturas, línguas e nações. Como Foucault mesmo disse, cada sociedade tem seu regime de verdade, isto é, tipos de discursos que uma sociedade acolhe e faz funcionar como verdadeiros ou falsos.

Ao resgatar nossas lições sobre a analítica do poder em Foucault, temos sempre que recordar que a característica da análise feita pelo pensador francês é o da não universalidade, da não totalização e da não substancialidade das relações de poder. Isso significa que “o poder” nada mais é do que uma rede de práticas heterogêneas que podem ser cristalizadas em determinados pontos e níveis. Contudo, essa rede de práticas políticas apresenta pontos periféricos, onde as relações de poder se mostram sob outra configuração. Há relações claramente microfísicas e moleculares que não são capturadas e absorvidas por essas estruturas molares, sedimentadas ou engessadas, que criam o ambiente de dominação (aqui, por exemplo, poderíamos citar a figura do Estado-nação).

O importante a ser notado nessas observações é que as dinâmicas de poder são completamente variáveis, dependendo do ponto a partir do qual são vistas pelo observador. Existem nas relações de poder uma espécie de autonomia e interdependência. Determinadas práticas e regimes de verdade são estabelecidos em um lugar e durante um tempo histórico específico. Isso não significa que essas práticas e regimes se reproduzirão a mesma configuração e sentido em todos os lugares. Desse modo, pode ser que em um determinado período, e até num mesmo espaço, possam estar operando diversas relações de poder, com tecnologias distintas e regimes verdade diferentes.

O que acabamos de dizer tem extrema relevância quando decidimos empreender um diagnóstico das políticas contemporâneas sobre a vida. Ora, é necessário, para que seja feita uma pesquisa mais satisfatória acerca do tema, perguntamos o seguinte: qual o nosso tempo? que presente vivemos hoje? E principalmente: de qual lugar estamos falando? a partir de qual lugar estamos observando o desenrolar das relações de poder sobre a vida? E mais: que práticas de poder estão sendo desenvolvidas no *locus* a partir do qual nossa fala é produzida?

O que vamos propor neste tópico é que o chamaremos de leitura geopolítica. Compreendemos que a palavra geopolítica congrega uma série de posturas que envolvem uma miríade de relações de poder que não tem como objeto somente os limites jurídicos de um

território ou a soberania de um Estado, mas também possui outros aspectos políticos, tais como: a cultura, o gênero, a epistemologia, a econômica, raça, etnia etc.

O que a perspectiva geopolítica vem a elucidar é o fato de que a produção de um saber está inscrita numa relação de poder, assim como Foucault bem explicitou na relação saber-poder. Assim, sabemos que as sólidas estruturas de um saber são erguidas sobre um solo que se condensa mediante uma articulação de forças. Essas mesmas forças são expressas por uma língua específica, oriunda e situada geograficamente, provinda de uma nação, um povo e de uma cultura constituída historicamente. Somente pelo esquecimento da trama desses elementos relacionais é que o conhecimento pode ser concebido como universalmente válido.

Uma geopolítica do conhecimento deve nos fazer colocar em primeiro plano as relações políticas entre espaço e o conhecimento, a fim de enfraquecer as ideias de um sujeito epistêmico neutro e de conhecimento universal. A universalidade só pode ser extraída de um domínio que é desprovido de espaço. Nesse ponto é importante ressaltar a crítica de Nelson Maldonado-Torres acerca da necessidade de maiores reflexões em torno do modo como a espacialidade influenciou o pensamento filosófico. No texto *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*, o Professor Nelson Maldonado-Torres entende que a filosofia, como um saber, procedeu durante muito tempo como se o lugar geopolítico e as ideias referentes ao espaço não passassem de características contingentes do raciocínio filosófico. Sobre a relação política que envolve o espaço e a produção de saberes, vale trazer a esse lugar a fala do professor colombiano, vejamos:

A ausência de reflexões sobre a geopolítica e a espacialidade na produção de conhecimento vai a par com a falta de reflexão crítica quanto ao empenhamento da filosofia e dos filósofos ocidentais com a Europa enquanto local epistêmico privilegiado. Embora a introdução da espacialidade como factor significativo na compreensão da filosofia seja um importante avanço para a disciplina, pode ser um passo limitado se promover a reafirmação de um novo sujeito epistêmico neutro, capaz, por si só, de cartografar o mundo e estabelecer associações entre pensamento e espaço. Isto constitui um risco não apenas para a filosofia, mas também para a teoria social. A ideia não é substituir a suposta neutralidade do filósofo pela imagem igualmente mítica do cartógrafo científico neutro. A introdução da espacialidade enquanto factor significativo na compreensão da filosofia e na produção da teoria social pode vir a ser o novo *locus* da ideia de um observador ou observadora distanciado(a) que só é capaz de examinar as intrincadas relações entre conhecimento e ideias de espaço porque, no fundo, se encontra para lá dessas relações. É minha convicção que este tipo de crença na imparcialidade tende, em última análise, a reproduzir uma cegueira, não a respeito do espaço enquanto tal, mas a respeito dos modos não-europeus de pensar e da produção e reprodução da relação colonial/imperial, ou daquilo a que, na esteira da obra do sociólogo peruano Aníbal Quijano, gostaria de designar por *colonialidade* (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 73).

Conforme se vê, a crítica de Maldonado-Torres é voltada para a falta de indagações a respeito das relações de poder que existem no lugar onde um saber é produzido, ou seja, pela ausência de questionamentos sérios a respeito da ambiência geopolítica na formação dos saberes. Esse esquecimento da espacialidade leva ao encobrimento da posição que o sujeito ocupa dentro das práticas discursivas, ele esconde quem fala, bem como oculta a localização epistêmica e o corpo-político existente no lugar de onde emerge o discurso. Com esse movimento de ausência de reflexões sobre a geopolítica e a espacialidade, o conhecimento que é regional, localizado e contaminado por múltiplos fatores políticos, transcende ao “não-lugar” neutro da universalidade.

Sabemos que o caminho de pesquisa de Maldonado-Torres é completamente pertinente à nossa realidade política-epistêmica na medida em que precisamos nos interrogar sobre os modos não-europeus de pensar e pela produção e reprodução da relação colonial/imperial. Maldonado-Torres nos faz um convite a pensar sobre as práticas de poder que ele designa, segundo Aníbal Quijano, por *colonialidade*.

Ao acompanhar o pensamento de Maldonado-Torres e de Aníbal Quijano, acreditamos que seja imperativo para estabelecer nosso diagnóstico do presente a partir da posição geopolítica que ocupamos no mundo contemporâneo. Estamos nos encaminhando para a segunda década do século XXI e situados na periferia de um mundo globalizado, hegemonicamente governado por uma racionalidade mercadológica-empresarial. Por que dissemos que nos situamos na periferia de um mundo neoliberal? Ora, inicialmente, não estamos incluídos dentre os países que são líderes de exportação de prestação de serviço (capitalismo de sobre-produção), economicamente não temos forças no mercado mundial para travar disputas comerciais com as grandes potências (EUA, Inglaterra, França, Alemanha e China). Além disso, culturalmente oferecemos pouca resistência à influência estrangeira e militarmente estamos longe de ser uma força mundialmente respeitada. Isso são somente alguns aspectos que podemos elencar para nos considerarmos situados na periferia capitalismo mundial, orientado por uma racionalidade neoliberal.

Dessa maneira, não obstante a importância das pesquisas conduzidas por Maldonado-Torres, iremos apenas reter a necessidade de pensar a questão biopolítica segundo uma ótica geopolítica. Ao tomar em consideração as observações feitas pelo filósofo colombiano, gostaríamos de pensar as práticas biopolíticas contemporâneas, segundo uma governamentalidade neoliberal, a partir de nossa posição geopolítica. Isso implica pensar o seguinte: qual a característica da biopolítica que se desenvolve num país dito “em desenvolvimento” como o Brasil? Que práticas discursivas e não-discursivas que envolvem a

biopolítica são operacionalizadas aqui no Brasil? Como são as práticas políticas de controle da população no Brasil? Como, em nosso país, opera esse poder que tem a função de fomentar e incrementar a vida da população?

Essas indagações, sob nossa perspectiva, são extremamente difíceis de responder. Dar conta dessas questões certamente nos conduziria a uma outra pesquisa de cunho extremamente profundo, fazendo que fossemos desviados dos objetivos aqui traçados. Nossa proposta a seguir será apenas lançar ou apontar para alguns os problemas da biopolítica no Brasil para que, futuramente, o tema possa ser desenvolvido com a atenção e o respeito que ele merece.

Antes disso, algumas considerações. Primeiramente, estamos propondo um deslocamento teórico-discursivo para pensar as práticas biopolíticas contemporâneas, a partir de nossa posição geopolítica. Esse deslocamento que estamos propondo não desqualifica a analítica do poder de Michel Foucault. Muito pelo contrário. Pensamos que a analítica do poder foucaultinana fornece um excelente instrumental teórico para refletirmos sobre as relações de forças que se desencadeiam em nossa sociedade e como as técnicas de governo aqui se instauram¹⁷⁵.

Por último, acreditamos que esse deslocamento faz jus ao trabalho de Foucault. Isso porque o pensador francês sempre deixou claro em suas pesquisas arqueológicas/genealógicas que ele estudava práticas locais e bem situadas em um determinado tempo histórico. Podemos dizer que Foucault pensou geopoliticamente a Europa, tal como pede um pensador europeu. A nossa tarefa é pensar o presente a partir da nossa história, segundo nossas práticas políticas e de acordo com a posição que ocupamos no mundo.

Nesse sentido, talvez Foucault dissesse para nós: “eu apenas forjei ferramentas para nos ajudar a pensar criticamente; agora pegue-as e pense por você mesmo!”.

4.5 Biopolítica e Necropolítica na periferia do mundo

Então, para pensarmos nossa condição no contexto da biopolítica, vamos nos socorrer do conceito de necropolítica, criado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe.

¹⁷⁵ Santiago Castro-Gómez ao se interrogar sobre a analítica foucaultiana ser ou não eurocêntrica, o filósofo colombiano responde: “minha resposta seria que sim, em consideração aos seus conteúdos, mas não em consideração a sua forma” (tradução nossa – CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 164). Depois Santiago acrescenta: “é necessário dizer que a Analítica do poder em Foucault não é necessariamente eurocêntrica, pois tem o potencial de ser utilizada como metodologia válida de análise para pensar a complexidade do sistema-mundo e a relação entre modernidade e colonialidade” (tradução nossa – CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 165). Acompanhamos o entendimento do filósofo colombiano, principalmente quanto ao caráter instrumental e metodológico da analítica do poder foucaultiana.

O ensaio de Mbembe, chamado *Necropolítica* (2018), pode ser descrito como um texto “anticolonial”, o qual introduz a morte como um mecanismo central que opera dentro da política global. Mbembe mobiliza um número de ideias para demonstrar como a necropolítica reconfigura as relações sociais, apagando as fronteiras entre a resistência e o suicídio, o sacrifício e a redenção, o martírio e a liberdade. Além disso, Mbembe identifica determinados espaços em que a necropolítica atua, sendo uma importante ferramenta analítica, uma vez que a biopolítica não seria o instrumento mais adequado de paradigma de análise¹⁷⁶.

A nossa intenção aqui não é realizar um esgotamento do conceito de Mbembe ao ponto de tecer uma “analítica do necropoder”. Nosso objetivo é entender a dinâmica da categoria, digamos, “invertida” da biopolítica foucaultiana e, por fim, tentar mostrar como essa tecnologia de poder descrita por Mbembe pode ser visualizada em nossa sociedade, principalmente em algumas localidades do Rio de Janeiro, Brasil.

O seria então propriamente uma necropolítica? Como vimos anteriormente, para Foucault, o poder de administração sobre a vida aparece no século XIX como forma de controle e gestão da população. Chamado de biopoder, essa nova tecnologia de poder procura estabelecer o equilíbrio ou a homeostase interna da população, buscando a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos. Nesse sentido ela é uma tecnologia de previdência ou regulamentadora, operando no nível da massa. Esse poder age para intervir na vida, para fazer viver, na maneira de viver e no “como” fazer viver. A função desse poder seria a de aumentar, estender, prolongar a vida. É importante notar que o poder de que se fala não recai sobre a morte. O biopoder incide sobre a mortalidade e não sobre a morte. A morte “vai ser o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, pois o poder já não conhece a morte, o poder a deixa de lado” (FOUCAULT, 2010, p. 208).

Ao enxergar a necropolítica como um tipo de sinal invertido da biopolítica, Mbembe articula suas argumentações com base em três conceitos: a noção de biopoder foucaultiana, os conceitos de soberania e estado de exceção¹⁷⁷. Essas categorias são destinadas a pensar não a

¹⁷⁶ Mbembe inicia seu texto colocando em questão a biopolítica de Foucault como ferramenta eficaz de análise das relações de poder que se desenvolvem em determinados espaços. O pensador camaronês se interroga: “Essa noção de biopoder é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto? A guerra afinal, é tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se consideramos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder?” (MBEMBE, 2018, p. 06-07).

¹⁷⁷ Sobre o conceito de estado de exceção, Mbembe explicita claramente sua fonte: o jurista alemão Carl Schmitt. Concordando com Schmitt, o filósofo italiano Giorgio Agamben, em o *Estado de Exceção* (2004), diz que o soberano é aquele que suspende o direito, a regra, a lei vigente. O soberano é aquele que pode fazer uso da exceção, que não segue a regra e que suspende o que é de direito, inclusive o próprio direito. O soberano decide

ideia de soberania como autonomia e autodeterminação dos povos, mas como uma espécie de tecnologia de poder que transforma determinados espaços políticos em campos de morte, produzindo a “instrumentalização da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2018, p. 10-11).

Para Mbembe a soberania se trata de uma relação de poder que se constrói segundo a articulação do estado de exceção e ideia de inimigo para, assim, consolidar o direito de matar. Trata-se, enfim, de uma tecnologia política voltada para o massacre populacional, a destruição de corpos e a reificação do humano (devir-objeto do ser humano).

A necropolítica está intimamente relacionada com a noção da inimizade. De acordo com Mbembe, o Outro é sempre percebido como um perigo, não apenas na segurança, mas na vida de alguém. Aí reside a lógica da inimizade: a vida do Outro não é ameaçadora para alguns aspectos da segurança física ou outra forma de segurança, é uma ameaça à vida completamente. A eliminação física do outro torna-se a abordagem necessária para tal ameaça percebida.

A necropolítica como uma tecnologia voltada para o trabalho de morte (centrada no direito de morte do soberano), como é bem colocada por Mbembe, não designa uma tecnologia anterior ou posterior a biopolítica. Ela é uma tecnologia política que atravessa todo

sobre o estado de exceção. O estado de exceção cria uma espécie de “não-lugar”, onde o sistema jurídico vigente e instituído regularmente é suspenso, porém, passa-se a “governar” a partir de normas ou atos normativos de tem “força de lei”. Esses atos normativos com “força de lei” encontram-se em uma situação híbrida, pois estão incluídos no ordenamento jurídico, mas na forma de exclusão. Assim o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Segundo Agamben: o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão (AGAMBEN, 2012, p. 24). E o filósofo italiano continua: a situação, que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença. Não é um fato, porque é criado apenas pela suspensão da norma; mas pela mesma razão, não é nem ao menos um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade de vigência da lei (AGAMBEN, 2012, p. 25). Essa instância de não-direito ou de suspensão do direito é analisado por Giorgio Agamben com o objetivo de demonstrar, a partir do estado de exceção discutido por Carl Schmitt, a estratégia acionada pelo direito para salvaguardar (ou garantir) a ordem jurídica. Essa estratégia seria a “força de lei”, que, enquanto termo técnico do direito, permite operar uma separação (segundo Agamben) entre a aplicação da norma e o que é formalizado em “sua essência”, motivo pelo qual “decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua ‘força de lei’”. É por isto que Agamben, se interrogando sobre o sintagma “força de lei”, vai poder afirmar que o estado de exceção é uma força de lei desprovida de lei. O estado de exceção define um “estado de lei” em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem “força”) e, por outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua “força”. Neste caso extremo, a “força de lei” flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal quanto por uma organização revolucionária. O estado de exceção é um espaço anômico em que o que está em jogo é uma força de lei sem lei... algo como um elemento místico, ou melhor, uma ficção por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia (AGAMBEN, 2004, p. 60-61). Mbembe vê nesse conceito de Agamben uma metáfora para os campos de morte, que representam a violência destrutiva e soberana, como último sinal do poder absoluto do negativo. E assim Mbembe ressalta: na estrutura político-jurídica do campo, acrescenta, o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito. De acordo com Agamben, ele adquire um arranjo especial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei (MBEMBE, 2018, p. 08).

o próprio processo histórico da Modernidade, permanecendo, muitas das vezes ocultada, mas sempre em constante tensionamento com as formas biopolíticas. Por esse motivo, Mbembe diz que “qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica” (MBEMBE, 2018, p. 27).

A partir da experiência colonial na África (mas que também pode se estender para outros lugares onde se deu o processo de colonização, tal como no Brasil¹⁷⁸) Mbembe observa que naquele momento histórico existe uma espécie de poder diferenciado, que intervém para manter o controle e administrar as populações colonizadas. A experiência colonial permitiu a Mbembe a vislumbrar no sistema de *plantation* europeu (adotado no Brasil durante o período colonial, sendo a utilizado nos engenhos de açúcar do Nordeste brasileiro nos séculos XVI e XVII) verdadeiros espaços de morte.

No sistema de *plantation* Mbembe enxerga a figura do estado de exceção, com todos os seus consectários lógicos: suspensão do ordenamento jurídico, subtração da condição política do homem e o governo exercido por meio de “força de lei”. Ao ser levado ao extremo, a lógica do estado de exceção pode levar a subtração do estatuto jurídico e reduzir a condição humana a simples corpos biológicos. Vale a lembrar que no sistema de *plantation*, ou mesmo no sistema escravocrata, o escravo perde a condição humana para se tornar uma coisa (o que outrora foi denominado de “devir-objeto).

Na colônia o direito de matar do soberano era irrestrito¹⁷⁹. De outro lado, a vida do escravo pertencia ao senhor. A vida do escravo, de certo modo, é uma morte em vida. A vida

¹⁷⁸ Sobre a experiência colonial no Brasil, Caio Prado Jr. afirma que a escravidão, tal como ocorreu na América, notadamente no Brasil, possuiu aspectos especialmente negativos. A escravidão no Brasil, incorporou de pronto culturas completamente heterogêneas, sendo uma raça considerada bárbara e outra superior e dominadora. Nesse processo, diz o historiador, os índios, por meio da obra missionária dos jesuítas, em que pese todos os problemas, foram afastados das formas mais deprimentes da escravidão. Sobre os negros, Caio Prado destaca: Mas para o negro africano nada disto ocorreu. As ordens religiosas, solícitas em defender o índio, foram as primeiras a aceitar, a promover mesmo a escravidão africana, a fim de que os colonos, necessitados de escravos, lhe deixassem livres os movimentos do setor indígena. O negro não teve no Brasil a proteção de ninguém. Verdadeiro “pária” social, nenhum gesto se esboçou a seu favor. E se é certo que os costumes e a própria legislação foram com relação a ele mais benignos na sua brutalidade escravista que em outras colônias americanas, tal não impediu contudo que o negro fosse aqui tratado como o último dos descasos no que diz respeito à formação moral e intelectual, e preparação para a sociedade em que à força o incluíram. (...) As raças escravizadas e assim incluídas na sociedade colonial, mal preparadas e adaptadas, vão formar nela um corpo estranho e incômodo. O processo de sua absorção se prolongará até os nossos dias, e está longe de terminado (PRADO JR., 2011, p. 292-293). Quanto ao estatuto jurídico do escravo no Brasil, o historiador explica que “a colônia acompanhou neste terreno o direito romano, para quem o escravo é uma “coisa” do seu senhor, que dela dispõe como melhor lhe aprouver (PRADO JR., 2011, p. 294).

¹⁷⁹ Como Mbembe ressalta: o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar a qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente. Em vez disso, o terror colonial se entrelaça

do escravo equipara-se a um objeto, a uma coisa. Essa dominação do escravo é levada a cabo com a perda de seu lar, o afastamento da família, a perda do direito sobre seu corpo e a destituição de todo o *status* político. Mbembe explica que

Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho responde a uma necessidade e é utilizado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. (...) Violência, aqui, torna-se um componente da etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de pura destruição visando incutir o terror. A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida (MBEMBE, 2018, p. 28-29).

Contudo, se vemos a relação entre morte e vida se tornar central como tecnologia política dos regimes de colonização europeia instaurados em diversos do mundo, Mbembe destaca que no regime de apartheid¹⁸⁰ aparece uma forma peculiar de terror, que na sua essência orquestra o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. Para Mbembe, no âmago desse sistema implantado pelos europeus opera o racismo como tecnologia de poder, traduzido na proibição de casamentos mistos, esterilização forçada e extermínios dos povos vencidos.

Diante desse panorama não é difícil concluir que para Mbembe o racismo de estado aparece durante o processo de colonização europeu ocorrido na Modernidade. Esse processo não só contou com a sistemática escravidão do povo africano, mas também com o extermínio massivo da população indígena na América Latina e, de modo mais particular, como os negros escravizados aqui no Brasil. Por isso, para Mbembe

pouco importa que as tecnologias que culminaram no nazismo tenham sua origem na plantation ou na colônia, ou, pelo contrário – a tese foucaultiana –, que nazismo e stalinismo não tenham feito mais do que ampliar uma série de mecanismos que já existiam nas formações sociais e políticas da Europa ocidental, (subjugação do corpo, eugenia, teorias médico-legais sobre hereditariedade, degeneração e raça). Um traço persiste evidente: no pensamento filosófico moderno assim como na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem de lei (*ab legibus solutus*) e no qual a “paz” tende a assumir o rosto de uma “guerra sem fim” (MBEMBE, 2018, p. 32-33).

Em suma, no contexto da tecnologia necropolítica e colonização¹⁸¹, o direito do soberano, substancializado na forma de morte, consiste basicamente em decidir quem importa

constantemente com um imaginário colonialista, caracterizado por terras selvagens, morte e ficções que criam o efeito de verdade (MBEMBE, 2018, p. 36).

¹⁸⁰ Mbembe explica que no regime do apartheid na África a soberania era traduzida em ocupação, relegando o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto. Assim, por meio da demarcação espacial o fluxo de mão de obra migrante poderia ser regulamentado e a urbanização africana mantida sob controle (MBEMBE, 2018, p. 39).

¹⁸¹ No cenário político contemporâneo Mbembe menciona a ocupação da Palestina como um caso de ocupação colonial moderna, que necessariamente congrega vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. Essa

ou quem não importa viver. Assim, na dimensão desse poder que tem a morte no seu âmago, há vidas que merecem ser vividas e existem vidas que não são dignas de viver. A soberania é justamente esse poder de decisão sobre a morte. Ela é uma decisão sobre a dignidade ou não de vida.

No cenário político contemporâneo, Mbembe comenta que o direito soberano de matar já não é mais monopólio do Estado. Nesse sentido, Mbembe destaca que mudança econômica na África no último quarto do século XX levou muitos Estados africanos a perderem o monopólio da violência dentro dos seus territórios. O poderio bélico, antes pertencente ao Estado, tornou-se um verdadeiro mercado, que oferece armas e mão de obra militar para o comércio. Como resultado disso, houve a formação de exércitos privados, grupos de segurança privada, milícias, grupos paramilitares, todos reivindicando o direito de exercer a violência ou o direito de morte. Cabe ressaltar aqui que de modo similar enfrentamos esses problemas no Estado do Rio de Janeiro, com as facções criminosas responsáveis pelo tráfico de drogas em determinadas localidades, bem como o crescente domínio territorial de milícias¹⁸². São exemplos de grupos constituídos à margem do Estado e que proclamam o direito de governar sobre seus domínios territoriais, exercendo o direito de violência e morte.

Essas organizações, diz Mbembe, operam como “máquinas de guerra”, ou seja, grupos segmentados, constituídos por homens armados, que se dividem e se mesclam em suas atuações, formando corpos difusos e polimorfos. Essas máquinas possuem uma organização política e estrutura de uma empresa comercial. Elas são organismos predatórios que “taxam territórios e as populações que os ocupam e se baseiam numa variedade de redes transnacionais e diásporas que os proveem com apoio material e financeiro” (MBEMBE, 2018, p. 58).

Com a pesquisa de Mbembe podemos notar que o conceito de biopolítica foucaultiano é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte. Em algumas espacialidades o poder de morte que subjuga a vida está para além do

afirmação de Mbembe vem ao encontro da tese que aqui defendemos: para uma análise das relações de poder é imprescindível o auxílio de uma leitura geopolítica. Isso porque é preciso considerar não só a historicidade das práticas de poder, mas também espacialidade a partir da qual elas se desenvolvem. Somado a isso, defendemos que em determinada espacialidade diversas práticas de poder podem atuar simultaneamente sobre diferentes objetos, com finalidades distintas e operando em diversos níveis e cadeias múltiplas de ação.

¹⁸² A autora Ariadna Estevez, no texto *Biopolítica y necropolítica ¿constitutivos u opuestos?*, nos diz que “as milícias urbanas, os exércitos privados e as polícias de segurança privada também tem acesso as técnicas e práticas de morte. A proliferação de entidades necroempoderadas, junto com o acesso generalizado à tecnologias sofisticadas de destruição e as consequências das políticas socioeconômicas neoliberais, fazem que os campos de concentração, os guetos e as plantações se convertam em aparatos disciplinares dispensáveis porque são facilmente substituídos pelo massacre, uma tecnologia do necropoder que pode executar-se em qualquer lugar e a qualquer momento (tradução nossa – ESTEVEZ, 2018, p. 19-20).

racismo de Estado pensado por Foucault. Se, de um lado, Foucault enxergou na experiência do nazismo e do socialismo um paradoxo biopolítico; por outro lado, desde o processo de colonização europeia na Modernidade, a necropolítica operou por meios de estados de exceção, disseminação da morte, da dor, do terror e do sacrifício.

A necropolítica é, ainda, uma técnica de poder que está presente na era da governamentalidade neoliberal. Obviamente, ela se manifesta nas zonas periféricas do neoliberalismo, fora do circuito das grandes potências econômicas do planeta. Nessas zonas periféricas, a necropolítica, em tensionamento com outras técnicas de poder, se traduz no crescente aumento das práticas discriminatórias, no vertiginoso aumento dos discursos de ódio, nos grandes extermínios étnicos ocorridos em várias partes do mundo, nos expurgos em massa de determinadas populações do globo, no aumento do número de assentamentos de refugiados¹⁸³. Nesses verdadeiros espaços de morte, “as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte” (MBEMBE, 2018, p. 71).

Desse modo, ao colher os proveitos das pesquisas de Mbembe, nós sustentamos que a governamentalidade neoliberal abriga duas espécies de técnicas de poder (biopolítica e necropolítica), que em determinados espaços se mostram em constante tensionamento. Assim, podemos dizer que a biopolítica é proeminente nas regiões do globo onde a governamentalidade neoliberal eleva e otimiza as condições vida. Por óbvio, estamos falando das regiões do planeta que se apresentam com as economias mais fortes e são que capazes de fornecer um “bom estilo de vida” para os indivíduos¹⁸⁴.

¹⁸³ No texto *De la biopolítica a la necropolítica: la vida expuesta a la muerte*, o autor Ignacio Mendiola, sublinha que “a necropolítica que Mbembe anuncia remete a uma lógica de excepcionalidade securitária assumida por uma soberania (neo)liberal-(neo)colonial que instrumentaliza a existência humana possibilitando a destruição de corpos e sujeitos considerados supérfluos, sendo esse caráter de supérfluo algo que, em grande medida, vem acompanhado de um discurso que não deixa se construir uma *noção ficcionalizada ou fantasmática do inimigo* (tradução nossa) (MENDIOLA, 2017, p. 233).

¹⁸⁴ As regiões que apresentam as melhores perspectivas de aumento do capital humano e acúmulo de capital são os destinos dos fluxos migratórios de milionários. Esse fluxo é volátil e cambiante na medida em que a economia do lugar pode ou não ser propícia para a valorização e aumento do capital humano. Na reportagem “*Quando os milionários estão fugindo*”, do jornal Estadão no ano de 2018, é descrito o seguinte cenário: “Monitorar os ricos tornou-se algo que tem a ver com voyeurismo no mundo inteiro. Por outro lado, também pode fornecer indicações sobre os rumos tomados por determinada nação. Quando um país começa a passar por dificuldades econômicas e políticas, os ricos são, frequentemente, os primeiros a colocar seu dinheiro em portos mais seguros no exterior. Eles nem sempre emigram juntamente com o dinheiro, mas, quando o fazem, é um sinal ainda mais claro de problemas. (...) Na maioria dos países, é correto supor que o êxodo dos milionários seja composto principalmente de cidadãos locais, e não de investidores estrangeiros, porque as classes ricas são dominadas por cidadãos do lugar ou pessoas que ali residem há muito tempo. Em 2017, os maiores êxodos foram registrados na Turquia (onde impressionantes 12% da população de milionários emigraram) e na Venezuela. Não por acaso, a lira turca agora está em queda livre. Houve também emigrações significativas da Índia, controladas de maneira cada vez mais rigorosa pelas autoridades fiscais, e da Grã-Bretanha, na a perspectiva nebulosa do Brexit. Por outro lado, a redução das saídas pode ser um sinal positivo, e em 2017, a maior mudança para melhor ocorreu no

Por outro lado, em regiões do planeta como a África e o Brasil, é possível vislumbrar a existência de localidades, territórios ou espaços em que a regulação da vida é feita pela morte. Ao menos no Brasil verifica-se o abandono sistemático de políticas públicas ligadas à saúde, higiene, saneamento básico e a formação de capital humano. Em determinadas localidades do nosso país, tal como as favelas do Estado Rio de Janeiro, a regulamentação da vida se faz por meio de máquinas de guerra (nos moldes citados por Mbembe), que atuam segundo o imaginário do inimigo e preconizam um verdadeiro mundo de morte. As subjetividades produzidas nesses espaços ficam sujeitas à morte sob um duplo aspecto: o real, dividido aos conflitos armados, pobreza extrema e a submissão a todo tipo de doença e, ainda, a morte simbólica, pois são subjetividades consideradas invisíveis no sentido político e social.

Para nos ajudar a pensar a operacionalização da necropolítica na periferia do neoliberalismo, vamos trazer as pesquisas da autora mexicana Sayak Valencia. Ela realiza uma análise desse fenômeno sob a perspectiva geopolítica, mediante uma leitura contextualmente específica. Em sociedades empobrecidas e hiperconsumistas como o México, Valencia entende que o neoliberalismo possibilitou o surgimento de entidades privadas necroempoderadas¹⁸⁵, onde a violência extrema e o hiperconsumo se tornaram elementos estruturantes da sociedade mexicana. Para descrever esse fenômeno, Valencia utiliza a expressão capitalismo *gore*¹⁸⁶.

A biopolítica, como sabemos, controla os processos vitais da existência humana, porém, para Valencia, as exigências do capitalismo transformaram os corpos e a própria vida em mercadorias, que ingressam num processo de controle comandado pela morte. Por essa

país que sempre se mostrou hostil aos ricos: a França”.

(Fonte: <https://internacional.estadao.com.br/noticias/nytiw,quando-os-milionarios-estao-fugindo,70002341509>).

¹⁸⁵ Sayak Valencia no texto *Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo* explica o significado da expressão *necroempoderamento*. Nas palavras da autora: chamamos de “necroempoderamento” os processos que transformam contextos e/ou situações de vulnerabilidade e/ou subalternidade em possibilidade de ação e auto-poder, porém que os reconfiguram desde práticas distópicas até autoafirmação perversa realizada por meio de práticas violentas rentáveis dentro das lógicas da economia capitalista. Dentro dessas, os corpos são concebidos como produtos de intercâmbio que alteram e rompem o processo de produção do capital, já que subvertem os termos deste ao perceber o jogo da fase de produção da mercadoria, substituindo-a por uma mercadoria encarnada, literalmente, pelo corpo e pela vida humana, através de técnicas de violência extrema, como por exemplo, o sequestro, a venda de órgãos humanos, a tortura, o assassinato premeditado etc. (tradução nossa) (VALENCIA, 2012, p. 84).

¹⁸⁶ Valencia explica que o termo *gore* vem de uma espécie de gênero cinematográfico que faz referência a violência extrema. Desse modo, para Valencia, o capitalismo *gore* se refere a um sistema econômico que funciona segundo o “derramamento de sangue explícito e injustificado (como preço a pagar pelo Terceiro Mundo que se agarra as lógicas do capitalismo, cada vez mais exigentes), a altíssima porcentagem de vísceras e desmembramentos, frequentemente ligados ao crime organizado, ao gênero e o uso predatório de corpos, tudo isso por meio da violência mais explícita como ferramenta de *necroempoderamento* (tradução nossa) (VALENCIA, 2010, p. 15). Apenas a título de curiosidade seguem alguns filmes considerados de estilo *gore*: *Massacre da Serra Elétrica*, *Jogos Mortais*, *Tokyo Gore Police*, *Salò, ou 120 Dias de Sodoma*, *Funny Games – Violência Gratuita* e *Guinea Pig*.

razão, segundo a filósofa mexicana, para se perguntar sobre o nosso presente é fundamental se colocar de frente com o seguinte questionamento:

ao falar de capitalismo *gore* nos referimos a uma transvalorização de valores e práticas (econômicas, políticas, sociais e simbólicas) que levam a cabo (de forma mais visível) nos territórios fronteiriços e vulneráveis de todo o globo; onde é pertinente se fazer a seguinte pergunta: “Que formas convergentes de estratégia estão desenvolvendo os subalternos – marginalizados – [...] embaixo das forças transnacionalizadoras do Primeiro Mundo? (VALENCIA, 2012, p. 84-85).

Assim, Valencia está de acordo com Mbembe ao afirmar que na época atual a morte surge como centro da biopolítica transformando-a em necropolítica (VALENCIA, 2010, p. 142). No entanto, Valencia compreende que essas questões necessitam de uma leitura geopolítica e no caso concreto (na ocasião a autora está observando as práticas de poder que atuam no México). Dessa maneira, apesar da filiação ao pensamento de Mbembe, o conceito de necropolítica de Valencia se distancia do camaronês, uma vez que no México a necropolítica é encarnada nos sujeitos *endriagos*¹⁸⁷ (bestializados – tradução nossa), representados pela máfia e criminosos mexicanos.

Segundo Valencia, falar de biopolítica e necropolítica no México é preciso que se leve em consideração a existência de dois Estados paralelos. Um Estado que se estrutura e opera segundo o ordenamento legal e, de outro lado, um “Estado paralelo”, caracterizado pela insurgência à legalidade e pela informalidade. A crítica de Valencia é no sentido de que a dinâmica das relações de força que levam à constituição dos “Estados paralelos” não são estudadas pela biopolítica, que não toma a violência extrema e o hiperconsumo como elementos estruturantes na formação de subjetividades dissidentes, que resistem a lógica de poder do Estado legal. Assim, Valencia diz que esse Estado paralelo, “representado por os criminosos nacionais e internacionais, reconfigura a biopolítica e faz uso de necopráticas para arrebatá-lo, conservar e rentabilizar o poder de matar” (tradução nossa) (VALENCIA, 2010, p. 144).

Valencia comenta que a necropolítica segue os rastros da biopolítica, mas apropriando-se das tecnologias de governo que incidem sobre a segurança, território e a população. E o que faz essa “governamentalidade necropolítica”? Ela instaura o monopólio sobre esses três elementos, realizando, primeiramente, a exploração do “meio” a partir do qual

¹⁸⁷ Segundo explica Valencia em nota “o *endriago* é uma personagem literária do *Amadis de Gaula* (um conto espanhol de cavaleiro-errante do século XVI). No livro a personagem é descrita como um monstro que é caracterizado por uma condição animal e dotada de elementos suficientes, ambos ofensivos e defensivos, para causar medo em qualquer oponente. A analogia aqui é entre a personagem literária (que pertence à perspectiva colonialista do “outro”, do inaceitável, do inimigo) e a ultra-violenta e devastadora subjetividade do *Slasher Capitalism* (VALENCIA, 2012, p. 83).

sua mecânica é colocada em ação. A necropolítica também opera realizando a segurança privada da população para garantir seu bem-estar, porém, “apropriando-se dos corpos da população civil como mercadorias ou como corpos consumidores dessas mercadorias oferecidas pelo necromercado” (tradução nossa – VALENCIA, 2010, p. 144).

As subjetividades produzidas por essa necropolítica se propõem a romper com o Estado de direito e, portanto, podemos dizer que são subjetividades que escapam da condição de sujeito assujeitado. Mas como explica Valencia, essas subjetividades não podem ser vistas por meio da figura do “herói”, nem como sujeitos que realizam algum tipo de resistência. A subjetividade necropolítica (ou o sujeito *endriago*) é representada pela lógica empresarial, o sujeito é um empresário “que aplica e sintetiza literalmente lógicas e as demandas neoliberais mais aberrantes”. Essa lógica empresarial é aquela que gira em torno da criminalidade, o sujeito da necropolítica pode decidir sobre a vida e a morte, monopolizar um segmento do mercado etc.

Nesse ponto, seguindo os passos de Valencia, podemos pensar aqui no exemplo do comércio de drogas nas favelas¹⁸⁸ do Rio de Janeiro. É inegável que o comércio ilícito de entorpecentes funciona de acordo com uma mentalidade empresarial. Dentro da “empresatráfico” há uma hierarquia vertical de funções que começa do topo, com o chefe do comércio de drogas, passando pelos gerentes dos pontos de venda de drogas (chamadas de “boca de fumo”), pelo “vapor”, o “avião”, o fogueteiro, o “radinho” indo até os “soldados”. Essas e outras funções denotam o caráter empresarial do tráfico. O tráfico é uma empresa e possui um “plano de carreira” escalonado.

O objeto do tráfico são drogas ilícitas que possuem um valor no “narco-mercado” e, por isso, essas mercadorias estão submetidas à lógica da oferta e procura. Os preços das drogas podem aumentar ou diminuir conforme muitas variantes, tais como: a dificuldade de distribuição das drogas (“carga”), o custo de fabricação, o transporte e o risco do empreendimento. Tudo isso confere ao tráfico de drogas nas favelas do Rio o caráter de uma atividade empresarial.

¹⁸⁸ No texto *Favelas da Cidade do Rio de Janeiro: uma Síntese Histórica e Psicossocial*, o autor, Vinicius Bandeira, descreve a seguinte perspectiva das favelas cariocas no final do século XX. Vejamos: A partir de meados da década de 1980, surgiu nas favelas cariocas o crime organizado com base no tráfico de drogas. Na década seguinte, sobretudo pelo advento da globalização, houve um incremento no comércio de armas e drogas, o qual tem como desaguadouro preferencial os guetos das grandes cidades, principalmente, como no caso da cidade do Rio de Janeiro, as favelas. Foi nesse momento que os traficantes se viram contemplados com uma bem maior oferta de drogas e armas, passando de uma fase romântica para uma empresarial, ligada direta e/ou indiretamente aos cartéis do crime organizado internacional. Então, como poder hegemônico nas favelas, principalmente em face da ausência ou incúria do poder público, os traficantes instalaram um “Estado paralelo”, para o qual o domínio coercitivo e ideológico sobre as associações de moradores tornou-se uma questão estratégica fundamental (BANDEIRA, 2013, p. 10).

Nessas localidades do Rio os elementos biopolíticos são apropriados pela necropolítica. Em regra, uma organização criminosa que domina um espaço territorial reorganiza a sua geografia para atender as finalidades de circulação da população, venda de drogas e, ao mesmo tempo, a defesa bélica do espaço territorial¹⁸⁹.

A defesa do território é exercida mediante o emprego de corpos que habitam da localidade, em sua maioria jovens, negros, que portam armas de calibre pesado de uso exclusivo das Forças Armadas. Além disso, os serviços básicos à comunidade, como água, luz e gás invariavelmente passam pelo controle da organização criminosa. Esse contingente forma uma máquina de guerra que é composta por corpos que são portadores de uma vida indigna de se viver. Em regra, essas vidas indignas são representadas por homens, mulheres, jovens, pobres, negros, imigrantes que chegam de outras regiões do país e por uma parcela de corpos marginalizados pelo sistema de produção neoliberal.

Nas favelas do Rio, o narcotráfico também realiza a segurança privada da população para garantir seu “bem-estar”, mas apropriando-se dos corpos da população como mercadorias ou como corpos consumidores dessas mercadorias oferecidas pelo necromercado.

Nas localidades dominadas pelo tráfico, o biopoder torna-se uma categoria analítica insuficiente para explicar as formas de poder ali exercidas e por meio das quais a vida está submetida todos os dias ao poder da morte. As facções criminosas que exercem o tráfico no Rio de Janeiro são verdadeiras máquinas de guerra, que combinam organização política, empresarial e bélica. Ao tensionar e subverter a biopolítica em necropolítica, essas facções criminosas formam um “estado paralelo” que mede forças com o Estado de direito mediante sucessivos conflitos armados. A lógica desses conflitos é a guerra, “a guerra contra o tráfico”¹⁹⁰.

¹⁸⁹ No Estado do Rio de Janeiro existem três facções criminosas que dominam determinadas regiões do território estadual e, por conseguinte, o comércio de drogas em cada localidade que estão sob o jugo dessas facções. As organizações criminosas mais conhecidas no Rio de Janeiro são: *Comando Vermelho* (CVRL), *Terceiro Comando Puro* (TCP) e a facção *Amigos dos Amigos* (ADA). Segundo Vinicius Bandeira, o narcotráfico começa a se organizar a partir da venda de cocaína. Ele diz: a causa principal da formação do crime organizado se deve ao aparecimento da cocaína como mercadoria mais cobiçada no comércio internacional de drogas. Cocaína não fabricada no Brasil, mas que aqui chega importada, tendo as favelas cariocas como seu principal entreposto. Outra causa importante para a formação do crime organizado em torno do comércio de drogas está no fato de, nos anos 1970, criminosos comuns terem sido presos na Penitenciária Cândido Mendes, na Ilha Grande, onde tiveram contato com presos políticos, combatentes da luta armada contra a ditadura militar. Parte desses criminosos absorveram ensinamentos de organização com presos políticos internos na mesma penitenciária, o que influenciaria para eles formarem a organização criminosa conhecida como Falange Vermelha, que, posteriormente, daria lugar ao Comando Vermelho, que teria como dissidências o Terceiro Comando e a ADA-Amigos dos Amigos (BANDEIRA, 2013, p. 11).

¹⁹⁰ Para compreender um pouco mais sobre a política de guerra contra o narcotráfico no Estado do Rio de Janeiro, indicamos documentário brasileiro *Notícias de uma Guerra Particular* (1999), produzido pelo cineasta João Moreira Salles e pela produtora Kátia Lund.

Nessa guerra contra o tráfico de drogas, o imaginário popular é conduzido a ver a figura do traficante como a forma do inimigo a ser eliminado. Essa guerra travada em áreas urbanas, em plena luz do dia, provoca, no dizer de Mbembe, a destruição máxima de pessoas e cria verdadeiros mundos de morte. Nesse sentido é possível dizer que as populações dessas localidades (favelas) vivem em um regime de exceção constante, o que lhes confere o estatuto de “mortos-vivos”.

Em razão desse quadro que acabamos de descrever, Valencia chama de necropoder justamente essa apropriação e aplicação das tecnologias governamentais da biopolítica para subjugar os corpos e a população com o fim de comercializar o processo de dar a morte (VALENCIA, 2010, p. 147). Em decorrência do processo de subversão das práticas biopolíticas, Valencia mostra que há nesse movimento uma espécie de empoderamento, ou seja, uma reconfiguração das práticas biopolíticas por meio de práticas como assassinato e tortura com a finalidade de obter o fortalecimento de uma posição de dominação, enriquecimento ilícito e autoafirmação perversa (VALENCIA, 2010, p. 148).

Por todos os motivos explicitados até aqui, acreditamos que o conceito de biopolítica na atualidade só pode ser explicado dentro de um contexto geopolítico. Assim, dentro do nosso contexto, América Latina, Brasil, mais especificamente Rio de Janeiro, a biopolítica, tal como desenvolvida no cenário do neoliberalismo, deve ser compreendida na forma de tensionamento com a necropolítica – conceito esse aqui trabalhado seguindo as narrativas das práticas e discursos colhidos das pesquisas de Achille Mbembe e Sayak Valencia.

Diante da nossa posição geopolítica, consideramos que ainda precisamos refletir sobre a relação biopolítica-necropolítica no contexto das “milícias” que atuam em determinadas localidades do Rio de Janeiro. O conceito de milícia, que é tradicionalmente definido como “conjunto de tropas de um país” (HOUAISS, 2004), foi sensivelmente subvertido diante de determinadas práticas que consideramos necropolítica. Dessa maneira, a expressão “milícia” passou a designar determinados grupos de agentes do Estado que, mediante métodos violentos, passaram a dominar comunidades inteiras nas regiões mais carentes do município do Rio, exercendo à margem da Lei o papel de polícia e juiz.

Devido aos enormes impactos sociais, políticos e econômicos causados por esses grupos necroempoderados, a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, no ano de 2008, resolveu constituir, por meio da Resolução nº 433/2008, uma Comissão Parlamentar de inquérito (CPI)¹⁹¹, cujo o Presidente foi o então Deputado Estadual Marcelo Freixo. A

¹⁹¹ O relatório completo da “CPI das Milícias” está disponível no endereço eletrônico: <https://www.marcelofreixo.com.br/cpi-das-milicias>

referida Comissão tinha o objetivo de investigar a situação das milícias em comunidades no Estado do Rio de Janeiro, em razão de fortes indícios da participação nesses grupos de policiais, civis e militares, bombeiros militares e agentes penitenciários.

A noção de necropolítica que aqui estamos sustentando (apoiada nas noções de Mbembe e Valencia) pode ser visualizada a partir da mecânica de poder desenvolvida por esses grupos paramilitares chamados de milícias. As ações desses grupos promovem uma subversão da biopolítica. Nos territórios onde as milícias se instauram, elas justificam seu domínio não só territorial, mas também econômico, político e social, regulamentando a população por meio da tortura, terror, ameaça e morte.

O sociólogo Ignácio Cano¹⁹², um dos colaboradores da “CPI das milícias”, ao estudar a forma de atuação desses grupos, traçou uma espécie de perfil do *modus operandi* das milícias. Segundo Cano, as milícias conquistam um determinado território e a população que nele habita por meio de um grupo armado irregular (fora dos limites da lei). Esse controle da população é feito de modo coercitivo (normalmente com emprego de ameaças e armas de fogo). De um modo geral, a dominação do território e da população tem o lucro financeiro como objetivo principal. As milícias nos territórios dominados propagam um discurso de legitimação referido à proteção dos moradores e à instauração de uma ordem (na verdade, trata-se de oferecer proteção paga contra eles mesmos). Por fim, a composição desses grupos é composta por agentes do Estado (policiais, civis e militares, bombeiros militares e agentes penitenciários). Os traços mais marcantes desse movimento são: o discurso de legitimação e a participação dos agentes públicos.

Com bem destacou o sociólogo, as ações de tomada e controle de território, coação da população local e a exploração dessa mesma população com a finalidade de lucro, não diferencia a milícia de outros grupos armados, como o narcotráfico, por exemplo. Entretanto, ao contrário do tráfico que se justifica mediante o emprego da violência explícita, a dominação das milícias requer uma prática discursiva que justifique sua presença e consiga a legitimação da população. Dessa maneira, a milícia não pode se apresentar como um grupo a mais do crime organizado. Conforme explica Cano, a milícia deve se apresentar como alternativa ao narcotráfico, tentando, assim, se legitimar pelo seu oposto, como um “mal menor”.

¹⁹² Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e um dos fundadores do Laboratório de Análise de Violência (LAV), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ.

Tal como vimos no discurso de Sayak Valencia, a necropolítica sintetiza literalmente as demandas neoliberais mais aberrantes. Existe uma lógica empresarial que gira em torno da criminalidade. Assim como se passa no narcotráfico, a organização das milícias se dá sob a lógica empresarial, associados à morte e ao terror. De acordo com Ignácio Cano, a milícia tem um grau de organização superior à do tráfico. Toda a organização é feita sob a forma de empresa: cadastros, reuniões, recibos, cuidado e valorização das armas em função do seu valor instrumental. Todavia, no que toca ao emprego de práticas de morte e violência, a diferença entre traficantes e milicianos tende a diminuir, na medida em que esses últimos cometem assassinatos, lavagem de dinheiro, crimes de corrupção e outras formas de violência corporal, inclusive estupros.

Na ação e na estruturação das milícias conseguimos ver operando a tecnologia de poder da morte. Trata-se de agentes “necroempoderados” que, como estratégia de guerra, ingressam em uma localidade, expulsando pessoas ligadas ao crime, as facções criminosas e os familiares desses traficantes. Segundo o relatório da CPI, as milícias agem de forma violenta na área conquistada, espancando, torturando e matando viciados e criminosos que resistem a obedecer às suas ordens. Os moradores também podem sofrer os mesmos castigos quando deixam de pagar as mensalidades ou taxas cobradas pelas milícias – “taxa de proteção”.

Segundo relatos de testemunhas, condensados e colacionados na investigação feita pela CPI, os moradores das comunidades dominadas pelas milícias que se recusam a pagar sofrem represálias, tais como: assaltos, ameaças, agressões, espancamento, tortura, expulsão da comunidade e até mesmo a morte. Os que são mortos têm seus corpos depositados em cemitérios clandestinos, visando dificultar o trabalho policial.

Também dentro do que foi estudado neste trabalho, podemos comparar as milícias como máquinas de guerra, segundo o modelo proposto por Mbembe. Estamos dizendo isso com base nas ações estratégicas das milícias. O relatório da CPI, que mais uma vez deve ser mencionado, relatou uma curiosa estatística. Observe-se:

Avaliação da Subsecretaria de Inteligência das comunidades possivelmente controladas pelas milícias mostra que **os milicianos se expandiram, preferencialmente, em áreas onde não havia tráfico de drogas**, ou seja, pequenas comunidades ou áreas da cidade que por sua condição geográfica e outros fatores não interessavam aos traficantes e não ofereceriam resistência. Das 171 comunidades onde é registrada a presença de milícias, 119 comunidades não pertenciam a nenhuma facção criminosa, o que representa quase 70%. As que anteriormente seriam dominadas por facções criminosas totalizariam 52% (grifo do autor – fonte: http://www.nepp-dh.ufrj.br/relatorio_milicia.pdf).

Pelo que está sendo exposto até aqui, como não dizer que as milícias que assombram algumas localidades do Rio de Janeiro não são máquinas de guerra, verdadeiros mecanismos

que subjugam a vida ao poder da morte? Elas não seriam máquinas de destruição de vidas e criadoras de mundos de morte?

De outro lado, entendemos que em nossa sociedade determinadas relações de poder, derivadas da necropolítica, produzem o que chamamos neste trabalho de espaços de morte. Dentro do contexto da nossa sociedade, defendemos a tese de que esses espaços de morte são uma espécie de continuidade de uma necropolítica que se arrasta em nosso país desde o sistema colonial. Dessa forma, compreendemos que há uma perpetuação da necropolítica, principalmente quando refletimos sobre a relação entre o poder punitivo estatal e o espaço do cárcere no horizonte político da América Latina.

Para o propósito de nosso texto, falaremos de uma necropolítica que assombra a atual situação carcerária brasileira, porém, respeitando as especificidades locais, poderíamos identificar esse modo de exercício de poder operando em diversos sistemas carcerários pela América Latina.

De acordo as estatísticas oferecidas pelo próprio governo brasileiro através do Ministério da Justiça¹⁹³, o Brasil é o quarto país com maior população carcerária do mundo, tanto em termos relativos, quanto absolutos, com cerca de 360 mil presos condenados e 240 mil provisórios. Em relação à taxa de encarceramento geral (número de pessoas presas por grupo de 100 mil habitantes), o Brasil encontra-se na sexta colocação mundial, com uma taxa de 306,2 detentos por 100 mil habitantes, ultrapassada apenas por Ruanda, Rússia, Tailândia, Cuba e Estados Unidos. Ao considerar o número de pessoas que entraram e saíram do sistema penitenciário nacional ao longo de 2014, pelo menos um milhão de brasileiros vivenciaram a experiência do encarceramento, no período de um ano.

A taxa de mortalidade intencional dentro do sistema penitenciário brasileiro é absurdamente elevada. Para se ter uma ideia, uma pessoa que está presa tem seis vezes mais chances de morrer do que uma pessoa fora das cadeias. A média nacional de morte intencional no primeiro semestre de 2014, por exemplo, dentro do sistema penitenciário atingiu a marca de dez mil presos. Vale lembrar que todas essas estatísticas foram disponibilizadas pelo próprio Ministério da Justiça brasileiro.

Outro dado relevante (e ao mesmo tempo espantoso) é a superpopulação carcerária. As pessoas confinadas no cárcere são obrigadas a viver em condições extremamente precárias, sem qualquer estrutura de sanitária, sem assistência hospitalar adequada e uma alimentação completamente deficitária em termos nutricionais.

¹⁹³ Relatório consultado através do endereço eletrônico: http://www.justica.gov.br/seus-direitos/politica-penal/infopen_dez14.pdf/@@download/file

Esse cenário do sistema carcerário brasileiro transforma o espaço da prisão num lugar assombrado pela morte. O espectro da necropolítica que ronda por esses espaços transforma radicalmente a tecnologia disciplinar. Se, como disse Foucault, a prisão como penalidade visa capturar o tempo do preso e readequá-lo ao convívio em sociedade, nas diversas prisões da América Latina essa função disciplinar se perdeu há muito tempo. Nesses espaços, captura-se para matar.

Nas prisões brasileiras o poder disciplinar se transmutou em necropoder. Esse poder é exercido mediante a produção sistemática de violência, terror, insalubridade e incapacitação. Nesse sistema, a condição de preso determina não só a suspensão de diversos direitos, mas também a transformação de corpos em simples objetos, daí dizermos que a necropolítica é uma máquina “coisificadora” de corpos. Então, se experiência europeia permite ver na prisão a imagem de um quartel um pouco estrito ou uma escola sem indulgência, a necropolítica demonstra que na América Latina as prisões se assemelham a imagem do inferno dantesco.

Boa parte das estratégias punitivas do estado são direcionadas para a eliminação do criminoso, que nada mais é do que o inimigo que representa ameaça e coloca em risco a sociedade. No contexto da necropolítica, a chamada “classe perigosa”, é formada por determinados grupos que foram alijados do processo de produção vigente em nossa sociedade neoliberal. No Brasil esses grupos são formados, principalmente, pela parcela economicamente mais pobres da sociedade que, em sua grande maioria, é composta por pessoas de cor negra. No caso brasileiro essa grande parcela de excluídos é reflexo da herança de um processo abolicionista que nunca prestigiou a verdadeira integração daqueles que ocupavam a condição de escravos libertos. Nessa conjuntura histórica a presença de um “medo negro” e a ideia do embranquecimento social atuaram como espectros que assombravam o imaginário popular, justificando, de alguma maneira, as raízes do autoritarismo policial brasileiro e uma política criminal voltada para o “grande encarceramento”¹⁹⁴. Esse cenário constitui uma persistência histórica e para ser verificada basta olhar para os bairros mais pobres de nossa sociedade e perceber como eles se assemelham a verdadeiros campos de concentração.

Nessa tecnologia de morte constituir a imagem do inimigo é essencial. Em nosso caso, o inimigo da sociedade é o bandido de forma geral, mais notadamente o traficante. Se no sistema do narcotráfico conseguimos notar a ação de uma necropolítica, de outro lado o aparelho de Estado e o sistema punitivo também coloca em movimento práticas de

¹⁹⁴ Expressão usada por Vera Malaguti Batista no livro *Introdução crítica à criminologia brasileira* (2014, p. 99).

necropoder. Poderíamos de dizer os agentes do Estado, atuando sob o pálio do ordenamento jurídico, por muitas vezes agem segundo uma forma de “necroempoderamento”. Para isso a figura do inimigo se faz essencial.

O conceito de inimigo tem raízes políticas e é usualmente referido a partir da elaboração formulada pelo jurista alemão Carl Schmitt. Para Schmitt, inimigo é o outro, o estrangeiro, a partir do qual possa haver conflitos que não podem ser decididos nem por “uma normatização geral, que possa ser encontrada previamente, nem pela sentença de um terceiro “não participante” e, portanto, “apartidário” (SCHMITT, 2015, p. 52). O estrangeiro (*hostis*) é uma figura que concentra todos aqueles indivíduos que incomodam o poder; ela congrega os indisciplinados e desconhecidos e, como tal, inspiram desconfiança e por isso são potencialmente perigosos. No Estado de direito, o sistema penal pode criar um espaço de exceção para o inimigo, retirando-o garantias legais que normalmente o sistema oferece a todo cidadão. O inimigo passa a ser punido com mais severidade somente pela sua condição de ente perigoso ou daninho para a sociedade.

No caso do Brasil, a necropolítica se inscreve no aparelho legal do Estado, no sistema penal-punitivo, dando relevo a figura do inimigo. Obviamente, não há uma declaração legal expressa no sentido de que colocamos em prática um “direito penal do inimigo”, mas algumas práticas discursivas judiciárias¹⁹⁵ e punitivas do Estado deixam transparecer a ideia de um inimigo e a necessidade de um recrudescimento do sistema penal-punitivo¹⁹⁶¹⁹⁷ para essa figura.

¹⁹⁵ Basta dizer que o governador eleito do Rio de Janeiro nas eleições do ano 2018, Wilson Witzel, defende a promulgação de uma lei que autoriza o “abate” de criminosos portando armas, como fuzis, ainda que não haja confronto com a polícia. Segundo notícia veiculada por meio eletrônico: “Ao falar de “abate” de criminosos, o governador eleito Wilson Witzel se apegua ao artigo 25, do Código Penal que trata da legítima defesa. (...) Witzel se baseia na “agressão iminente” para justificar a decisão de apoiar a ação”. (Fonte: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2018/10/31/proposta-de-witzel-para-abater-com-snipers-dependeria-de-mudanca-na-lei-diz-ministro.ghtml>)

¹⁹⁶ Para ilustrar como o direito penal brasileiro tende a formalizar um direito penal em torno da figura do inimigo, podemos citar o “Projeto de Lei Anticrime”, elaborado neste ano de 2019, pelo então Ministro da Justiça Sérgio Moro. O projeto de lei pretende alterar o artigo 25 do Código Penal, ampliando as situações de legítima defesa. Nesse caso, considerar-se-ia legítima defesa quando: o agente policial ou de segurança pública que, em conflito armado ou em risco iminente de conflito armado, previne injusta e iminente agressão a direito seu ou de outrem e, ainda, quando o agente policial ou de segurança pública que previne agressão ou risco de agressão a vítima mantida refém durante a prática de crimes. Atualmente a lei considera em legítima defesa quem repele uma injusta agressão, ou seja, há uma agressão anterior ao ato que legitima a defesa. Segundo a mudança desejada pelo Ministro da Justiça, os agentes em conflito podem se “prevenir” de iminente agressão. Nesse último caso, o agente policial ainda não sofreu qualquer agressão, contundo, ele se acha em uma situação de risco e pode agir se prevenindo da agressão iminente. Os efeitos práticos, no momento do conflito armado, segundo nossa perspectiva, será uma lei que produzirá os resultados similares ao “abate de criminosos” proposto pelo Governador Wilson Witzel.

¹⁹⁷ O mesmo “Projeto de Lei Anticrime” prevê o acordo de não persecução penal, o qual o acusado confessa o crime supostamente praticado. Trata-se da tentativa de adoção do instituto da *plea bargaining*, utilizado no sistema penal norte-americano, onde o acusado confessa a prática delitativa, assume a culpa do crime (caso ele

Nesse sentido, como dissemos linhas acima, o Brasil é o quarto país com maior população carcerária do mundo, tanto em termos relativos, quanto absolutos, com cerca de 360 mil presos condenados e 240 mil provisórios. A prisão cautelar (provisória, a qual não há um julgamento do mérito do processo-crime) é a fórmula muita das vezes empregada pelo sistema legal brasileiro para punir determinados tipos de criminosos somente com base na sua periculosidade. De alguma maneira, a figura do inimigo permeia as práticas judiciais nacionais. Por isso, o penalista argentino Eugenio Raúl Zaffaroni alerta que

A característica mais destacada do poder punitivo latino-americano atual em relação ao aprisionamento é que a grande maioria – aproximadamente 3/4 – dos presos está submetida a medidas de contenção, porque são processados e não condenados. (...) Falando claramente: quase todo o poder punitivo latino-americano é exercido sob a forma de medidas, ou seja, tudo se converteu em privação de liberdade sem sentença firme, apenas por presunção de periculosidade. (...) Nos delitos graves, a prisão preventiva é seguida por reclusões perpétuas ou penas absurdamente prolongadas, que em muitos casos superaram a possibilidade de vida das pessoas; os indesejáveis continuam sendo eliminados por meio de medidas administrativas, penas desproporcionais (para reincidentes) e internação em cárceres marcados por altíssimos índices de violência, de mortalidade hétero e autoagressiva e de morbidade, ou seja, alta probabilidade de agressão física, paralelamente às execuções policiais e para-policiais sem processo. (...) Em síntese, pode-se afirmar que o poder punitivo na América Latina é exercido mediante medidas de contenção para suspeitos perigosos, ou seja, trata-se, na prática, de um direito penal de periculosidade presumida, que é a base para a imposição de penas sem sentença condenatória formal à maior parte da população encarcerada (ZAFFARONI, 2014, p. 70-71)

Ao acompanhar o pensamento do penalista argentino, podemos destacar que os mecanismos de necropoder regulam as relações que se estabelecem e se cristalizam na forma de aparelho de Estado. Desse modo, os órgãos políticos do Estado como a Polícia¹⁹⁸, o Poder

venha praticar outro crime ele será considerado reincidente), uma pena menor é atribuída ao réu e o processo criminal é extinto. É bom ressaltar que nos EUA a movimentação do sistema judicial é bastante onerosa juridicamente para todas as partes do processo. Desse modo, o patrocínio de um advogado de defesa costuma ser dispendioso e boa parte da população que comete crimes não pode arcar com as custas processuais. A consequência é a aceitação irrestrita do *plea bargaining*. Contudo, em caso de cometimento de novos delitos, as penas são bastante longas e o direito a um novo *plea bargaining* é vetado. Como a taxa de reincidência é alta, a consequência é o aumento exponencial do contingente carcerário. O maior contingente dentro dessa taxa de criminosos reincidentes é formado pela população negra e pobre dos EUA. No livro *Are prisons obsolete?* Angela Davis entende que a prisão nos EUA se tornou um complexo industrial, no qual atende aos interesses de mercado neoliberal. O complexo industrial carcerário é ineficaz quanto à redução da criminalidade, mas muito lucrativo às corporações do capitalismo global. Como a administração das prisões nos EUA são delegadas às empresas, corporações ou grupos econômicos, Angela Davis destaca que os efeitos da privatização dos espaços prisionais visam estabelecer um sistema complexo integrado à política neoliberal difundida pelo mundo (DAVIS, 2013). O que Angela Davis nos conta não seria um racismo de Estado segundo a ordem da governamentalidade neoliberal? Para refletir sobre esse tema indicamos o documentário A 13ª emenda (2016), com direção de Ava DuVernay e escrito por DuVernay e Spencer Averick.

¹⁹⁸ O BOPE (Batalhão de Operações Policiais Especiais) é uma força de operações especiais da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. Ele é a expressão carioca de uma máquina de guerra estatal voltada para operações de combate urbano, principalmente no interior das favelas, com o objetivo de combate ao narcotráfico e crime em geral. Trata-se de uma corporação estatal necroempoderada, que tem como símbolo a “caveira”, representando a morte. Os próprios militares integrantes do batalhão são chamados de “caveira”. Quando há

Judiciário e o Ministério Público¹⁹⁹ operam e administram uma verdadeira máquina estatal de produção de mortes.

Esses aparelhos estatais dinamizam suas forças para neutralizar a figura do inimigo, o que transforma a atuação estatal em uma estratégia de combate. O inimigo é representado pelo traficante, assaltante, os criminosos em geral. Em regra, eles habitam os territórios mais pobres da cidade, as favelas. A condição de inimigo combinado à segregação de espaços territoriais e regimes de exceção são as condições ideais para as práticas de necropolítica.

Essas práticas são reforçadas por discursos que circulam na sociedade e que são direcionados a eliminação do inimigo, o que, por via consequência, acaba ratificando as práticas estatais de necropoder. Um dos principais jargões que expressam a aprovação das práticas necropolíticas é bem conhecido de todos: “*bandido bom é bandido morto*”. A pesquisa realizada pela psicanalista Maria Rita Kehl revela como essa prática discursiva está disseminada na percepção da sociedade brasileira:

Há sempre o Outro, o elemento radicalmente estranho, em relação a quem, no limite, toleram-se algumas violações de direitos sem que isso incomode o cidadão dito “de bem”. O negro. O paupérrimo. O mendigo, o alcoólatra, o pivete. O traficante. *Doze supostos trafi cantes foram mortos pela polícia no Morro dos Macacos na tarde dessa quinta feira...* Ah, bom. Já que se tratava de supostos traficantes, tudo bem; será que tipos assim “mereceriam” ser incluídos na universalidade dos direitos? Vale observar que na pesquisa “Percepções sobre direitos humanos no Brasil”, embora 32% dos entrevistados concordem com a frase “bandido bom é bandido morto” – número que aumenta para 43% quando somado às respostas de quem consente “mais ou menos” com tal afirmação – encontramos uma maioria quase absoluta (81%) em *desacordo* total com a assertiva de que “dada a alta periculosidade da atividade policial, é bom que a polícia atire primeiro e pergunte depois”. Por conta da aparente incongruência entre as duas taxas, podemos supor que entre os que discordam que a polícia atire a esmo, pelo menos 39% concordariam se o policial atirasse sabendo que sua vítima seria um bandido. Só não vale atirar primeiro para não correr o risco de matar um cidadão de bem (KEHL, 2010, p. 36).

situação de combate crítica, a corporação utiliza veículos blindados popularmente conhecidos como “caveirões”. A simbologia, as práticas discursivas e as estratégias dessa corporação são direcionadas à eliminação sistemática do inimigo. O filme *Tropa de Elite* (2007), do cineasta José Padilha, baseado no livro *Elite da Tropa* de autoria dos ex-integrantes do BOPE André Batista e Rodrigo Pimentel, em parceria com o antropólogo Luiz Eduardo Soares, foi inspirado nas ações do BOPE. Essas ações, como se vê no filme e nos relatos descritos no livro mencionado, poderiam consideradas necropolíticas, na medida em reproduzem o ambiente de morte, tortura e terror em relação aqueles que são considerados os inimigos.

¹⁹⁹ O Ministério Público, órgão estatal encarregado da persecução penal em juízo, também dinamiza os mecanismos necropolíticos ao legitimar, por meio das práticas judiciais, o extermínio de inimigos na cidade do Rio. No livro *Indignos de vida: a forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro*, Orlando Zacccone, ao final de sua pesquisa, conclui o seguinte: “O pequeno esforço empreendido nesta pesquisa é o da aproximação de uma criminologia cautelar, ao reconhecer que o massacre provocado pelo elevado número de cadáveres produzidos pela atuação do sistema penal encontra a mesma fundamentação do elevado número de pessoas encarceradas em nosso país. O agente que produz os massacres é o mesmo que supostamente se encarrega de prevenção dos homicídios. Não é, portanto, nenhuma incoerência que o Ministério Público que legitima o extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro, ao propor o arquivamento dos autos de resistência, se volte através do GAECO (Grupo de Ações Especiais contra o Crime Organizado) na implacável luta contra as milícias. O que está em jogo não é a contenção do poder punitivo, mas quem tem atribuição para exercê-lo” (ZACCONE, 2015, p. 264).

Os mecanismos do necropoder ativam práticas políticas que levam a sociedade a aceitar que o extermínio de criminosos e a negação de direitos a eles não conflitam frontalmente com um talante respeitoso, uma vez que os delinquentes não fazem parte do coletivo de cidadãos e não possuem direitos (CANO, 2010, p. 67). De outro lado, os órgãos estatais tornam-se atores que protagonizam o espetáculo da morte nas favelas. Como salienta Orlando Zaccone:

O discurso do Ministério Público sobre a presença de inimigos nas favelas apresenta alguns “modelos”, que se repetem como padrões em diversos pedidos de arquivamento (...). A injusta agressão, a autorizar a legítima defesa dos policiais, não se encontra numa ação de resistência, mas sim em uma condição de vida em territórios pobres, a justificar a própria morte dos indignos. A condição de criminoso/inimigo em territórios segregados passa a ser a justificativa da presunção de legítima defesa dos policiais, sendo todos os pareceres da Assessoria Criminal, nos casos de indeferimento dos pedidos de arquivamento pelo juiz, aceitos pelo Procurador Geral de Justiça, que insiste nos arquivamentos dos inquéritos (...) A periculosidade da presença de traficantes de drogas nas favelas cariocas é observada como elemento a ensejar a legitimidade das ações policiais na produção de cadáveres (ZACCONE, 2015, p. 194-195).

Ao comentar sobre as ocupações de militares e das forças de segurança pública nas favelas cariocas, a criminalista Vera Malaguti Batista comenta que o neoliberalismo conseguiu conciliar tudo numa mesma fórmula: o sistema penal, as novas tecnologias de controle, as novas formas de vigilância e a formação de territórios marginalizados numa espécie de campo de concentração. Tudo isso foi integrado e é articulado em um só sistema. Esse conjunto de elementos em articulação perfeita a que penalista se refere, nós estamos apontando como uma forma de necropolítica na era da governamentalidade neoliberal. A descrição feita por Vera Malaguti a seguir acompanha exatamente os termos do que estamos chamando de necropolítica, vejamos o relato da criminalista:

As favelas do Rio que estão ocupadas *manu militari* são vendidas como modelo que se assemelha aos territórios ocupados da Palestina: muros, controle minucioso da movimentação, novas armas, novas técnicas, mas principalmente uma gestão policial da vida. É o oficial de plantão da polícia que decide se vai ou não haver festa, batizado ou baile funk. Os jornais estampam fotos de policiais oferecendo chocolate na Páscoa, igualzinho aos soldados dos EUA no Iraque. Mas os moradores adultos se recusam a conversar. O Rio de Janeiro converteu-se num laboratório de projetos de controle social por ocupação que se inspiram na Colômbia, no Iraque, na Palestina, nos territórios do mal, como diria Bush (BATISTA, 2014, p. 99-100).

Conforme se vê, no interior dessa sociedade excludente há um incessante trabalho de uma política criminal seletiva, que elege as prisões como a “solução final” para os ditos “inimigos da sociedade” e que aterrorizam todo “cidadão de bem”. Dessa maneira são fomentadas a ideia de medo, vingança e desejo de morte para o criminoso.

Nessa dimensão necropolítica o lugar “natural” para o criminoso não é outro senão o cárcere. Contudo, esse lugar de confinamento torna-se um dispositivo que opera a destituição da autonomia dos corpos, anula a subjetividade e todos vínculos sociais, transformando, enfim, esses corpos em objetos de manipulação. É no espaço prisional que esses corpos são submetidos a fome, a condições precárias de convivência, a todos os tipos de perigo e doenças. Assim o cárcere é transfigurado numa tumba, um lugar escuro, solitário, segregado por muros e privado da vida social. É nesse espaço que as prisões são transformadas em um mundo de morte.

Nas letras de grupos de raps como Fação Central e Racionais Mc's podemos aprender uma verdadeira lição do que é esse espaço da morte. Na música *Pavilhão dos Esquecidos*, o grupo Fação Central apresenta um *rap*-denúncia, demonstrando a realidade do presidiário e o presidiário em sua realidade. Da nostalgia à saudade, da sensação ligeira de liberdade e dos sonhos para além do muro, Fação Central coloca em xeque todo o cenário jurídico, desde o juiz implacável ao advogado desinteressado, mostra o lado corrupto da cadeia onde o dinheiro compra tudo, mas não tira o esquecimento da cela. E de forma pedagógica nos ensina que na falta de carinho a violência é receita. Além disso, a crítica sobre a superlotação das prisões, que vem seguida da sensação de desumanização, onde o detento se sente como uma doença, um cachorro sarnento, se sente mais podre do que bosta no papel higiênico. Entretanto, o grupo de rap nos esclarece que a desumanização já vem antes de entrar no sistema carcerário, quando a mídia apresenta o acusado como monstro na notícia da televisão. Contudo, para fugir dos seus fantasmas, ao detento há a solução, eles dizem, a possibilidade de tentar o suicídio pra fugir da solidão (MORAES; NEGRIS).

Assim, vemos que a prisão como lugar de disciplina e ressocialização não se concretiza de fato. Pelo contrário, sem levar em conta a alteridade de quem está nesse lugar, a prisão torna-se uma grande farsa, um efeito de viseira que produz uma boa imagem, uma cena limpa do espaço carcerário, desviando o olhar para aquilo que lhe assombra: o espectro da necropolítica. Por fim, podemos compreender que o cárcere possui uma dimensão espectral onde os espaços de correção se mostrarão, na verdade, como lugares de destruição de subjetividades regulados politicamente pela morte (MORAES; NEGRIS).

Diante do que foi exposto, segundo a nossa perspectiva, ao pensar geopoliticamente a tecnologia de governo neoliberal, vemos um deslocamento do cenário sócio-político, que se apresenta de um modo muito diverso daquele que tratávamos nos tópicos anteriores de nossa pesquisa. Podemos dizer que a biopolítica, reconfigurada pelo modelo de governo neoliberal, que acentua a produção da vida por meio do enriquecimento do capital humano, é uma técnica

de poder que se desdobra em sua integralidade nas regiões do mundo economicamente mais abastadas (ou nos ditos “países de primeiro mundo”).

Em determinadas regiões do planeta, a biopolítica se encontra não simplesmente em paradoxo com o direito de morte do soberano na forma do racismo de Estado, tal como pensou Foucault. Em função disso, sustentamos que uma leitura biopolítica contemporânea exige um “filtro” geopolítico. Dessa maneira, veremos que em alguns lugares do planeta (Brasil, por exemplo), existe a ação de um poder que regula a vida pela morte. Não é apenas uma clivagem dentro do contínuo biológico. Estamos falando do extermínio sistemático da vida por meio da morte, onde determinadas populações ou grupo de pessoas são sitiadas em regiões que prevalece um estado de exceção, onde as pessoas são destituídas do *status* e proteção política, expondo-as, assim, a simples condição de vida biológica e erigidas a condição de inimigo. Tais condições e estratégias não são mecanismos para “tornar uma raça mais sadia”, mas sim para ditar que deve viver e quem deve morrer. Trata-se que um poder que controla a mortalidade e define quem é digno de vida ou não. Isso é o que chamamos de necropolítica.

Assim, entendemos que as análises de práticas discursivas e não-discursivas que são desenvolvidas em nossa espacialidade, e também em nosso tempo, revela a tensão biopolítica-necropolítica. Isso não implica em dizer que são poderes excludentes. Ao contrário, elas são tecnologias que se articulam em níveis distintos e em cada espacialidade podem se apresentar com uma configuração específica e protagonismo distintos. O sistema legal, as disciplinas, as normas e normalização são técnicas dispostas e comandadas de acordo com a centralidade de cada política, no caso, a vida ou a morte. Desse modo, a articulação biopolítica-necropolítica nos obriga a considerar que essa articulação leva à formação de zonas de incertezas, áreas cinzentas, onde fica muito difícil identificar quais as verdadeiras relações de poder que estão em jogo em determinado momento e lugar., ou seja, se os elementos regulamentadores políticos tendem ao incremento da vida ou para a produção de morte.

Devemos admitir que a categoria analítica da necropolítica dificulta o posicionamento epistemológico do racismo de Estado pensado por Foucault. Segundo nossa compreensão, o racismo de Estado deve ser inscrito no registro da governamentalidade neoliberal e visualizado a partir de práticas que promovam clivagens sociais a partir na noção de *homo oeconomicus* e capital humano. Tudo isso deve ser dimensionado a partir do caráter molecular da biopolítica impresso pelo neoliberalismo. Obviamente, nesse novo cenário, há um novo sentido para o “fazer viver e deixar morrer”. O racismo pode provocar um corte no corpo da sociedade (neoliberal) simplesmente pela distinção das subjetividades que são potencialmente

mais aptas a “capitalizar” seu capital humano. Isso não impede que as antigas questões e conflitos étnicos-raciais, culturais e de gênero sejam reinscritas na fórmula do capital humano e, com isso, o racismo de Estado ser operacionalizado por mais uma vez.

Todavia, de outro lado, após uma “virada” geopolítica, vimos que em determinadas regiões do mundo o poder político é regulado pela morte. A soberania representa o direito de escolher quem vai viver e quem deve morrer. Ao longo deste tópico tentamos demonstrar por meio dos discursos de Achille Mbembe e Sayak Valencia, entre outros, que a biopolítica, e mesmo o racismo de Estado, são categorias insuficientes para explicar algumas realidades onde não se deseja fazer viver, mas sim fazer morrer. Para nossa compreensão, é inegável que há em determinados territórios do planeta uma forte inclinação para a “tanatofilia”, que, no dizer de Valencia significa: o gosto pela espetacularização da morte, assim como o gosto pela violência e destruição, o desejo de matar e a atração pelo suicídio e sadismo (VALENCIA, 2010, p. 148).

Talvez (e que esse “talvez” seja sublinhado com o traço nietzscheano), ao refletir sobre as políticas contemporâneas sobre a vida e vendo como ela se transfigura pela tecnologia de governo neoliberal, é importante dizer que nessa arte de governo está em jogo, ao mesmo tempo, a produção da vida, mas também a criação de mundos de morte. Então, se é assim, que espécie de subjetividade é essa que esse governo neoliberal produz? Máquinas-competência ou mortos-vivos? Máquinas-de-sexo? Máquinas-de-ressentimento? Sujeitos-Prozac? Sujeitos-cocaína? Sujeitos-narcísicos? Sujeitos-*Instagram*? Ou Sujeitos-dinheiro?

Diante da complexidade do nosso presente, talvez pudéssemos falar sobre uma política produtora de subjetividades monstruosas; a criação de um sujeito que está muito distante do ideal humanista, mas que também não chega perto do mistério da animalidade. Dessa forma, no mundo de hoje, será que não podemos falar na existência de uma teratopolítica?

CONCLUSÃO

Neste momento chegamos à conclusão de nosso trabalho, porém, o que nos trouxe até este ponto foi aquilo que consideramos como *ethos* filosófico. Sob nossa perspectiva, esse *ethos* se dá partir do momento em que realizamos uma questão fundamental: quem somos nós hoje? Quem somos nós na atualidade?

A importância dessas questões parece ser oriunda da necessidade de compreensão da realidade que habita em nosso presente, sem, contudo, esquecer-se da força histórica do nosso passado. Na tentativa de conhecer o presente, por meio de nosso passado histórico, é que podemos descrever algumas indicações diretivas para nos orientar através do horizonte que se abre à nossa frente.

Em nosso presente está em ação a tecnologia de governo neoliberal, que conduz a vida dos homens por meio de uma hermenêutica mercadológica do mundo. As políticas contemporâneas sobre a vida agem sobre o ser humano por meio do corpo e da população, mas graças a formação de novos saberes, essa política sobre a vida chegou até o nível molecular. Esse tipo de governo forma subjetividades assujeitadas, que são moduladas a todo o tempo e em qualquer lugar. O mundo passou a ter a forma-mercado, onde o homem se transformou em empresa de si mesmo e a sociedade numa dimensão de pluralidade de interesses heterogêneos, sendo tudo regulado pela lógica concorrencial. O mundo hoje é um grande sistema de circulação de informações, dados e cifras, cuja relevância é a performance das máquinas operam nesse sistema. Vale mais o que é eficaz, eficiente e tudo que aumenta a performance. Como não poderia deixar de ser, o homem se tornou apenas mais uma máquina que auxilia a girar o fluxo que alimenta todo esse sistema, e que estende sua rede de poder a toda dimensão planetária.

Vimos que em alguns pontos a pesquisa de Foucault não dá conta de certos contextos geopolíticos em que as tecnologias de poder estão voltadas não para o incremento da vida, mas sim para a produção de morte. Entretanto, a grade de inteligibilidade do neoliberalismo elaborada por Foucault é o horizonte de compreensão por meio do qual podemos começar tematizar os problemas biopolíticos que se apresentam a nós atualmente.

Desse modo, gostaríamos de destacar que a relevância deste trabalho está fundada na proposta de enriquecer o debate ético-político contemporâneo. O tema da biopolítica está fortemente presente nos dias de hoje. A biopolítica, agindo por meio de suas tecnologias, se faz sentir presente no crescente aumento das práticas discriminatórias, no vertiginoso aumento dos discursos de ódio, nos grandes extermínios étnicos ocorridos em várias partes do mundo,

nos expurgos em massa de determinadas populações do globo, no aumento do número de assentamentos de refugiados. O biopoder está latente em todas as práticas que envolvam a eliminação ou a exposição à morte de determinada classe, etnia ou nacionalidade. Além disso, atualmente, a temática da biopolítica gira em torno de todas as novas tecnologias de informática e comunicação. Sem dúvidas, essas tecnologias hoje são capazes de articular a dupla dimensão, individualizante e totalizante, características da biopolítica. O surgimento de novas tecnologias, especialmente a Internet, tem gerado impactos de grande complexidade nas relações humanas. Afinal, a mesma rede que permite maior autonomização, também abre um espaço para incitação a todo tipo de prática discriminatória e de ódio ao outro.

Em suma, o objetivo de nosso estudo foi realizar um diagnóstico do presente sob a ótica das políticas sobre a vida. A ideia de obter esse diagnóstico do presente nos impõe, agora, a tarefa de pensar sobre o futuro.

Entendemos que nosso estudo a partir de agora só pode se tornar mais efetivo desde que se venha a propor estratégias políticas para a formação de outras formas de subjetividades, diferentes daquelas que hoje são estruturadas pela tecnologia de governo neoliberal. Dito de outro modo, é preciso refletir sobre as lutas contra todas as formas contemporâneas de assujeitamento da vida humana. Trata-se de pensar e empreender estratégias políticas, verdadeiras contraofensivas a todo tipo de submissão ou assujeitamento do ser humano.

Ao seguir mais uma vez o pensamento de Foucault, devemos nos recordar que no cerne de toda relação de poder há insubmissão e liberdades essencialmente inconformadas com toda espécie de dominação ou subserviência. Toda relação de poder implica uma estratégia de combate, uma tática de guerra, uma forma de desmobilização de toda estrutura política que favorece a formação e a aceitação de ambientes de dominação. Se for assim, então nosso *ethos* filosófico passa pela necessidade de se pensar formas políticas de insurreição da liberdade.

A tarefa que acabamos de descrever não implica pensarmos numa arte de governo que permita o exercício de práticas que venham a constituir a própria liberdade? Isso nos coloca novamente no lugar da ontologia do presente foucaultiana, mas, desta vez, sob a ótica da liberdade. Assim sendo, a tarefa filosófica a ser trabalhada vem a partir destas indagações: “O que significa ser livre neste momento? O que é que nos acontece e, a partir do que acontece, que pode nos tornar seres humanos livres? “Quais são as práticas que podem nos conduzir à liberdade?

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução Davi Pessoa Carneiro, 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**. - Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Editora: Artes Médica, 1990.

AVELINO, Nildo. **Foucault, governamentalidade e neoliberalismo**. In: Michel Foucault: política: pensamento e ação. Haroldo Resende (org.), Autêntica Editora, 2016, pp. 163-178.

BANBEIRA, Vinucius. **Favelas da cidade do Rio de Janeiro**. Em Tese, Florianópolis, v. 10, n. 2, jul./dez., 2013.

BATISTA, Vera Malaguti. **Introdução crítica à criminologia brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica: um mapa conceitual**. Tradução Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2017.

BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. Tradução Lucia Guidicini, Alessandro Berti Contenssa. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CASTELO BRANCO, G. **Governamentalidade, política, resistências ao poder** In: Michel Foucault: política: pensamento e ação. Haroldo Resende (org.), Autêntica Editora, 2016, pp. 111-121.

_____. **O racismo no presente histórico: análise de Michel de Foucault**. Kalagatos, v. 1, n. 1, p. 129-144, 6 dez. 2004.

_____. **Ontologia do presente, racismo lutas de resistência** In: Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade. Izabel C. Friche Passos (org.), Autêntica Editora, 2013, pp. 83-89.

BONNAFOUS-BOUCHER, Maria. **Le Libéralisme Dans La Pensée de Michel Foucault: Um Libéralisme Sans Liberte**. Paris: L`Harmattan, 2001.

CANDIOTTO, Cesar. **Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência**. Psicologia & Sociedade, 2012, 24(n. spe.), 18-24.

_____. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica. Curitiba: Champagnant. 2010.

_____. **Foucault: uma história crítica da verdade.** Trans/Form/Ação [online]. 2006, vol.29, n.2, pp.65-78.

_____. **Governo e direção de consciência em Foucault.** Nat. hum., São Paulo, v. 10, n. 2, p. 89-113, dez. 2008.

_____. **Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault.** *Kriterion*[online]. 2007, vol.48, n.115, pp.203-217.

CANO, Ignacio. **Direitos humanos, criminalidade e segurança pública.** In: Direitos humanos: percepções da opinião pública: análises de pesquisa nacional / organização Gustavo Venturi. – Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2010.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault.** Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. 1ª ed.; 3ª. reimp. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2015.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. **Michel foucault y la colonialidad del poder.** Tabula Rasa, Bogotá, n. 6, p. 153-172, June, 2007.

COSTA, Deyvisson Pereira. **Blogs terapêuticos e discursos biopolíticos.** In: Dispositivos de poder/saber em Michel Foucault: biopolítica, corpo e subjetividade. Kátia Menezes de Sousa e Humberto Pires da Paixão (org.). São Paulo: Intermeios; Goiânia: UFG, 2015.

D'ANCONA, Matthew. **Pós-verdade.** Tradução Carlos Szlak. 1 ed. Barueri: Faro Editorial, 2018.

DANNER, Fernando. **Vida, poder, política: Foucault e a questão do liberalismo.** Kalagatos, Fortaleza, v. 14, n. 2, 2017, p. 77-89.

DAVIS, Angela. **Are prisons obsolete?** New York: Open Media, 2013

DEKENS, Olivier. **Michel Foucault: A verdade de meus livros este no futuro.** Tradução Roberto Mesquita Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** Trad. Cláudia Sant`anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005

_____. **Post-Scriptum sobre as sociedades de controle.** In: Conversações. São Paulo: Editora 34, 2000.

ESTÉVEZ, Ariadna. **Biopolítica y necropolítica; constitutivos u opuestos?** Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad, ISSN-e 1665-0565, Vol. 25, N°. 73, 2018, págs. 9-43.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber;** tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970.** São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **As Palavras e as Coisas.** Tradução de Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007(a).

_____. **A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)**; tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015(a).

_____. **Diálogo sobre o Poder**. In: FOUCAULT, Michel. Ditos e escritos. Ética, estratégia, poder-saber. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. IV.

_____. **Ditos e Escritos. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Elisa Monteiro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. V. II. .

_____. **Ditos e escritos. Estratégia, Pode-Saber**. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015(b). v. IV.

_____. **Ditos e escritos. Filosofia, Diagnóstico do presente e verdade**. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014(a). v. X.

_____. **Ditos e escritos. Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade**. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 (b). v. 9.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**; tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **História da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

_____. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. **História da Sexualidade, 2: O Uso dos Prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 1ª.ed. São Paulo, Paz e Terra, 2014(c).

_____. **Microfísica do Poder**. 23ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978- 1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008(a).

_____. **Nietzsche, Freud e Marx Theatrum Philosophicum**. Tradução Jorge Lima Barreto. 4ªed. São Paulo: Editora Princípio, São Paulo, 1987.

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

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2007 (b).

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação. Introdução e conexões a partir de Michel Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GAHYVA, Helga. **De Boulainvilliers a Tocqueville: da liberdade como defesa de privilégios à liberdade como defesa de diferenças.** Sociologias, Porto Alegre, v. 14, n. 31, p. 168-190, Dec. 2012.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder.** Tradução Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyinê, 2018.

_____. **Sociedade do cansaço.** Petrópolis: Vozes, 2015.

KEHL, Maria Rita. **Direitos humanos: a melhor tradição da modernidade.** In: Direitos humanos: percepções da opinião pública: análises de pesquisa nacional / organização Gustavo Venturi. – Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2010.

LAZZARATO, Maurizio. **Biopolítica/Bioeconomia.** In.: Izabel C. Friche Passos (Org.). *Poder, Normalização e Violência: Incursões Foucaultianas para a Atualidade.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

_____. **Du Bioupouvoir à la Biopolitique.** Multitudes, N° 01, 2000, pp. 45- 57.

LOPEZ-RUIZ, Osvaldo. **A técnica como capital e o capital humano genético.** Novos estud. - CEBRAP, São Paulo, n. 80, p. 127-139, Mar. 2008

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno.** Tradução de Ricardo Correia Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MACHADO, Roberto. **Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault.** Rio Janeiro: Graal, 1981.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade.** Revista Crítica de Ciências Sociais, 80/2008, 71-114.

MARCONDES, Danilo. **A teoria dos atos de fala como concepção pragmática de linguagem.** Filosofia Unisinos, [S.l.], 7(3):217-230, set/dez 2006.

_____. **Desenvolvimentos recentes na teoria dos atos de fala.** O que nos faz pensar, [S.l.], v. 13, n. 17, p. 25-39, dec. 2003.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

_____. **Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte.** Traduzido por Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. **Políticas da inimizade.** Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MENDIOLA, Ignacio. **De la biopolítica a la necropolítica: la vida expuesta a la muerte.** Eikasia: revista de filosofía, ISSN-e 1885-5679, N°. Extra 75, 2017 (Ejemplar dedicado a: Filosofía y política), págs. 219-248.

MORAES, Marcelo José Derzi. **Violências Identitárias**. Ítaca, [S.l.], n. 19, p. 163 - 173, jan. 2012.

MORAES, Marcelo José Derzi; NEGRIS, Adriano. **Espaços da morte: espectros de uma necropolítica**. No prelo.

MONTEIRO, W. (2016). **A metodologia neoclássica da teoria do capital humano: Uma análise sobre Theodore Schultz e Gary Becker**. Revista De Economia Do Centro-Oeste, 2(1), 40-56.

MORETTO, Cleide Fátima. **O capital humano e a ciência econômica: algumas considerações**. Teor. Evid. Econ., Passo Fundo, v. 5, n. 9, p. 67-80, maio 1997.

NEGRI, A. **Quando e como eu li Foucault**. Tradução e organização: Mário Antunes Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1998.

_____. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2000.

PASSOS, Izabel C. Friche. **Situando a analítica do poder em Michel Foucault**. In: Poder, normalização e violência. Inscursões foucaultianas para a atualidade (Izabel C. Friche Passos, org.), Autêntica Editora, 2013, pp. 07-19.

PORTOCARRERO, Vera. **As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução Vera P. Carreto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

RABINOW, P.; ROSE, N. **O conceito de biopoder hoje**. Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais, João Pessoa, n. 24, p. 27-57, abr. 2006.

RANGEL, Marcelo de Mello. **Nietzsche e o pensamento histórico: justiça, amor e felicidade**. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v.10 nº 2, p. 69-85, 2017.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

_____. **Nas origens do biopolítico: de Vigiar e Punir ao pensamento da atualidade**. In: Foucault 80 anos. KOHAN, Walter; GONDRA, José (org.), Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2006, pp. 51-62.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. **Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos**. Cad. Nietzsche[online]. 2018, vol.39, n.2, pp.125-160.

RUSSI, Pedro. **Legem Habemus: dispositivo de confissão**. In: Dispositivos de poder/saber em Michel Foucault: biopolítica, corpo e subjetividade. Kátia Menezes de Sousa e Humberto Pires da Paixão (org.). São Paulo: Intermeios; Goiânia: UFG, 2015.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 23ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

SAUL, Renato P. **As raízes renegadas da teoria do capital humano**. Sociologias, Porto Alegre, n. 12, p. 230-273, Dec. 2004.

SENELLART, Michel. **“Situação dos Cursos”**. In.: FOUCAULT, Michel. Segurança, Território, População. Curso no Collège de France de 1977-1978. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 495-438.

_____. **“Situação do Curso”**. In.: FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Curso no Collège de France nos anos de 1978-1979. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 431-442-446.

_____. **A Crítica da Razão Política em Michel Foucault**. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, Nº 7, 1995.

SCHULTZ, Theodore W. **O capital humano. Investimentos em educação e pesquisa**. Trad. Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973 [1971].

_____. **Investment in human capital**. *The American Economic Review*, v. LI, n. 1, p. 1-17, march.1961.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1931**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TÓTORA, Silvana. **Foucault: Biopolítica e governamentalidade neoliberal**. REU - Revista de Estudos Universitários, v. 37, n. 2, p. p. 81-100, 11.

VALENCIA, Sayak. **Capitalismo gore**. Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2010

_____. **Capitalismo Gore y Necropolítica en México Contemporáneo**. *Relaciones Internacionales*, num. 19, febrero de 2012.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Tradução Luiz Lima. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZACCONE, Orlando. **Indignos de vida: a forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro**. 1 ed. Rio de Janeiro: Revan, 2015.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **O inimigo no direito penal**. Tradução de Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2014.